INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Abecedarius (Nachtrag zu RAC I, Sp. 9):	**Jahrgang 3 (1960) 159**
Aeneas (Nachtrag zu RAC I, Sp. 140):	**Jahrgang 4 (1961) 184/6**
Aethiopia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 158):	**Jahrgang 1 (1958) 134/53**
Aischylos (Nachtrag zu RAC I, Sp. 204):	**Jahrgang 5 (1962) 191/5**
Ambrosiaster (Nachtrag zu RAC I, Sp. 365):	**Jahrgang 13 (1970) 119/23**
Amen (Neufassung von RAC I, Sp. 378/80):	**Jahrgang 1 (1958) 153/9**
Anredeformen (Nachtrag zu RAC I, Sp. 446):	**Jahrgang 7 (1964) 167/82**
Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	**Jahrgang 3 (1960) 152/5**
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	**Jahrgang 3 (1960) 155/9**
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	**Jahrgang 4 (1961) 187/96**
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	**Jahrgang 5 (1962) 195/9**
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	**Jahrgang 6 (1963) 187/92**
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	**Jahrgang 10 (1967) 251/90**
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	**Jahrgang 17 (1974) 177/90**
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	**Jahrgang 13 (1970) 123/52**
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	**Jahrgang 15 (1972) 236/44**
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	**Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48**
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	**Jahrgang 2 (1959) 179/84**
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 160f**
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 158/60**
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 162/79**
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	**Jahrgang 14 (1971) 170/84**
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	**Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79**
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	**Jahrgang 16 (1973) 168/78**
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	**Jahrgang 16 (1973) 178/89**

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8404-1

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 97

Gütergemeinschaft - Gymnasium



1984

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON
FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK
FORTGEFÜHRT VON DER
RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu
ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8404-1 (Lieferung 97)

Gütergemeinschaft.

Unter G. wird hier der gemeinsame Besitz u. die gemeinsame Nutzung der Wirtschaftsgüter verstanden. In gewisser Weise kann sie (neben der Gütergleichheit, die nach Aristot. pol. 2, 7, 1266a zuerst Phaleas v. Chalkedon proklamiert hat) als ein sozialpolitisches Ideal der Antike angesehen werden, in dem sich die Forderung nach sozialer *Gerechtigkeit durch die Beseitigung der Ursachen der sozialen Spannungen, der ungleichen Verteilung des Besitzes, verwirklichen sollte. Insofern sie eine solche Forderung nach sozialer Gerechtigkeit darstellt, läßt sie sich mit kommunistischen Bestrebungen der Neuzeit vergleichen. Davon zu unterscheiden ist die G., die sich aus einem asketischen Armutsideal, sei es philosophisch oder religiös begründet, herleitet. Allerdings impliziert die Forderung nach Besitzverzicht nicht unmittelbar die G., vielmehr setzt diese ein positives Gemeinschaftsverständnis voraus, dem die G. als die angemessene Güterordnung entspricht. Daneben treten bestimmte situationsbedingte Formen der Gemeinwirtschaft.

A. Griechisch-römisch. I. Verwirklichung der Gütergemeinschaft. a. Lipara u. a. Im allgemeinen herrscht in Griechenland in historischer Zeit die Privateigentumsordnung. Die homerischen Epen u. Hesiod setzen sie voraus. Wo es gewisse Formen der Gemeinwirtschaft u. der G. gibt, wie auf den liparischen Inseln oder in Kreta u. Sparta, beruhen sie auf der besonderen Situation dieser Staaten. Die kommunistische Verfassung der Liparäer mit ihrer wechselnden Arbeitsteilung (ein Teil der Bevölkerung hatte jeweils für die Bebauung des Landes zu sorgen, der andere für die Verteidigung) u. dem gemeinsamen Besitz u. Konsum der erarbeiteten Güter rührt, wie unsere Hauptquelle (Diod. Sic. 5, 9, 4f; vgl. Paus. 10, 11, 3) deutlich erkennen läßt, aus der Notwendigkeit der Landesverteidigung gegen die etruskischen Piraten (G. Kazarow, Der Liparische Kommunistenstaat: Philol 62 [1903] 157/60; v. Pöhlmann 1, 46/52; R. J. Buck, Communalism on the Lipari islands [Diod. Sic. 5, 9, 4]: ClassPhilol 54 [1959] 35/9). Ähnliches gilt für die spartanische u. kretische Wirtschaftsform, die ebenfalls unter dem Zwang besonderer politischer u. militärischer Erfordernisse entstanden ist (v. Pöhlmann 1, 58; Hauck 792).

b. Pythagoreer. Die verworrene u. widersprüchliche Geschichte des Pythagoreismus läßt nicht eindeutig erkennen, ob die für den pythagoreischen Bund vielfach bezeugte G. auf Pythagoras selbst zurückgeht oder ob die relativ späten Berichte die sozialen u. sittlichen Ideale ihrer Zeit lediglich in die Früh-

zeit des Pythagoreismus zurückprojizieren (früheste Zeugnisse: Epicur. frg. 543 Usener [= Diog. L. 10, 11]; Timae. Taurom.: FGrHist 566 F 13b [= Diog. L. 8, 10]; letzteres die Meinung von E. Zeller [Pythagoras u. die Pythagorassage: ders., Vortr. u. Abh. 1 (1865) 49f], v. Pöhlmann [1, 41] u. a.). Soviel scheint allerdings klar, daß die pythagoreische G., falls sie in die Frühzeit zurückreichen sollte u. zu den ‚hochaltertümlichen Zügen dieser Bewegung' (A. Dihle: Gnomon 34 [1962] 454) gehört, ihre Wurzel nicht in einem sozialreformerischen Programm hat (so Hauck 792), wenn auch die politische Einflußnahme der Pythagoreer in Süditalien zeitweilig auf die Vergesellschaftung des Privateigentums hingezielt zu haben scheint (vgl. K. v. Fritz, Art. Pythagoreer: PW 24 [1963] 215) u. die späteren Nachrichten, in diesem Punkt wahrscheinlich auf Dikaiarchs Bevorzugung des βίος πολιτικός fußend, Pythagoras als politischen Reformer erscheinen lassen (E. Rohde: RhMus 26 [1871] 561; I. Lévy, La légende de Pythagore [Paris 1927] 30/40). Die Angabe bei Jamblich (vit. Pyth. 81) u.a., daß die G. nur für die voll in den Kreis Aufgenommenen galt, die Πυθαγόρειοι, nicht dagegen für die Πυθαγορισταί, die in Zusammenhang steht mit anderen Vorschriften für die Anwärter des Ordens u. ganz offensichtlich altpythagoreisches Gut liefert, macht vielmehr deutlich, daß die G., wie der Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου (Plat. resp. 10, 600b) überhaupt, nur die innere Organisation des in enger Gemeinschaft lebenden Ordens betraf u. religiös-sittlich begründet war. Demzufolge ist auch die weit verbreitete Erzählung, wonach auf das Wort des Pythagoras in Kroton mehr als 2000 (nach anderen 600 oder 300) die G. angenommen hätten, mit Sicherheit Legende (vgl. Iambl. vit. Pyth. 29; Diog. L. 8, 3; v. Fritz, Pythagoreer aO. 220). Photios u. die Scholien zu Plat. Phaedr. 279c (6, 275 Herrmann; 88 Greene) dehnen diese G. sogar auf ganz Süditalien aus u. nennen hierfür Timaios v. Taurom. als Gewährsmann (Phot. lex. s. v. κοινὰ τὰ φίλων: 1, 349 Naber). – Eine vollständige u. allgemein verpflichtende G., das weist K. v. Fritz (Mathematiker u. Akusmatiker bei den alten Pythagoreern = SbMünchen 1960 nr. 11, 8f) nach, dürfte es aber auch für die höchsten Grade der Pythagoreer ‚kaum für längere Zeit' gegeben haben, da verschiedene Berichte, die die großzügige Unterstützung in Not geratener Pythagoreer durch vermögende pythagoreische Freunde zum Inhalt haben (zB. Iust./Trog. 20, 5; Iambl. vit. Pyth. 239. 199), das Privateigentum auch für diese voraussetzten. In der älteren Überlieferung sei lediglich der Spruch κοινὰ τὰ φίλων καὶ φιλία ἰσότης als altpythagoreisch bezeugt, was weniger auf G. hinweise als auf die unter Freunden gültige Verpflichtung, im Notfalle einander beizustehen (vgl. dazu Porph. vit. Pyth. 33; Iambl. vit. Pyth. 167f). Eine G. habe es jedenfalls nach der politischen Katastrophe des Ordens in der Mitte des 5. Jh. nicht mehr gegeben (Näheres bei v. Fritz, Mathematiker aO. 8f; vgl. ders., Pythagoreer aO. 215). – Im Neupythagoreismus ist das Ideal der G., wohl nicht zuletzt aufgrund der Annäherung zwischen Platonismus u. Pythagoreismus, ohne Zweifel lebendig (vgl. die angeführten Stellen Iambl. vit. Pyth., ferner ebd. 29/32. 69/73; Porph. vit. Pyth. 20; Gell. 1, 9, 12; Hippol. ref. 1, 2, 12). Ihre Verwirklichung in größerem Rahmen dürfte man freilich auch in den Kreisen der jüngeren Pythagoreer kaum jemals ernsthaft in Erwägung gezogen haben (anders J. Leipoldt, Griech. Philosophie u. frühchristl. Askese [1961] 7f).

II. Sozialpolitische Utopien. a. Mythos vom Goldenen Zeitalter. Hatte schon bei Hesiod die Sage vom Goldenen Zeitalter (dazu A. Kurfess, Art. Aetas aurea: o. Bd. 1, 44/50), das sich durch Gerechtigkeit, sozialen Frieden, materiellen Wohlstand u. Freiheit von Krankheit u. Mühen auszeichnet, in gewisser Weise den Charakter einer sozialpolitischen Utopie, die mit den ungerechten wirtschaftlichen u. sozialen Verhältnissen der Gegenwart kontrastierte (vgl. Billeter 4; Braunert 7/10; anders Finley 7), so gewinnt diese Sage in der Krise der Polis um die Wende 5./4. Jh. mehr u. mehr diese Funktion. Mit nicht immer offensichtlichem Bezug auf die Wirklichkeit des politischen u. sozialen Lebens hat die alte Märchenkomödie die romantische Sehnsucht nach einer besseren Welt parodierend auf die Bühne gebracht. Sie malt die Goldene Zeit unter der Herrschaft des Kronos in den prächtigsten Farben aus u. setzt das Goldene Zeitalter durch Ausweitung des Motivs der unerschöpflich von selbst schenkenden Natur einem Leben im Schlaraffenland gleich (vgl. die bei Athen. dipnos. 6, 267 zusammengestellten Zeugnisse, insbes. Crates frg. 14 [1, 133 Kock]; Cratin. frg. 165 [1, 64 K.]; Telecl. frg. 1 [1, 209 K.]; weiteres bei Gatz 116; Seeliger 396f; Lovejoy/Boas 38/41; H. C. Baldry,

The idler's paradise in Attic comedy: Greece and Rome 65 [1953] 49/60; J. Pöschl, Das Märchen vom Schlaraffenland: BeitrGeschDtSprLit 5 [1878] 391/3). Das attische Fest der Kronien, an dem alle sozialen Unterschiede aufgehoben waren u. Herren u. Sklaven gemeinsam feierten, mag zur Ausgestaltung u. Volkstümlichkeit des Mythos, die die Parodien der Komödie bezeugen, beigetragen haben. Ihren Ursprung freilich ‚aus dem Wunsch der Vergegenwärtigung der verlorenen paradiesischen Zeit unter Kronos' herzuleiten (so U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Kronos u. die Titanen = SbBerlin 1929 nr. 4), ist mit Recht als verfehlt angesehen worden (L. Deubner, Attische Feste [1932] 153; Gatz 117). Das schließt natürlich nicht aus, daß gerade dieses Fest das Wunschdenken beflügelte u. dazu einlud, Parallelen zum Goldenen Zeitalter zu ziehen. In späterer Zeit jedenfalls wird die *Gleichheit zwischen Herren u. Sklaven an dem entsprechenden röm. Fest, den Saturnalien, als eine Erinnerung an das Goldene Zeitalter unter Kronos angesehen, in dem es keine Sklaven u. keinen privaten Besitz gegeben habe (Iust./Trog. 43, 1, 3; vgl. Lucian. sat. 7. 19f; Macrob. sat. 1, 7, 26). – Wenn es auch zu weit gehen dürfte, die Schlaraffia der Komödie allein aus sozialen Motiven herzuleiten (v. Pöhlmann 1, 388 sieht in ihr ‚nur die groteske Ausgestaltung einer volkstümlichen Sozialphilosophie'), so wird man ihr doch bei der der Komödie von Anfang an eigenen Tendenz zur politischen Satire eine allgemeine Beziehung zur politischen u. gesellschaftlichen Gegenwart nicht absprechen wollen. Auch die Bemerkung des Aristoteles (resp. Ath. 16, 7), daß die Tyrannis des Peisistratos von Späteren in Athen allgemein (ἐθρύλλουν) als Goldene Zeit gefeiert wurde, läßt erkennen, daß der Mythos durchaus politisch aktualisiert wurde (vgl. noch PsPlat. Hipparch. 229b; Edelstein 42f). Eine Stelle bei Plutarch (Cim. 10, 7, 485 AB) macht schließlich deutlich, daß die G. in das Wunschdenken, das sich mit der Sage vom Goldenen Zeitalter verbunden hatte, einbezogen war (Kimons Freigebigkeit wurde nach Plutarch allgemein mit der G. des Goldenen Zeitalters verglichen; vgl. Athen. dipnos. 12, 44, 532F/533C), wie es ja ohnehin zu den selbstverständlichen Vorzügen dieser Epoche gehört, daß niemand durch die Schranken des Eigentums von der Beteiligung an den Gütern u. Genüssen dieser Erde ausgeschlossen bleibt, die G. also immer schon als Merkmal des Goldenen Zeitalters latent vorhanden ist. – Wenn schließlich Aristoph. eccl. 588/710 die Auflösung der bestehenden Gesellschaftsordnung u. die Erklärung jeglichen Besitzes zum Gemeineigentum scherzhaft fordert, so spiegeln sich auch darin offenbar dieselben, dem sozialen Wunschdenken seiner Zeitgenossen entsprungenen Ideen (vgl. Ehrenberg 76f u. ö.; v. Pöhlmann 1, 313/22). Die Ekklesiazusen ‚erfüllen alle Kriterien einer regelrechten Sozialutopie' (Flashar 8f; A. Meder, Der athen. Demos zZt. des Peloponnesischen Krieges, Diss. München [1938] 73); direkte Beziehungen zum platonischen oder zu anderen zeitgenössischen Staatsentwürfen sind auszuschließen (dazu ebd. 77_{203} mit weiterer Lit.; zuletzt J. Pečírka, Aristophanes Ekklesiazusen u. die Utopien in der Krise der Polis: WissZsBerlin 12 [1963] 215/9). – In der hellenist. Philosophie hat sich der Mythos vom Goldenen Zeitalter mit der in der Vorsokratik aufkommenden Konzeption einer primitiven Urgeschichte der Menschheit u. ihrer Entwicklung aus tierischer Rohheit u. Gesetzlosigkeit zu Kultur u. Zivilisation auf verschiedene Weise verbunden. Die Phase des ursprünglichen Primitivismus erfährt in fast allen philosophischen Systemen dieser Epoche, wenn auch mit unterschiedlicher Nuancierung, wegen ihrer Nähe zu der Forderung des naturgemäßen Lebens u. den Idealen der Einfachheit u. Bedürfnislosigkeit eine positive moralische Würdigung u. wird in deren Folge häufig zum Goldenen Zeitalter umgedeutet. Das Privateigentum erscheint dabei nicht selten als eine Folge des Verlustes der ursprünglichen moralischen Integrität bzw. als eine zivilisatorische Errungenschaft, die die gefährlichen Konsequenzen der Zwietracht, des Streites u. des Krieges heraufführte. – Diese Betrachtungsweise bewahrt zunächst die Ambivalenz in der Beurteilung der Urzeit, wie sie im Nebeneinander von Goldenem Zeitalter u. Prometheuserzählung bzw. der Überwindung eines primitiven Urzustandes durch kulturbringende Heroen (vgl. K. Thraede, Art. Fortschritt: o. Bd. 8, 142; ders., Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1194/7) schon seit frühester Zeit bestand. Sie prägt fast durchgehend auch die Einschätzung des kulturellen Fortschrittes unter dem Doppelaspekt der Größe der Kulturerrungenschaften einerseits wie ihrer Gefahren, die sie für den Menschen nach sich ziehen, andererseits (frühester Beleg: Sophocl. Ant. 332/75; vgl. Thraede, Fortschritt aO.

144. 160; Gatz 144/6; Joos 37/54. 83/93). – Bereits in Platons Gesetzen führt diese Sehweise bei der Schilderung der Menschheit nach der kosmischen Katastrophe zu einer Kontamination der Motivik des Goldenen Zeitalters mit den Merkmalen der demokratischen Urzeit- u. Kulturentstehungstheorie (leg. 3, 677a/79b; vgl. K. Reinhardt, Hekataios v. Abdera u. Demokrit: Hermes 47 [1912] 506/9; Joos 85/9; G. J. D. Aalders, Het derde boek van Plato's Leges 1. Prolegomena, Diss. Amsterdam [1943] 73/115; vgl. ferner den Mythos Plat. polit. 268b/74e mit H. Herter, Gott u. die Welt bei Platon: BonnJbb 158 [1958], bes. 115f bzw. ders., Kl. Schriften [1975] 316/29). In der Kulturgeschichte Dikaiarchs (frg. 49; vgl. frg. 48 mit Komm. von F. Wehrli [56/64] zu den Stellen), die den Mythos vom Goldenen Zeitalter durch die Eliminierung des mythischen Beiwerks der Erforschung der Urgeschichte dienstbar macht, wird diese Konzeption konsequent durchgeführt. Zwar wird der primitiven Gesellschaft der Privatbesitz nicht ausdrücklich abgesprochen, aber doch ein Zustand vorausgesetzt, der einen Besitz, um den es sich zu kämpfen lohnte, nicht kennt. Die Entstehung von nennenswertem Besitz ist einer späteren Kulturstufe vorbehalten. Infolgedessen gibt es in der Primitivphase weder Krieg noch Streit, sondern das Leben der Menschen verläuft in Frieden, Gesundheit u. gegenseitiger Freundschaft (vgl. Vischer 91f; v. Pöhlmann 1, 87f; vgl. Plat. leg. 3, 678e/79c; Edelstein 134). – Am radikalsten wird die Umdeutung des primitiven Naturzustandes zum Goldenen Zeitalter von den Kynikern vollzogen. Ihre rigorose kulturfeindliche Haltung feiert die tierähnliche Lebensweise der Urzeit als Ideal, das die kynische Lebensweise in die Praxis überträgt (Uxkull-Gyllenband 42; Billeter 24f; E. Weber, De Dione Chrys. Cynicorum sectatore = LeipzigStud 10 [1887] 120f). In den Briefen des Anacharsis, deren Vf. unter starkem kynischen Einfluß steht (vgl. R. Heinze: Philol 50 [1891] 466f), wird die G. als Idealform der Güterordnung ebenso für die Urzeit der Menschheit unterstellt (die Erde ist gemeinsamer Besitz der Götter; in der Urzeit war sie auch gemeinsamer Besitz der Menschen: ep. 9, 9), wie sie für die Skythen behauptet wird (ebd. 44f; vgl. F. H. Reuters, Die Briefe des Anacharsis [1963] 25. 33; s. u. Sp. 11f). Maximos v. Tyros zieht eine direkte Parallele zwischen der kynischen Lebensart u. dem Primitivismus des Goldenen Zeitalters (or. 36, 1f). Für diese primitive Phase wird das Fehlen des Privateigentums selbstverständlich vorausgesetzt, weshalb das Leben der Urmenschen ohne Krieg u. Kampf in friedlichem Nebeneinander verlief. Dieser Idealisierung der Urzeit entspricht die wahrscheinlich schon auf Antisthenes zurückgehende negative Bewertung des Prometheus (vgl. etwa Dio Chrys. or. 6, 22f; K. v. Fritz, Quellenunters. zu Leben u. Philosophie des Diogenes v. Sinope [1926] 78). Daß die Privateigentumsordnung Gegenstand der kynischen Kulturkritik war, ist auch sonst vielfach bezeugt (vgl. Athen. dipnos. 6, 159C; Philod. Stoic. col. XIV [W. Crönert, Kolotes u. Menedemos (1906) 61]; Diog. Cyn. ep. 10 [EpGr 238]; Diog. L. 6, 72). Eine auf Papyros erhaltene Diatribe verweist auf das beispielhafte Verhalten der Tiere, deren Besitzlosigkeit Frieden u. Eintracht herbeiführe, während das Streben nach Geld u. Besitz den Menschen dazu bringe, sogar seine Artgenossen zu töten (PGen. inv. 271 col. 13, 15/14, 12 [hrsg. v. V. Martin: MusHelv 16, 1 (1959) 102/4]). So gewährt Besitzlosigkeit den Tieren ein weit friedvolleres Leben als es Menschen je erreichen können (Dio Chrys. or. 10, 16; vgl. 40, 39/41; H. Fuchs, Augustin u. der antike Friedensgedanke[2] [1965] 107/11). Diese Ansicht deckt sich mit dem Grundtenor der kynischen Philosophie, ihrer bekannt negativen Einstellung zu der bestehenden Staats- u. Gesellschaftsordnung u. dem Postulat der Rückkehr zum Naturzustand, das als konsequente Folgerung der zur höchsten Tugend erhobenen Bedürfnislosigkeit nur das, was die Natur unabweislich verlangt, für erstrebenswert hält, alles dagegen, was menschliche Meinung u. Wertung für begehrenswert ansieht, verachtet (vgl. Edelstein 60/2). – Die Stoa mußte sich durch ihr Ideal der naturgemäßen Lebensführung zur Idealisierung der Urzeit, die mit dem kulturellen Fortschritt der moralischen Dekadenz verfiel, ebenfalls in ganz besonderer Weise veranlaßt sehen (vgl. K. Praechter, Hierokles [1910] 39_2). Inwieweit diese Vorstellung schon in der alten Stoa vorgeprägt war, entzieht sich unserer genauen Kenntnis. Arats Bearbeitung des hesiodeischen Weltaltermythos (phaen. 96/136) wird man nicht als Zeugnis für die altstoische Auffassung werten können (U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Hellenist. Dichtung in der Zeit des Kalimachos 2 [1924] 265/

70; Pohlenz 2, 86; Edelstein 137f; anders G. Pasquali, Das Proömium des Arat: ΧΑΡΙΤΕΣ, Festschr. F. Leo [1911] 118f); andererseits scheint der Idealstaat Zenons ‚von der Idee des Naturzustandes eingegeben' (v. Pöhlmann 1, 89; s. u. Sp. 17f). Für uns ist die genaue Ausbildung dieser Vorstellung innerhalb der Stoa mit dem Namen des Poseidonios verbunden. Aus dem kritischen Referat Senecas (ep. 90) ist ersichtlich, daß trotz der unterschiedlichen Ausgangspunkte (Poseidonios läßt bekanntlich dem von den Philosophen begründeten Goldenen Zeitalter eine Phase der Rohheit u. des Primitivismus vorausgehen, wogegen Seneca, für den diese bedingte Anerkennung kulturellen Fortschritts in Konflikt mit dem Ideal der Natürlichkeit steht, heftig polemisiert; dazu G. Pfliggersdorfer, Stud. zu Poseidonios = SbWien 232, 5 [1957] 85/99; Gatz 157/60 mit Lit.) sowohl nach Poseidonios als auch nach Senecas eigener Auffassung das Leben im Goldenen Zeitalter sich durch ein ungebrochenes Gefühl der Zusammengehörigkeit u. der Gemeinschaft auszeichnet, deren sichtbarster Ausdruck die G. darstellt. Erst die gemeinschaftzerstörende *Habsucht läßt das Privateigentum entstehen u. führt damit den sozialen Unfrieden herauf (quod [scil. inter homines consortium] aliquamdiu inviolatum mansit, antequam societatem avaritia distraxit: Sen. ep. 90, 3f; vgl. ebd. 36/41; dazu S. Blankert, Seneca [ep. 90] over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron, Diss. Utrecht [Amsterdam 1941] 73f. 117f; K. Reinhardt, Poseidonios [1921] 9. 392/401; J. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften [1921] 88/108. 164f). Hier ist deutlich das stoische Gemeinschaftsideal (s. u. Sp. 16) in das Goldene Zeitalter zurückprojiziert u. der Urzustand zu einem Wunschbild geworden, das der entarteten ‚unnatürlichen' Lebensform der Gegenwart als Spiegel vorgehalten wird. – In der Schule Epikurs tritt diese Vorstellung weniger deutlich zutage. Das von E. Norden (Beitr. zur Gesch. der griech. Philosophie = JbPhilolPädagog-Suppl. 19 [1893] 411/25) für epikureisch gehaltene Hesiodscholion des Tzetzes, nach dem die anfängliche Menschheit durch gegenseitige Freundschaft u. die gemeinsame Nutzung der von der Natur bereitgestellten Güter (Früchte u. Gemüse) ausgezeichnet ist, kann nicht mehr vorbehaltlos als Quelle epikureischer Kulturentstehungslehre angesprochen werden (bestritten wurde Nordens These von W. Spoerri, Über die Quellen der Kulturentstehungslehre des Tzetzes: MusHelv 14 [1957] 183/8; vgl. E. Reitzenstein, Theophrast bei Epikur u. Lukrez [1924] 73/5). Aber auch die Schilderung der kulturellen Entwicklung Lucret. 5, 925/1457 ist wesentlich geprägt von dem Nebeneinander kultureller Aszendenz u. moralischer Deszendenz. Neben die konsequente Durchführung des Kulturfortschritts, der an sich bejaht wird, tritt eine Betrachtungsweise, die aus der Sicht der Entartung der Gegenwart die urzuständliche Mangelphase in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der epikureischen Ethik u. gewiß auf Epikur selbst zurückgehend (vgl. Uxkull-Gyllenband 33) positiv im Sinne des Ideals der Genügsamkeit u. der Eindämmung der Bedürfnisse bewertet (vgl. Lucret. 2, 14/39; ferner Gatz 151; A. Ernout/L. Robin, Lucrèce De rerum natura. Comm. exégét. et crit. 3[2] [Paris 1962] 126/9. 182f). Die Entstehung des Besitzes wird in dieser Schilderung einer bestimmten Stufe der Kulturentwicklung zugewiesen, u. zwar als eine kulturelle Errungenschaft, die zunächst durchaus positiv gewertet ist, insofern sich die Verteilung des Besitzes an den körperlichen u. geistigen Vorzügen der Einzelpersönlichkeit orientiert (pro facie cuiusque et viribus ingenioque: Lucret. 5, 1111) u. von herausragenden Führern der Gemeinschaft vorgenommen wird (ingenio qui praestabant et corde vigebant; ebd. 5, 1107). Erst die spätere Entwicklung, in der der Besitz zum Maßstab der sozialen Geltung wird u. somit das ursprüngliche, noch nach natürlichen Prinzipien gestaltete Verhältnis umkehrt, zeitigt verhängnisvolle Folgen, die über das Streben nach Reichtum, Ruhm u. politischer Macht in die Anarchie führen (vgl. ebd. 5, 232/4; ferner K. Westphalen, Die Kulturentstehungslehre des Lukrez, Diss. München [1957] 75/8 u. ö.; Joos 92f; R. Müller, Die epikureische Gesellschaftstheorie [1972] 68f). Allerdings geht Lukrez nicht so weit, die primitive Urzeit als Goldenes Zeitalter zu glorifizieren. – Auf dem Hintergrund der vor allem also in der Stoa u. in der kynischen Philosophie vollzogenen Umdeutung des Goldenen Zeitalters im Sinne des der Gegenwart vorgehaltenen Ideals des einfachen u. naturgemäßen Lebens sind die meisten Äußerungen über das Goldene Zeitalter in der röm. Dichtung zu betrachten (vgl. Gatz 161/5). Die G. wird dabei als ein Idealzustand angesehen, der der Genügsam-

keit u. Zufriedenheit der anfänglichen Menschheit entspricht, so daß die Privateigentumsordnung, deren ungerechte u. unsoziale Auswirkungen jedem vor Augen waren, als die Konsequenz der Gewinnsucht u. des Besitzstrebens erscheint (amor successit habendi: Verg. Aen. 8, 327; vgl. Verg. georg. 1, 126f; Tibull. 1, 3, 35/50 mit 2, 3, 67/74; Ovid. am. 3, 8, 35/56; met. 1, 89/150, bes. 135f: communemque prius, ceu lumina solis et auras, / cautus humum longo signavit limite mensor; Sen. Phaedr. 525/9. 540; Octavia 403/6; Iuvenal. 6, 1/24; German. Arat. 119; Avien. Arat. 300; vgl. v. Pöhlmann 2, 456/61; Gatz 65/79; s. u. Sp. 32). – Ganz in diesem Sinne schildert der Historiker der augusteischen Zeit Pompeius Trogus (nach Iust./Trog. 43, 1, 3) die italische Urgeschichte: Die Urbevölkerung der Aboriginer besaßen unter der gerechten Herrschaft des ‚rex Saturnus' keine Sklaven u. kein Privateigentum, sondern alle hatten alles gemeinsam u. ungeteilt (omnia communia et indivisa omnibus fuerint, veluti unum cunctis patrimonium esset; vgl. Verg. ecl. 2, 532/40; Aen. 7, 202f; s. o. Sp. 5). – Der heidn. Antike scheint es allerdings fremd, die Utopie in die Zukunft zu verlegen (Aristophanes' Ekklesiazusen sind hier die einzige Ausnahme); erst unter dem Einfluß der oriental.-jüd. Apokalyptik (s. u. Sp. 25f) verkündet Verg. ecl. 4 den Anbruch eines neuen Goldenen Zeitalters (vgl. Hengel 14). Unter den traditionellen Motiven, die diese kommende Epoche auszeichnen, fehlt auch die G. nicht: omnis feret omnia tellus (ecl. 4, 39). Im Gefolge Vergils wird die Verkündigung des neuen saeculum Element der Herrscherpanegyrik (vgl. Verg. Aen. 1, 291/6; 6, 791/4; Lucan. 1, 33/7, bes. 60/2; Sen. apocol. 4, 1, 8/32; clem. 2, 1, 3f; Calp. ecl. 1, 33/94; 4, 6f; 7, 73/84; Tac. Agr. 3, 1; Plin. ep. 10, 58, 7; vgl. W. Schmid, Panegyrik u. Bukolik in der neronischen Epoche: BonnJbb 153 [1953] 63/96). Von G. ist freilich hier explizit nicht mehr die Rede. Erst bei Claudian steht sie wieder im Vordergrund der Topoi des Goldenen Zeitalters (in Rufin. 1, 380f; vgl. Hahn 1357; Strasburger 98f).

b. *Idealisierung der Naturvölker.* Dem Mythos vom Goldenen Zeitalter (als einer Wunschzeit) entspricht in vieler Hinsicht die Idealisierung der Naturvölker bzw. der Völker weit entfernt liegender Gebiete. Auch hier sind die gerühmten idealen Zustände zum großen Teil Spiegelbild verbreiteter sozialer Wunschvorstellungen, die in die romantische Verherrlichung jener Völker eingegangen sind (für die Anfänge vgl. H. Schwabl, Das Bild der fremden Welt bei den Griechen: EntrFondHardt 8 [1961] 1/24, bes. 13f; ferner Trüdinger 133/46; Gatz 189/200). In dem Katalog der Vorzüge jener Völker nimmt die G. eine zentrale Stellung ein. Sie geht mit moralischer Vollkommenheit, insbesondere den Tugenden der Gerechtigkeit u. Einfachheit, Hand in Hand (zur Beurteilung der primitiven Lebensform vgl. A. Dihle, Zur hellenist. Ethnographie: EntrFondHardt 8 [1961] 217/22). Ephoros hebt die G., wohl beeinflußt vom platonischen Staatsideal (vgl. Riese 20f; v. Pöhlmann 1, 91/3; Trüdinger 140: kynisch beeinflußt), an den Skythen hervor, ein Zug, der für die Idealisierung der Skythen zum bleibenden Charakteristikum wird (Ephor. frg. 42 [FGrHist 70 F 42] = Strab. 7, 3, 9; vgl. Peripl. P. Eux. 49 [GGM 1, 413]; Nicol. Damasc. frg. 123 [FHG 3, 460]; Eustath. Il. 13, 6 [3, 426, 7 v. d. Valk]; Schol. A Il. 13, 6 [3, 395 Erbse]; Hor. carm. 3, 24, 9 [von Skythen u. Geten]; Iust./Trog. 2, 2; Anach. ep. 9, 44f; s. o. Sp. 7, vgl. Riese 18/21; W. Nestle, Der Friedensgedanke in der antiken Welt [1938] 62/5). – Caesar berichtet von den Sueben: privati ac separati agri apud eos nihil est (b. Gall. 4, 1), was ebd. 6, 22 auf alle Germanen übertragen wird (vgl. Tac. Germ. 26; s. u. Sp. 22f).

c. *Staatsphilosophie. 1. Platon.* In einer Zeit fortgesetzter politischer Machtkämpfe zwischen Oligarchen u. Demokraten entwirft Platon in seinem Hauptwerk, der Politeia, eine Verfassung, die von ihm selbst wohl kaum als wirklichkeitsferne Utopie, wie sie von uns heute gerne beurteilt wird, konzipiert war (vgl. Plat. resp. 6, 499cd; dazu H. Herter, Urathen als Idealstaat: Palingenesia 4 [1969] 130; H. Braunert, Theorie, Ideologie u. Utopie im griech.-hellenist. Staatsdenken: GeschWissUnterr 14 [1963] 150f; anders Kytzler 55; Flashar 10/3), sondern als Grundlage u. Wegweiser für eine Neuorientierung des praktischen Staatslebens. Aus der heillosen politischen Zerrissenheit glaubte er, nur durch eine völlige Neuordnung der Gesellschaft u. die Einsetzung einer Staatsgewalt, die dem Zugriff der Parteien u. ihrer Sonderinteressen entzogen ist, einen Ausweg schaffen zu können. In dem von ihm entworfenen Idealstaat, in dem die berechtigten Wünsche aller Befriedigung finden sollen (vgl.

resp. 4, 420bc), wird daher von den Organen des Staates, den Regenten u. Wächtern, die völlige Unterordnung ihrer Eigeninteressen unter das Wohl des Gemeinwesens verlangt. Alle Quellen möglicher Selbstsucht müssen daher zum Versiegen gebracht werden. Mit der Aufhebung des Privateigentums u. der Untersagung jeder Erwerbstätigkeit für die beiden ersten Stände (neben der Forderung des Verzichts auf Ehe u. Familie) hofft Platon, eine derart über das Privatinteresse u. jeden wirtschaftlichen Egoismus erhabene Staatsleitung etablieren zu können. Im einzelnen führt er aus, daß die Angehörigen dieser beiden Stände wie ‚im Felde Stehende' zusammenleben, gemeinsame Speisungen besuchen u. allen zugängliche Wohnungen haben sollen, wobei ihnen der notwendige Lebensunterhalt insgesamt u. zwar so, daß weder etwas mangelt noch etwas übrig bleibt, vom dritten Stand als Lohn für ihren Schutz gewährt wird (ebd. 3, 416d/17b). Diese Form des Zusammenlebens garantiert ihm in höchstem Maße die Eintracht u. die organische Einheit des Staates, da ‚mit der Aufhebung des Besitzes auch die auf der Unterscheidung von mein u. dein beruhenden Interessendivergenzen beseitigt sind' (vgl. Überweg/Praechter 1, 276; resp. 5, 464b/e; vgl. leg. 5, 739cd). Für den dritten Stand, die Bauern u. Handwerker, bleibt dagegen der Besitz von Privateigentum erlaubt, ebenso wie die Einrichtung der Familie u. des privaten Haushalts für sie bestehen bleibt. – In der Schilderung Urathens im Critias (110cd; vgl. Tim. 18b) stellt uns Platon diesen Idealstaat mit Durchführung der Güter- u. Frauengemeinschaft vor Augen, den er im Anschluß an den o. geschilderten populären Mythos vom Goldenen Zeitalter in die Frühzeit der Menschheit projiziert, u. gibt so zugleich den Anstoß zu den ‚utopischen Staatsromanen' (vgl. Rohde 210/5; s. u. Sp. 21). – In seiner Spätphase hat Platon selbst, nach dem mißglückten Versuch der Verwirklichung seiner Ideen in Sizilien (vgl. H. Breitenbach, Platon u. Dion [1960]; H. Berve, Dion = AbhMainz 1956 nr. 10; K. v. Fritz, Platon in Sizilien u. das Problem der Philosophenherrschaft [1968]; J. Sprute, Dions syrakusanische Politik u. die politischen Ideale Platons: Hermes 100 [1972] 294/313), die G. des ‚ersten Staates', da ‚sie etwas Größeres darstelle, als es dem jetzigen Geschlechte, der jetzigen Erziehung u. Ausbildung entspricht' (leg. 5, 740a), als undurchführbar aufgegeben. Nur Götter u. Göttersöhne könnten die Güter-, Frauen- u. Kindergemeinschaft vertragen (ebd. 739d). Nichtsdestoweniger bleibt die Verfassung der Politeia das ewig gültige Paradigma (vgl. ebd. 739a/e), das Platon nun ‚effektiver den Bedürfnissen der Wirklichkeit zu nähern' sucht (H. Herter, Platons Staatsideal in zweierlei Gestalt: Der Mensch u. die Künste, Festschr. H. Lützeler [1962] 177/95). Die G. wird durch eine Eigentumsordnung ersetzt, die nach spartanischem Muster die Gleichheit des Grundbesitzes, den jeder Bürger, der durch Los einen Anteil erhält, als etwas dem Gesamtstaat Gehöriges anzusehen hat u. als unveräußerlich betrachten soll (leg. 5, 740a), u. die ein unüberschreitbares Maß an beweglichem Eigentum festsetzt (ebd. 745a; vgl. 11, 923a), um der Gefahr, die von der Armut ebenso wie von übermäßigem Reichtum her droht, vorzubeugen. Soziale Spannungen werden durch die Begrenzung des Vermögens ausgeschaltet. – Die platonische G. hat ihre Begründung in dem Bestreben, die Staatsleitung durch das Fernhalten von jeden möglichen Sonderinteressen ganz in den Dienst des Staates zu stellen. Sie ist dadurch von den kommunistischen Tendenzen des attischen Demos, die Aristophanes in den Ekklesiazusen persifliert, deutlich unterschieden. Auch von daher scheint eine direkte Bezugnahme des Aristophanes auf das platonische Staatsideal, wie sie vielfach angenommen wurde, wenig wahrscheinlich (s. o. Sp. 6). – Von einer Wiederbelebung der platonischen Staatsutopie u. dem Plan, sie in die Praxis umzusetzen, berichtet Porph. vit. Plot. 12. Plotin habe erwogen, mit Unterstützung des ihm gewogenen Kaisers Gallienus u. seiner Gattin eine zerstörte kampanische Stadt wieder neu zu gründen u. in ihr das platonische Staatsideal zu verwirklichen. Die Stadt sollte vom Kaiser mit dem umliegenden Land ausgestattet werden, nach den platonischen Gesetzen regiert u. den Namen Platonopolis erhalten. Plotin selbst u. seine Freunde sollten in ihr ihren Wohnsitz nehmen. Der Plan scheiterte nach den Angaben des Porphyrios an der Mißgunst der Umgebung des Kaisers (vgl. Kytzler 49; R. Harder, Plotins Schriften 5c [1958] 102/4 mit weiterer Lit.).

2. *Aristoteles.* Aristoteles' sicheres Gespür für die realen Bedingungen des Staatslebens hält die G. für nicht praktikabel. Ihre Einführung würde zu den größten Schwierigkei-

ten führen; denn Zusammenleben u. Gemeinschaft in allen menschlichen Dingen ist schwer, ganz besonders aber in diesen (pol. 2, 1263a 15. 21). Unter der Reihe von Einwänden, die Aristoteles gegen die G. erhebt, verdient wohl am ehesten Beachtung, daß die natürliche Liebe des Menschen zu sich selbst das Streben nach persönlichem Eigentum einschließt. Die Abschaffung des Eigentums würde daher den Menschen der ,unsäglichen Freude' am eigenen Besitz berauben u. ihm ferner das Vergnügen nehmen, anderen aus seinem Besitz zu schenken (ebd. 1263a 40/65). Wie ferner die von Platon proklamierte Frauengemeinschaft die Möglichkeit der Verwirklichung der σωφροσύνη, der Beherrschung, in sexueller Hinsicht nimmt, so enthebt die G. den Menschen der Möglichkeit, die Tugend der Freigebigkeit (ἐλευθεριότης) zu üben (ebd. 1263b 5/14; vgl. Bolkestein 147). Er würde schließlich so vieler Güter verlustig gehen, daß das Leben für ihn unerträglich wird (pol. 1263b 29. 1269a 34f). Damit ist der Grund gelegt für die Ableitung des Rechts auf Eigentum aus der menschlichen Natur. Daneben werden eine Reihe aus der Erfahrung abstrahierte Einwände geltend gemacht: Bei gemeinsamem Besitz würden zwar alle in den Genuß aller Güter kommen, aber ohne daß jeder einzelne sich verantwortlich fühlte; denn was sehr vielen gehört, findet die geringste Sorgfalt, weil jeder sich um sein Eigentum zwar kümmert, aber um das Gemeingut weniger oder nur soweit es ihn angeht. Das übrige wird vernachlässigt, weil man denkt, es gehöre einem anderen (ebd. 1261b 33/8). Deshalb wird man größere Fortschritte erzielen, wenn jeder sich um sein Eigentum bemüht (1263a 28). Zudem setzt der gemeinsame Besitz gleiche Beteiligung an Genuß u. Arbeit voraus, da ein ungleiches Verhältnis in dieser Hinsicht Ursache von Spannungen wäre (1263a 11). – Trotz dieses unbedingten Festhaltens an der Individualwirtschaft u. Privateigentumsordnung wendet sich Aristoteles gegen ein uneingeschränktes Verfügungsrecht über den Besitz u. fordert dessen Unterordnung unter das Gesamtinteresse. So soll eine Verbindung aus beiden, der jetzt allgemein üblichen Privateigentumsordnung u. der G., angestrebt werden: Besitz u. Ertrag sollen privat bleiben, aber durch die Benutzung gemeinsam werden (1263a 38; vgl. 1263a 26f; 1329b 41f). Nach dem Sprichwort: ,Den Freunden ist alles gemeinsam', soll die Tugend die Nutznießung der Dinge regeln, wie es ja jetzt schon in einzelnen Staaten der Fall sei (1263a 29/37; 1320b 9). Allerdings darf man die Bürger zur Verwirklichung dieses Ideals nicht durch Gesetz zwingen, sondern durch Erziehung, Bildung, Gewöhnung u. Gebräuche sind sie dazu anzuhalten (1263b 36/40; vgl. v. Pöhlmann 2, 245/7; W. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles 1 [1870] 183/91; G. Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles [1973] 243/51).

3. Stoa. Die Stoa hat wohl unter allen philosophischen Strömungen der Antike auf dem Gebiet der Soziallehre den fruchtbarsten Beitrag geleistet. Auf ihrer entschiedenen Betonung der Zusammengehörigkeit u. *Gleichheit aller Menschen fußt der Großteil dessen, was in hellenist.-röm. Zeit an sozialethischen Ideen hervorgebracht wurde; sie lieferte auch den christl. Autoren, spätestens seit Clemens v. Alex., in hohem Maße die theoretische Begründung sozialer Normen. Zwar galt das Interesse der stoischen Philosophie, wie das der hellenist. Philosophie überhaupt, primär der sittlichen Vervollkommnung u. der Eudämonie der Einzelpersönlichkeit, die in ihrer Vollendung sich selbst genügt u. den Nächsten nicht braucht, aber mit diesem individualistischen Ideal der autarken Persönlichkeit des Weisen verbindet sich nicht ohne innere Spannungen (vgl. etwa Sen. ep. 9; Cic. Lael. 29f) eine Gemeinschaftsidee, die das individuelle Leben der Gemeinschaft ein- u. unterordnet. Nach der übereinstimmenden Überzeugung aller Stoiker sind die Menschen durch einen natürlichen Geselligkeitstrieb auf die Gemeinschaft hin angelegt u. aufgrund der Teilhabe an dem einen, den gesamten Kosmos durchwaltenden Logos zu einer Einheit verbunden (vgl. SVF 3 nr. 340/8. 370; Diog. L. 7, 123; Philo quaest. in Gen. 2, 60 [1, 117 Marcus]; Cic. fin. 3, 62/6; off. 1, 12. 50; leg. 1, 28/33; Sen. benef. 7, 1, 7; ep. 48, 2; 95, 52; ira 2, 31, 7f; Epict. diss. 3, 13, 5; 4, 5, 9; 1, 23, 1; 2, 20, 6; Marc. Aurel. seips. 12, 20; 3, 4; 4, 4; 7, 13; 9, 9. 23; 2, 1 u. ö.; Hierocl. elem. eth. col. 11, 14/21 [mit H. v. Armin, Hierokles ethische Elementarlehre (1906) XXXIVf] bei Joh. Stob. 27, 23 [4, 671, 7/672, 2 W./H.]; Überweg/Praechter 430; K. Praechter: Hermes 51 [1916] 518/20; Pohlenz 1, 131/41; Elorduy 135/206; Zeller 3, 1, 292/300; v. Pöhlmann 2, 269/74; Dyroff 226/31; Bolkestein 310f). Des öfteren wird daher in offenem Widerspruch zum Autarkiegedanken die Notwendigkeit der menschlichen Gemeinschaft zur Erlangung individuellen Glückes hervorgehoben (vgl. etwa Sen. ep. 48, 2: nec potest quisquam beate degere, qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit; alteri vivas oportet, si vis tibi vivere) u. der Zusammenfall des allgemeinen u. individuellen Wohles bzw. der Vorrang des Gemeinwohls betont (vgl. Cic. off. 3, 26. 30. 52; Sen. ep. 66, 10; vit. beat. 20, 3f; clem. 1, 3, 2; benef. 7, 1, 7; Marc. Aurel. seips. 4, 12; 6, 44f; Pohlenz 1, 242; J. Gaudemet, Utilitas publica: RevHistDroitFrançÉtr 75 [1951] 467/72; Th. Mayer-Maly, Gemeinwohl u. Naturrecht bei Cicero: K. Büchner [Hrsg.], Das neue Cicerobild = WdF 27 [1971] 378f). Wenn es aber trotz dieses ausgeprägten Gemeinschaftsbewußtseins nicht zu direkten sozialpolitischen Folgerungen kam, so hat das neben dem Kosmopolitismus in dem individualistischen Autarkieideal mit seiner einseitigen Ausrichtung auf die Geistnatur des Menschen seinen Grund. Dieses Ideal führt zur Überzeugung von der prinzipiellen Indifferenz aller äußeren Verhältnisse, die in Verbindung mit dem bekannten stoischen Determinismus wohl eher dazu neigte, gegebene soziale u. politische Verhältnisse hinzunehmen, als reformerisch auf sie einzuwirken (vgl. F. Wehrli: Gnomon 38 [1966] 641). Die Wertung des Reichtums als προηγμένον erhält dabei kaum Gewicht. Nur von zwei Stoikern ist bekannt, daß sie im Sinne des stoischen Gleichheits- u. Gemeinschaftsideals die Politik zu beeinflussen suchten: von Sphairos v. Borysthenes, der die spartanische Reformbewegung des Kleomenes unterstützte, u. von Blossius v. Cumae, dem Berater des Tib. Gracchus (W. Tarn/G. T. Griffith, Die Kultur der hellenist. Welt[3] [1966] 145f. 148; M. Pohlenz, Antikes Führertum [1934] 144). Dennoch geht die stoische Staatslehre davon aus, daß ein der Natur bzw. dem Logos gemäßes Leben zu einem friedlichen u. harmonischen Zusammenleben aller Menschen führen würde, dank der Teilhabe eines jeden an dem einen gemeinsamen göttlichen Logos. Zenons ,Politeia', das lassen die knappen Reste noch erkennen, stellt ein solches Gemeinschaftsideal auf, wonach die Menschen in einer unverdorbenen u. der Natur verbundenen Weise ohne privates Eigentum, ohne Ehe u. ohne die Trennung in Einzelstaaten in einträchtiger Gemeinschaft wie eine Herde nach einem gemeinsamen Gesetz zusammenleben (SVF 1 nr. 262; vgl. dazu J. Kargl, Die Lehre der Stoiker vom Staat, Diss. Erlangen [1913] 17/21; H. C. Baldry, Zeno's ideal state: JournHellStud 79 [1959] 3/15; zuletzt J. Janda, Einige ethisch-soziale Probleme in der Philosophie des Zenon v. Kition: Soziale Probleme im Hellenismus u. im röm. Reich [Praha 1973] 97/116; Wehrli aO. 642/4; im einzelnen wohl zu weit gehend H. u. M. Simon, Die alte Stoa u. ihr Naturbegriff [1956] 74/84). Diesem Vernunftstaat, in dem die Individualität im gemeinsamen Logos gleichsam aufgehoben ist, entspricht die ebenfalls empirisch nicht faßbare Idealgemeinschaft der Weisen; sie sind in *Freundschaft einander verbunden (Cic. nat. deor. 1, 121; SVF 3 nr. 628. 630/3. 635) u. haben alle Güter gemeinsam (SVF 3 nr. 625f; wie diese G. unter Freunden zu verstehen ist, diskutiert Sen. benef. 7, 12; vgl. E. Bréhier, Chrysippe [Paris 1951] 269). Es widerspricht dem nicht, wenn Chrysipp vom Erwerb des Weisen spricht (Plut. repugn. Stoic. 30, 1047F [= SVF 3 nr. 693]), da selbstverständlich, solange die Idealgemeinschaft nicht verwirklicht ist, andere Bedingungen auch für ihn gelten (vgl. A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa [1892] 363_4). – Aber auch aus diesem Gesellschaftsideal, in dem das individuelle Leben durch den gemeinsamen Logos zu sozialem Leben verschmilzt u. in dem der eigentumslose Zustand bzw. die gemeinsame Nutzung der von der Natur hervorgebrachten Güter als Folge dieser ideellen Einheit erscheint, wird die naheliegende Folgerung der G. auch für die politische Praxis nicht gezogen. – Chrysipps Stellungnahme ist bekannt aus Cic. fin. 3, 67. Er scheint bestrebt, gegenüber der starken Betonung der Verbundenheit des Menschengeschlechtes untereinander u. der daraus resultierenden Verpflichtung zu gegenseitiger Hilfsbereitschaft (u. zur Wahrung der Gerechtigkeit) das Institut des Privateigentums zu verteidigen. In dem einprägsamen Vergleich der Welt mit einem Theatergebäude, das als Ganzes zwar allen Theaterbesuchern gemeinsam ist, in dem aber jeder Anrecht auf den von ihm besetzten Platz hat, wird die Privateigentumsordnung als mit der δικαιοσύνη, der sozialen Tugend, nicht in Widerspruch stehend hingestellt (in urbe mundove communi non adversatur ius, quo minus suum quidque cuiusque sit; vgl. Sen. benef. 7, 12; M. Wacht, Privateigentum bei Cicero u. Ambrosius: JbAC 25 [1982] 47f; s.u. Sp. 37).

Panaitios beschreitet andere Wege. Zwar wird von ihm, wie wohl kaum von einem Stoiker vorher, die naturgewiesene Bezogenheit des Menschen auf die Gemeinschaft hin betont, aber eingreifender wirkt die Umgestaltung der altstoischen Anthropologie. Wirklichkeitsnäher als diese mildert er die Gleichsetzung des menschlichen Wesens mit seiner ratio im Sinne der Akademie u. des Peripatos, ebenso wie er, auch hier näher an der Realität, die menschliche Gemeinschaft nicht mehr in der Kosmopolis sieht, sondern im konkreten Einzelstaat, der folglich auch Bezugspunkt des sittlichen Handelns wird. Dadurch treten die äußeren Verhältnisse aus ihrer Indifferenz für den Menschen heraus (vgl. Wacht 84). Nach Cic. off. 1, 20f ist die Privateigentumsordnung eine zwar nicht von Natur gegebene, sondern geschichtlich gewordene Institution (sunt autem privata nulla natura, sed aut vetere occupatione etc.; dazu Flückiger 230f), die letztlich in den Grundtrieben der menschlichen Natur, dem Selbsterhaltungstrieb bzw. der Selbstliebe des Menschen, u. den spezifischen Bedürfnissen u. Möglichkeiten seiner Vernunftnatur grundgelegt ist (Cic. off. 1, 11/3. 17. 24; vgl. 3, 22f). Da der Mensch ein geselliges Wesen ist, gehört Eigentum zur natürlichen Rechtsordnung der Gesellschaft u. ist als solche unantastbar. Die iustitia gebietet, sie zu respektieren (ebd. 1, 21). Ihre Verletzung ist Bruch des Naturrechts (3, 27), grober Verstoß gegen das ,ius humanae societatis' (1, 21; 3, 21/4), ihre Bewahrung erste Pflicht des Staatsmannes, da im Verlangen nach Schutz des Eigentums (neben dem natürlichen Geselligkeitstrieb) das Hauptmotiv der Staatengründung liegt (2, 73. 78. 85). Ehrlicher Eigentumserwerb steht daher keineswegs im Gegensatz zur Natur (3, 22), sondern bietet über die Beschaffung der lebensnotwendigen Dinge hinaus die Voraussetzung für eine zivilisierte Lebensart (1, 12; vgl. 1, 17) sowie für die mit der Gerechtigkeit verbundene soziale Tugend der beneficentia bzw. liberalitas (1, 20. 25). Denn da die Gemeinschaft im Interesse der Selbsterhaltung liegt u. das wohlverstandene Eigeninteresse mit dem Nutzen der Gemeinschaft zusammenfällt (3, 26), ist mit der Gerechtigkeit zugleich eine soziale Haltung gefordert, die unserer natürlichen Veranlagung gemäß (nihil est naturae hominis accomodatius: 1, 42) ,positiv zum Wohle des Ganzen mitarbeitet u. als freiwillige Hilfsbereitschaft mit der Person wie mit dem Vermögen den Mitbürgern dient' (1, 22. 29. 31 u. ö.; Pohlenz 1, 202). Das Eigentum erhält so die Funktion des Mittels, χορηγία (Diog. L. 7, 128; vgl. Wacht 84), u. dient wie die soziale Verhaltensweise selbst dem Zweck individueller Vervollkommnung (vgl. Schmekel aO. 371). Panaitios vertritt damit in der Eigentumsfrage offensichtlich einen Aristoteles angenäherten Standpunkt: beide leiten das Recht auf Eigentum aus der Natur des Menschen her u. fordern seine Nutzung, unserer natürlichen Hinordnung auf die Gemeinschaft entsprechend, durch freiwillige Mitteilung (zu Poseidonios vgl. o. Sp. 9). – Cicero, dem wir ja die Stellungnahme des Panaitios in dieser Frage verdanken, folgt in der Eigentumsfrage dessen Standpunkt mit einer, wie es scheint, starken Hervorhebung des Eigentumsrechts u. der Unverletzlichkeit des Eigentums. Die platonische G. stößt bei ihm auf entschiedene Ablehnung. Sie stelle ein Unrecht dar (iniustum), insofern sie dem schade, der durch seinen Fleiß mehr besitze, u. dem nütze, der durch sein eigenes Verschulden weniger habe (rep. 4, 5 = Lact. epit. 33 [38], 1/5; s. u. Sp. 30). – Seneca ist wie in der Anthropologie so auch in der Begründung des Privateigentumsrechts Panaitios nicht gefolgt. Selbst in De vita beata, wo er seinen Reichtum gegen den Vorwurf der Diskrepanz zwischen Leben u. Lehre zu verteidigen sich gezwungen sieht, rechtfertigt er diesen im Rahmen der altstoischen Güterlehre als προηγμένον, das man seinem Gegenteil vernünftigerweise vorziehen werde. Zwar wird zugestanden, daß der Reichtum größere Möglichkeiten zur Entfaltung der geistigen Anlagen (vit. beat. 22, 1) u. zur Ausübung der Tugend biete (ebd. 21, 4), aber seine prinzipielle Indifferenz soll dadurch nicht aufgehoben sein. Andererseits führt vor allem die Betonung der stoischen Humanitätsidee zu Konsequenzen, die die G. als Ideal erscheinen lassen. In ep. 95, 52f wird in eindrucksvollen Bildern die naturgegebene Zusammengehörigkeit u. Verwandtschaft aller Menschen hervorgehoben (membra sumus corporis magni. natura nos cognatos edidit ... haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit; ebd. 53: societas nostra lapidum fornicationi simillima est etc.; vgl. ferner clem. 1, 3, 2; benef. 7, 1, 7; ira 1, 5f; Pohlenz 1, 316f; R. Rieks, Homo, humanus, humanitas [1967] 115/37). Aus dieser umfassenden Menschheitsidee ergibt sich nicht nur die Forderung, daß dem Mitmenschen jede Hilfe u. Unterstützung zuteil werden muß (ep. 95, 51), sondern darüber hinaus wird folgerichtig aus diesem Gedanken, der dem Anspruch des Nächsten die gleiche Berechtigung einräumt wie dem eigenen, der Appell zur G. abgeleitet: habeamus in commune; in commune nati sumus (ebd. 95, 53). Der Weise kommt dieser Forderung der humanitas nach: ut homo homini ex communi dabit (clem. 2, 6, 2; ep. 73, 7; s. o. Sp. 18). Privateigentum gibt es daher im eigentlichen Sinne nicht, wie die Rechtsexperten bezeugen: kein öffentliches Gut kann in Privateigentum übergehen, vielmehr ist das, was man besitzt, was man sein eigen nennt, ein öffentliches Gut u. zwar ein Gut des gesamten Menschengeschlechtes. Nicht Herr ist man über sein Gut, sondern nur Pächter (non dominus isto, sed colonus intrasti; ep. 88, 12; vgl. A. Stückelberger, Senecas 88. Brief [1965] 115; vgl. Rieks aO. 131; häufiger Gedanke der kynisch-stoischen Popularphilosophie, vgl. R. Heinze, De Horatio Bionis imitatore [1889] 28; F. Dümmler, Kl. Schriften 1 [1901] 162; so bereits Eur. Phoen. 554; zu Sen. ep. 90 s. o. Sp. 9).

4. Epikureismus. Im Kreise der Epikureer stößt die G. trotz oder vielleicht besser wegen der bekannten Hochschätzung der *Freundschaft auf Ablehnung. Epikur polemisiert nach der Nachricht des Diog. L. 10, 11 (= Epicur. frg. 543 Us.) gegen die pythagoreische Lebensform u. untersagt seinen Anhängern ausdrücklich die G., da sie ein Zeichen des Mißtrauens sei, das sich unter Freunden nicht zieme. *Epikur überbietet also sozusagen die G. der Pythagoreer durch seine Freundschaftslehre.

d. Staatsromane. Der Dichterphilosoph Platon hat durch das Vorhaben, seinen Idealstaat nicht nur im Zustand der Ruhe, sondern gewissermaßen auch in Bewegung, in Krieg u. Verhandlungen mit anderen Staaten zu zeigen (vgl. Tim. 19bc), das er im Kritias nur mehr teilweise verwirklichte, eine neue Art philosophischer Schriftstellerei ins Leben gerufen, die sog. Staatsromane. Aus der Fülle der romanhaften Literatur, die in der Folgezeit entsteht u. die dadurch charakterisiert ist, daß sie mit ethnographischen Berichten u. volkstümlichen Erzählungen über ferne Völker u. Länder die Darstellung politischer u. sozialer Idealzustände verbindet, kommen hier nur die beiden Romane des Euhemeros u. Jambulos in Betracht, da nach unserer dürftigen Kenntnis nur in diesen ausdrücklich von G. gesprochen wird (vgl. o. Sp. 11f). Sie entstehen in einer Zeit zunehmender sozialer Spannungen, die breite Schichten der Bevölkerung an den Rand des Existenzminimums brachten (vgl. Tarn/Griffith aO. 140/5).

1. Euhemeros. Euhemeros schildert (nach Diod. Sic. 5, 45 = FGrHist 63 F 3) in der Rahmenerzählung seiner ἱερὰ ἀναγραφή (,Heilige Schrift') die Verfassung der im südl. Weltmeer gelegenen Insel Panchaia, auf der eine G. u. Gemeinwirtschaft teilweise verwirklicht ist. Die gesamte Bürgerschaft ist in drei Klassen eingeteilt: Priester u. Handwerker, Bauern, Krieger u. Hirten. Die Leitung des Staatswesens liegt in den Händen der Priester. Das Acker- u. Weideland ist Gemeingut; persönliches Eigentum besitzen die Bewohner nur an Haus u. Garten. Zwar ist die Produktionsform individualwirtschaftlich organisiert, aber die Erträge der Produktion werden dem Staat zur gemeinsamen Nutzung übergeben: die Bauern liefern die Erträge ihrer Felder als Gemeingut ab. Diejenigen, deren Felder die reichste Ernte gebracht haben, erhalten eine Belohnung, um, wie vermerkt wird, die anderen zu größeren Anstrengungen aufzumuntern. In derselben Weise liefern auch die Hirten die zum Opfer bestimmten Tiere u. ihre sonstigen Erträge ab u. zwar auf das genaueste nach Zahl u. Gewicht. Die an der Spitze des Staates stehende Priesterbehörde nimmt die Erträge in Empfang u. sorgt für die gerechte Verteilung der erwirtschafteten Güter. Ihr selbst steht ein doppelter Anteil an allem zu (vgl. v. Pöhlmann 2, 293/305; ferner H. Braunert, Die hl. Insel des Euhemeros in der Diodor-Überlieferung: RhMus 108 [1965] 255/68 mit weiterer Lit.; Strasburger 99); vgl. den eingehenden Bericht von K. Thraede; Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 877/90.

2. Jambulos. Radikaler als das Gesellschaftsideal des Euhemeros ist der ,Sonnenstaat' des Jambulos, den wir ebenfalls aus dem Geschichtswerk des Diod. Sic. 2, 55/60 kennen. Jambulos zeichnet einen phantastischen, auf kommunistischer Grundlage organisierten u. nach monarchischem Prinzip aufgebauten Staat. Die Bewohner der Insel leben in Familienstämmen in Gruppen von je 400 zusammen. An der Spitze eines jeden Familienverbandes, in dem Frauen- u. Kindergemeinschaft herrscht, steht der jeweils Älteste mit

der Macht eines Königs. Das Wirtschaftssystem unterliegt strenger kommunistischer Regelung. Es besteht für alle gleiche Arbeitspflicht u. durch den regelmäßigen Wechsel der Beschäftigung gleiche Beteiligung aller an jeder Arbeit. Nur die Alten sind von dieser Arbeitspflicht ausgenommen. In gleicher Weise ist der Konsum streng kollektivistisch geregelt, so weitgehend, daß selbst die Art der Mahlzeit für jeden Tag vorgeschrieben ist. – Den Grundtenor des Romans läßt Diodor Sic. an einer Stelle seines kargen Auszugs noch einigermaßen erkennen: Die kommunistische Organisation läßt selbstsüchtige u. ehrgeizige Sonderinteressen nicht aufkommen, so daß die Menschen in dauerhaftem sozialen Frieden leben u. die Eintracht untereinander für das höchste Gut halten (Diod. Sic. 58, 1; vgl. v. Pöhlmann 2, 305/24; Rohde 241/52; Kytzler 62f; Müller 277/86).

B. Israelitisch-jüdisch. In der Sozialgesetzgebung des AT, die auf der Anerkennung der Herrschaft Gottes als des absoluten Eigentümers der irdischen Güter basiert (vgl. etwa Ps. 24 [23], 1: ‚Des Herrn ist die Erde u. was sie erfüllt'; vgl. Dtn. 10, 14; Lev. 25, 23; Christophe 18f), bleibt trotz der verschiedenen Einrichtungen, die den sozialen Ausgleich zum Ziel haben (etwa das Jobel- u. Sabbatjahr, das Zinsverbot u. a.; dazu M. S. Lurje, Stud. zur Gesch. der wirtschaftlichen u. sozialen Verhältnisse im israelit.-jüd. Reiche [1927]; Schilling 1/3; Christophe 19/21 mit weiterführender Lit.), das Privateigentumsrecht grundsätzlich unangetastet. Aber es unterliegt so starken Beschränkungen durch die erwähnten Institutionen, daß man von ‚unverkennbar kommunistischen Elementen' (Schilling 3) bzw. von einem ‚theokratischen Kommunismus' (Farner 20) gesprochen hat (vgl. Meyer 315). Allerdings wurde die G. erst bei der jüd. eschatologischen Heilsbewegung der Essener, deren Mitglieder in einer ordensartigen Gemeinschaft zusammenlebten, praktiziert. Nach den Berichten Philons (quod omn. prob. lib. 76f. 84/7; apol. pro Iud. 11, 1/18 = Eus. praep. ev. 8, 11 [GCS Eus. 8, 1, 456/7]) u. Josephus' (b. Iud. 2, 122/8; ant. Iud. 18, 20; vgl. Plin. n. h. 5, 73) lebten die Sektenmitglieder, deren Zahl mit über 4000 angegeben wird (Philo quod. omn. prob. lib. 75; Joseph. ant. Iud. 18, 20), in einer totalen Erwerbs- u. Besitzgemeinschaft (s. F. Hauck, Art. Erwerb: o. Bd. 6, 439). Ein Teil von ihnen arbeitete, wie Philon ausführt, auf dem Feld, während andere friedfertigen Künsten (συνεργατίδες εἰρήνης) nachgingen. Ihr Erwerb richtet sich nicht auf die Anhäufung von Reichtümern, sondern nur auf das Lebensnotwendige (quod omn. prob. lib. 76. 84). Josephus charakterisiert sie als καταφρονηταὶ πλούτου (b. Iud. 2, 122). Ihren täglichen Verdienst liefern sie in einen gemeinsamen Fonds (ταμεῖον) ab, aus dem dann der notwendige Aufwand der einzelnen Sektenmitglieder bestritten wird (Philo quod omn. prob. lib. 86); vgl. apol. pro Iud. 11, 4. 9f). Wer in die Gemeinde eintrat, mußte sein Vermögen beim Vorsteher abliefern, so daß völlige Gleichheit unter den Mitgliedern herrschte, keiner sich durch Armut gedemütigt fühlte noch einer sich durch Reichtum auszeichnete (Joseph. b. Iud. 2, 122; dazu Braun 1, 77/80; Klauck 52/5). – Diese Nachrichten werden zT. bestätigt u. ergänzt durch die in Qumran gefundene Gemeinderegel (1 QS); nicht erwähnt wird die G. in der Damaskusschrift (CD) u. im Habakuk-Kommentar (1 QpHab; dazu vgl. Braun 1, 35/7). Danach werden Besitz u. Einkünfte des ‚Novizen' nach dem ersten Probejahr bei dem Vermögensverwalter der Sekte hinterlegt, um bei der endgültigen Aufnahme nach dem zweiten Jahr der Anwartschaft in den Besitz der Gemeinschaft überführt zu werden (1 QS 6, 13/23). Wer mit dem Vermögen der Gemeinschaft nachlässig umging, so daß es zu Schaden kam, sollte in gleichem Wert Ersatz leisten. Wenn er dazu nicht in der Lage war, soll er sechzig Tage bestraft werden (ebd. 7, 6f; die Art der Bestrafung wird nicht angegeben; man mag an ‚zusätzliche Arbeit zum Ausgleich des verursachten Schadens' denken [vgl. A. Dupont-Sommer, Die essenischen Schriften vom Toten Meer [1960] 97_3). Dieses Gesetz wurde gelegentlich in dem Sinne gedeutet, als setze die geforderte Ersatzleistung persönliches Eigentum der Sektenmitglieder voraus (vgl. M. H. Gottstein, Anti-Essene traits in the Dead Sea scrolls: VetTest 4 [1954] 147), jedoch scheint eine Ersatzleistung auch auf anderem Wege denkbar (vgl. S. H. Siedl, Qumran [Rom 1963] 245f; Dupont-Sommer aO. 97_3 denkt bei der vorgeschriebenen Rückerstattung nur an die ‚Postulanten u. Novizen' für Weiteres vgl. D. L. Mealand, Community of Goods at Qumran: TheolZs 31 [1975] 129/39; Klauck 55/68). – Die hellenist. Vorstellung vom einfachen, aber moralisch hochwertigen Leben in der Urzeit ist auch in die Darstellung der Urgeschichte des jüd. Volkes, speziell in die Geschichte von Kain u. Abel bei Flavius Josephus eingeflossen (ant. Iud. 1, 52/4; vgl. Philo sacr. Abel. et Cain. 2): Gott hat größeres Wohlgefallen am Opfer Abels, das aus Gaben besteht, die die Natur freiwillig hergibt, als an dem, ‚was der habgierige Mensch (Kain) mit seiner Kraft hervorgebracht hatte' (Joseph. ant. Iud. 1, 54). Kain ist es auch, der die einfache Lebensweise, nach der früher die Menschen zusammenlebten, durch die Erfindung von Maß u. Gewicht veränderte u. den infolge ihrer Unwissenheit arglosen Lebenswandel der ersten Menschen u. ihre Hochherzigkeit in Verschlagenheit verkehrte. Er setzte der Flur als erster Grenzsteine, gründete Städte usw. (ebd. 1, 61f). – Die G. gilt also auch hier als die dem zwar einfachen, aber moralisch hochqualifizierten Leben in der Urzeit angemessene Güterverteilung. – Philon setzt die Goldene Zeit in die messianische Ära. Der Teilnahme an ihr werden nur für würdig erachtet, ‚die friedlichen Charakters sind u. einträchtiges Zusammenleben gern haben, bei denen Neid entweder überhaupt keine Stätte findet oder wieder rasch verfliegt, weil sie gewillt sind, ihre Güter zu allgemeinem Gebrauch u. Genuß zur Verfügung zu stellen' (praem. et poen. 87). – Auch sonst kommt Philons soziales Denken gelegentlich zu Schlußfolgerungen, die ihn in die Nähe der G. führen, ohne daß er sie freilich ausdrücklich propagiert: da die Gaben Gottes zum Nutzen der Gesamtheit bestimmt sind (κοινωφελεῖς . . . δωρεαί), ist es eine Konsequenz der ‚Nachahmung Gottes', daß ihre Empfänger sie nicht versteckt halten oder zum Schaden anderer mißbrauchen, sondern daß ‚sie sie der Öffentlichkeit zur Verfügung stellen (εἰς μέσον προσφέρειν) u. wie bei einer allgemeinen Speisung möglichst alle zu ihrem Gebrauch u. Genuß einladen' (virt. 168f; Übers. nach Colson; vgl. u. Sp. 30). Gleiches ergibt sich (nach virt. 140f) als Folge der mit stoischen Theoremen begründeten Verwandtschaft aller Menschen (vgl. spec. leg. 4, 74; gegen G. spricht eindeutig virt. 29). – Die Sammlung der Oracula Sibyllina, in der sich mit älterem Orakelgut Weissagungen jüd. u. christl. Provenienz vereinigen, prophezeit ebenfalls die Wiederkunft des Goldenen Weltalters in messianischer Zeit. Die G. gehört auch hier zu dem Repertoire der Vorzüge, die diese kommende Epoche des Menschengeschlechts auszeichnen (vgl. Orac. Sib. 2, 319/24; 8, 208/12).

C. Christlich. I. Urchristentum. Die kompromißlose Forderung der Predigt Jesu, sich von aller Anhänglichkeit an die irdischen Güter loszusagen u. nur das eine, was wirklich nottut, zu besorgen, nämlich sich auf das Kommen des Reiches Gottes vorzubereiten, hat neben dem zentralen Gebot der Nächstenliebe, nicht zuletzt auch infolge der hochgespannten Erwartung der nahe bevorstehenden Endzeit, das ökonomische u. soziale Verhalten der Urgemeinde so stark bestimmt, daß es zu einer Form des Zusammenlebens kam, die man als ‚kommunistisch' angesprochen hat. Die Apostelgeschichte berichtet an zwei Stellen, sog. Summarien (2, 44f; 4, 32/7), die Gläubigen zu Jerusalem hätten ihre Besitztümer verkauft u. den Erlös zu Füßen der Apostel gelegt; jedem, soweit er es nötig hatte, habe man davon mitgeteilt, so daß es keinen Bedürftigen unter ihnen gegeben habe. Keiner habe irgendeines seiner Besitztümer sein eigen genannt, sondern sie hätten alles gemeinsam besessen. – Es bestand also nach dieser Schilderung eine von solcher Begeisterung u. Selbstlosigkeit getragene Liebestätigkeit in der Jerusalemer Gemeinde, daß es nach Aussage der Apostelgeschichte zu einer Verwirklichung der G. gekommen ist. Wie weiter aus der Frage des Petrus an Ananias (Act. 5, 4) gefolgert werden kann, beruhte diese angebliche urchristl. G. ganz auf freiwilliger Basis u. umfaßte nicht das gesamte Vermögen der Gemeindemitglieder (vgl. 12, 12). Zudem läßt die Schilderung erkennen, daß es sich bei dieser G. allenfalls um einen ‚Kommunismus der Konsumtion' gehandelt haben kann, der ‚den privaten Erwerb als die Voraussetzung der Möglichkeit von Schenkung u. Opfer zur Bedingung hat' (Troeltsch 49). – Was die Geschichtlichkeit der hier beschriebenen Zustände betrifft, so muß man in Rechnung stellen, daß der mit griech. Literatur u. Kultur vertraute Verfasser der Apostelgeschichte das von dem Gebot der Nächstenliebe geformte Zusammenleben der ersten Christen, das man am besten begreift als Fortführung der Lebensweise u. der Lebensgemeinschaft des Jüngerkreises zu Lebzeiten Jesu (vgl. G. Stählin, Die Apostelgeschichte [1962] 80f; H.-J. Kraus, Aktualität des Urchristentums: Freispruch u. Freiheit, Festschr. W. Kreck [1973] 317), seinen griech. Lesern unter Anknüpfung an ihnen geläufige Vorstellungen

beschreibt, m. a. W. daß er eine Darstellung der Verhältnisse innerhalb der Jerusalemer Gemeinde gibt, die das sozialpolitische Ideal u. Wunschbild seiner Leser als in der urchristl. Kirche realisiert dartun sollte (vgl. Hauck 797; H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte[6] [1968] 190; F. Mussner, Art. G. in der Urgemeinde: LThK[2] 4 [1960] 1288f; E. Plümacher, Lukas als hellenist. Schriftsteller [1972] 16/8). Ebenso unabweisbar ist die Bezugnahme des Autors der Apostelgeschichte auf das ‚Ideal des atl. Pflichtenkodex': ‚es soll bei dir keinen Bedürftigen geben' (Dtn. 15, 4), das nach seiner Absicht in gleicher Weise als verwirklicht erscheinen sollte (Schilling 14; Bigelmair 84f; vgl. ferner die genannten Komm. zSt.). Das antike sozialpolitische Ideal erfüllt sich also ebenso wie die atl. Prophetie. Aufgrund dieser Bedenken, zu denen andere, wie etwa die bekannte reichtumsfeindliche Einstellung des Lukas oder die Betonung der ἀδελφότης, der Bruderschaft, einer geläufigen Charakterisierung der Kirche (vgl. H. Schlier, Ntl. Ekklesiologie: Mysterium Salutis 4, 1 [Einsiedeln 1972] 132; H. v. Soden, Art. ἀδελφός: ThWbNT 1 [1933] 144/6; K. H. Schelkle, Art. Bruder: o. Bd. 2, 336/9; Pétré 114/7), hinzutreten, wird man von einem ‚urchristl. Liebeskommunismus' (Troeltsch 49), der zur Verarmung der Jerusalemer Gemeinde geführt haben soll (vgl. Act. 11, 29; 1 Cor. 16, 1; Gal. 2, 10; 2 Cor. 8, 1/6; Utz 502), nur mit größtem Vorbehalt sprechen können. Direkte Beziehungen zur Qumransekte u. zum Essenertum kann man nicht nachweisen (Mussner aO. 1288f gesteht allenfalls für die ‚organisatorische Durchführung der G. Anregungen aus Qumran' zu; vgl. Bigelmair 83f; B. Reicke, Glauben u. Leben der Urgemeinde [1957] 86). Als gesichertes Ergebnis bleibt der asketische Verzicht auf Besitz (vgl. H. v. Campenhausen, Tradition u. Leben [1960] 122) sowie eine, wahrscheinlich unter der Aufsicht der Apostel (vgl. Act. 4, 34f), organisierte Armenpflege, die durch die beispielhafte Opferwilligkeit einiger vermögender Gemeindemitglieder ermöglicht ist (vgl. P. Gächter, Petrus u. seine Zeit [1958] 106/12; Braun 2, 76_3; H. Conzelmann, Geschichte des Urchristentums = NT Deutsch ErgBd. 5 [1978] 43). Trotz allem bleibt die Tatsache, daß die G. hier als Ideal christl. Gemeinschaftslebens aufgestellt ist, von nachhaltiger Bedeutung. Die großartige Liebestätigkeit in der Urgemeinde war für die Folgezeit Beispiel u. Ansporn zugleich.

II. Griech. Apologeten u. andere Schriften des 2. Jh. Die Apologeten des 2. Jh. zeichnen ein gleiches Bild umfassender u. selbstloser Liebestätigkeit innerhalb der christl. Gemeinden (vgl. etwa Aristid. apol. 15, 7). Die G. klingt an Ep. ad Diogn. 5, 7: ‚sie haben den Tisch gemeinsam, aber nicht das Ehebett', wo die Agape offenbar zu ihr in bezug gesetzt ist, u. Iustin. apol. 1, 14, 2: ‚Wir, die wir Reichtum u. Besitz über alles liebten, machen jetzt auch das, was wir bereits haben, zum Gemeingut u. teilen es mit jedem, der bedürftig ist' (vgl. ebd. 15, 10). Die Bekehrung zum Christentum ist hier dargestellt als eine Absage an Besitz u. Reichtum u. als Hinwendung zu einer Lebensform, die als G. beschrieben ist. – Voreilig wäre freilich auch hier der Schluß auf ihre tatsächliche Verwirklichung, wie die unmittelbar folgende Ausführung beweist: Die Reichen u. diejenigen, die wollen, geben, ein jeder nach eigenem Ermessen, soviel er will, u. das Gesammelte wird beim Vorsteher hinterlegt. – Die Didache schärft in zT. wörtlicher Übereinstimmung mit der Schilderung der Apostelgeschichte (vgl. Funk/Bihlmeyer zSt.) die Verpflichtung des Christen zu tätiger Liebe am Nächsten ein: ‚Wende dich nicht ab von einem Bedürftigen, sondern teile alles mit deinem Bruder. Nenne nichts dein eigen; denn wenn ihr in die unvergänglichen Güter euch teilt, um wieviel mehr in die vergänglichen' (Did. 4, 8; damit stimmt fast wörtlich überein Barnab. 19, 8; Const. apost. 7, 12, 5; vgl. Larmann 80; Seipel 85; Christophe 57/67; J.-P. Audet, La Didachè [Paris 1958] 330/7; vgl. ferner Iren. haer. 4, 13,3. 18,2 [2, 182. 201 Harvey]). Unmißverständlich lassen diese Ausführungen erkennen, daß die freiwillige G. als die ideale Verwirklichung u. gleichsam als die Konsequenz christl. Bruderliebe aufgefaßt wird. Die christlich überarbeiteten Sprüche des Sextus mahnen in ähnlicher Weise: Die, die Gott, u. zwar als Vater, gemeinsam haben, ihren Besitz aber nicht, handeln unfromm (sent. 228 [38 Chadwick]). – Der Spötter Lukian v. Samosata charakterisiert treffend diese Haltung der Christen: Sie betrachten sich alle als Brüder u. halten alles für gemeinsam (Peregr. 13). – Allerdings warnt die Didache ausdrücklich auch vor Mißbrauch der G. durch schmarotzende Propheten (12, 1/5; davon gibt Lucian. Peregr. 13 ein anschauliches Bild; vgl. Did. 1, 6: das Almosen soll schwitzen in der Hand, bis man erkannt hat, wem man gibt).

III. Lat. Väter des 3. Jh. a. Tertullian u. Cyprian. In Tertullians Schilderung des christl. Gemeinschaftslebens erscheint die G. in gleicher Weise als die Folge des Verständnisses der Kirche als fraternitas u. corpus (Tert. apol. 39; vgl. Rom. 12, 4; Pétré 118/24): Die Christen haben in allen Dingen Gemeinschaft außer in den Frauen (omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores; vgl. Ep. ad Diogn. 5, 7). In der Praxis bedeutet dies, wie in demselben Kapitel beschrieben, die Existenz einer Armenkasse, zu der jeder freiwillig seinen Beitrag leistet (C. Becker, Tertullians Apologeticum [1954] 267/71). Die bereits von F. Hauck (Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit u. Geld [1921] 144) geäußerte Vermutung, daß die Erwähnung der G., die nach heidn. Ansicht den Idealzustand der Güterverteilung darstellt, propagandistische Zwecke verfolgt, liegt gewiß nahe. – Cyprian hält zwar seinen Zeitgenossen die beispielhafte Liebestätigkeit der Urgemeinde, die er durchaus als praktizierte G. versteht, wiederholt zur Beschämung vor Augen (eleem. 25; unit. eccl. 26; laps. 35; testim. 3, 3). In ihr wurde nicht nur das Gebot des Herrn, ‚alles zu verkaufen' (Mt. 19, 21), sondern auch die ‚unanimitas' ‚die Einmütigkeit (vgl. Act. 1, 14), die die Kirche seiner Zeit verloren hätte, exemplarisch verwirklicht. Aber auch hier bedeutet dieser Hinweis auf die G. wohl kaum mehr als die eindringliche Mahnung an die Wohlhabenden, ‚die alles besitzen, nur damit es kein anderer besitzen kann' (Cypr. ad Donat. 12), zur Wohltätigkeit. Andererseits läßt aber die Begründung, die hier der Aufforderung zur Wohltätigkeit gegeben wird, deutlich werden, daß es für den Menschen nur ein bedingtes Eigentumsrecht an den irdischen Dingen geben kann, da in Wirklichkeit alles Gottes ist (so auch schon Tert. pat. 7: auch was unser zu sein scheint, gehört uns nicht, weil alles Gott gehört, wir selbst auch; vgl. Min. Fel. 36, 7). Da Gott aber niemanden von seinen Wohltaten ausschließt, wie die Vorgänge in der Natur vielfältig beweisen (s. o. Sp. 18), darf auch vom Gebrauch der irdischen Güter niemand ausgeschlossen bleiben, sondern die Nutzung der Güter muß allen gemeinsam sein (Cypr. eleem. 25). Wer daher im Besitz irdischer Güter ist, soll, Gottes aequitas, d. h. seine ausgewogene Gerechtigkeit, nachahmend, allen Menschen, die in brüderlicher Gemeinschaft miteinander verbunden sind, in gleicher Weise daran Anteil geben. – Cyprian geht also weit über die Mahnung zur Wohltätigkeit aus dem Gebot christl. Nächstenliebe hinaus. Er läßt keinen Zweifel daran, daß er sie als eine Verpflichtung ansieht, die in der göttlichen Bestimmung der irdischen Güter zum Nutzen aller Menschen begründet ist. Das Ideal der G. erscheint daher nicht so sehr als eine Konsequenz des Liebesgebotes, sondern erfährt seine Begründung im gerechten Walten (aequitas) Gottes, ist vollendete Nachahmung Gottes (hoc est lege caelesti aequitatem Dei patris imitari: ebd.); zur Wohltätigkeit als imitatio Dei vgl. E. Peterson, Über einige Probleme der Didache-Überlieferung: ders., Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 148; Dihle 697; ders., Die Goldene Regel [1962] 69; ders., Art. Goldene Regel: o. Bd. 11, 937; ferner Philo: o. Sp. 25; Sen. benef. 3, 15, 4). Allerdings ist Cyprian an einer grundlegenden Veränderung der Besitzverhältnisse ebenso wenig gelegen wie seinen kirchlichen Zeitgenossen allgemein. Wenn aber andererseits an der Privateigentumsordnung festgehalten wird, sie immer vorausgesetzt wird, so will er dennoch die Verfügungsgewalt über das Eigentum eingeengt wissen durch die Forderung des Gemeingebrauchs.

b. Laktanz. Er hält die G. für einen im Hinblick auf Hab u. Gut zwar noch erträglichen, aber doch schweren Irrtum der platonischen Staatsphilosophie (inst. 3, 21, 3; vgl. epit. 33 [38]). Seine Einwände umfassen im wesentlichen folgende Punkte: 1) Die G. ist illusionistisch u. utopistisch (impossibile), da sie zur Voraussetzung hat, daß alle Menschen weise sind u. das Geld verachten (inst. 3, 21, 2f). 2) Sie engt den Bereich der persönlichen Tugendübung ein, da sie die Gelegenheit zur Mäßigung, Enthaltsamkeit u. Selbstbeherrschung aufhebt (ebd. 3, 22, 6f; vgl. o. Sp. 15). 3) DieU nmöglichkeit der G. ist erwiesen aus der Tatsache, daß sie bisher noch bei keinem Volk verwirklicht wurde (ebd. 3, 22, 11). 4) Ihre Einführung würde eine krasse Ungerechtigkeit darstellen, weil die den größten Schaden haben, die sich durch ihr Verdienst viel erworben haben, u. jene den Nutzen, die durch ihre Schuld am wenigsten besitzen (epit. 33 [38]; die Stelle wurde von A. Mai Cic. rep. 4 zugewiesen [Ausgabe Rom 1822]; vgl. Schilling 74f; Seipel 89). Bedenklicher noch als der Vorschlag Platons, des princeps philosophorum, ist die Haltung anderer geringerer sapientes zum Besitz. Ihre

Verachtung des Besitzes u. die Art, sich seiner zu entledigen, erfolgt nicht virtute, sed perverso metu (sc. vor den damit verbundenen cupiditates), vergleichbar der Selbsttötung aus Angst vor dem Tod durch die Hand der Feinde (inst. 3, 23, 1/3). Selbst die Übereignung der Äcker an den Staat, wie sie von Demokrit berichtet wird (agros ... pascua publica fieri passus est), zeugt nicht von sapientia; denn solche ,Verstaatlichung' ist, wenn sich ihr alle anschließen, nutzlos u. verwerflich (inutile ac malum: ebd. 3, 23, 4). Immerhin ist das noch eine neglegentia tolerabilis im Vergleich zu denen, die den Erlös ihres Besitzes ins Meer werfen (s. u. Sp. 35). Solcher Verzicht auf den Besitz bedeutet zugleich auch Verzicht auf gloria liberalitatis, d. h. auf honor u. gratia (s. o. Sp. 15). Sinnvoll, so die Schlußfolgerung (ebd. 3, 23, 6f), kann man die Verachtung des Besitzes nur dadurch demonstrieren, daß man ihn zu wohltätigen Zwecken verwendet (vgl. inst. 6, 12, 1f). – Neben die entschiedene Verteidigung der Privateigentumsordnung als der bestehenden Rechtsform des Eigentums tritt der moralische Appell zur Wohltätigkeit. Die bestehende Güterverteilung wie die Gesellschaftsordnung überhaupt, nach des Laktanz eigenen Aussagen gekennzeichnet durch die Ansammlung der Wirtschaftsgüter in der Hand weniger Privilegierter (vgl. etwa mort. pers. 7; inst. 5, 6, 1/5; Seipel 286; Schilling 71f), entspricht bei weitem nicht dem von ihm aufgestellten Ideal: Grundlage für das wirtschaftliche u. gesellschaftliche Leben muß die Gerechtigkeit u. Gleichheit bilden. Denn nach dem Willen Gottes sind alle Menschen gleich (omnes aequos id est pares esse voluit: inst. 5, 14, 16). Wie Gott allen in gleicher Weise die eine Sonne scheinen, für alle die Quellen sprudeln läßt, allen die Nahrung liefert u. die süße Ruhe des Schlafes schenkt, so schenkt er allen die Gleichheit u. Tugend. Niemand ist vor ihm Sklave, niemand Herr; wenn er unser gemeinsamer Vater ist, sind wir alle Kinder gleichen Rechts (ebd. 5, 14, 17f). – Diesen Ideen tritt die antiker Gesellschaftstheorie verpflichtete Auffassung (vgl. Thraede, Fortschritt aO. [o. Sp. 6] 168f; F. Steinmetz, Staatengründung – aus Schwäche oder natürlichem Geselligkeitsdrang?: Palingenesia 4 [1969] 181/99) zur Seite, daß der Mensch aufgrund seiner Schwäche u. Bedürftigkeit der Ergänzung durch die Gemeinschaft bedarf u. den Menschen anders als den Tieren anstelle eines natürlichen Schutzes Mitgefühl bzw. Menschlichkeit (Lact. inst. 3, 23, 9: miserationis adfectus qui plane vocatur humanitas) zur gegenseitigen Sicherung u. als Grundlage der menschlichen Gemeinschaft verliehen wurde (ebd.). Mehr in die christl. Sphäre weist der Gedanke, daß alle Menschen, da sie von dem einen Gott ihren Ursprung herleiten, untereinander Brüder sind, woraus ihnen ebenfalls die naturhafte Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfeleistung, zur humanitas, erwächst (vgl. bes. inst. 6, 10/2; 3, 23, 9/11; 5, 15, 2/7; ira 14, 5; zum Begriff der humanitas s. H. Bolkestein: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1939] 64; S. Prete: Gymn 63 [1956] 492f; Petré 127f). – Laktanz stimmt der antiken Auffassung zu, daß die ideale, nach diesen Prinzipien gestaltete Gesellschaftsordnung unter der Herrschaft des Saturn, die in christl. Umdeutung als die Zeit des Monotheismus vor der Einführung des Götzendienstes erscheint (Saturno enim regnante, nondum deorum cultibus institutis ... deus utique colebatur [inst. 5, 5, 3]), verwirklicht war. Die Ungleichheit im wirtschaftlichen u. sozialen Leben begann damit, daß man den Boden teilte (unter Anführung von Verg. georg. 1, 126f; s. o. Sp. 11). Gott hat allen die Erde gemeinsam gegeben, damit die Menschen ein gemeinschaftliches Leben führen, nicht damit die rasende Habsucht alles an sich reiße u. einer Mangel leide an dem, was für alle entstanden ist (Lact. inst. 5, 5, 5; vgl. 5, 6, 1/5). Die durch die Verse Vergils hervorgerufene Vorstellung der ursprünglichen G. wird aber sofort korrigierend eingeschränkt: Das Wort des Dichters zeigt nicht das völlige Fehlen des Privateigentums an, sondern in poetischer Weise wird dadurch die Freigebigkeit der Menschen dieses Zeitalters zum Ausdruck gebracht: tam liberales fuisse homines, ut natas sibi fruges non includerent nec soli absconditis incubarent, sed pauperes ad communionem proprii laboris admitterent (ebd. 5, 7; vgl. Seipel 90f; M. Spanneut, Tertullien et les premiers moralistes africains [Paris 1969] 173f). – Die Rückkehr zu diesen idealen Verhältnissen der Gleichheit u. Gleichberechtigung kann nicht von der Abschaffung der Ehe u. der Einziehung des Vermögens erhofft werden, sondern nur von der Überwindung der Anmaßung, des Stolzes u. der Überheblichkeit; denn diese wird auch den sozialen Ausgleich unmittelbar mit sich bringen. Unterschiede in Vermögensverhältnissen spielen keine Rolle mehr, wenn geistige Gleichheit hergestellt ist (cum animi pares fuerint). Das aber kann nur die christl. Religion bewirken (inst. 3, 22, 3/5; vgl. Seipel 92. 286; Schilling 75).

IV. Griech. Väter. a. Clemens v. Alex. Er wird teils als energischer Verteidiger des Rechts auf Eigentum (Schilling; Sommerlad; Seipel; Walter), teils als Zeuge für einen ,Kommunismus der Kirchenväter' (Brentano; Farner; v. Pöhlmann) angerufen. Die Privateigentumsordnung, so viel ist zunächst festzuhalten, wird von Clemens als die vorgefundene Wirtschaftsform ohne Frage akzeptiert. Das macht das Bemühen des Alexandriners in seiner Homilie über Mc. 10, 17/31 (quis div. salv.), die brennende Frage nach der Möglichkeit der Rettung für die Wohlhabenden zu beantworten, ebenso deutlich, wie seine Auseinandersetzung mit den kommunistischen Vorstellungen des Karpokrates u. seiner Anhänger (strom. 3, 54, 1f; s. u. Sp. 52f). Die buchstäbliche Auffassung der genannten Perikope, wie sie vor allem in judenchristl., von ebionitischer Tradition beeinflußten Kreisen begegnet (vgl. Nazaräer-Ev. frg. 16 [1^3, 97 Hennecke/Schneem.] bei Orig. in Mt. comm. 15, 14f; s. u. Sp. 36; Jac. 5, 1/6; ferner die Turmbauallegorie Herm. vis. 3, 4/7; gelegentliche Äußerungen Tertullians [pat. 7; adv. Marc. 4, 15, 8; uxor. 2, 8, 3]; Ritter 5f; Hauschild 35f) u. nach Clemens' Worten für viele Wohlhabende Anlaß zu ernsthafter Beunruhigung war (quis div. salv. 2, 2; 3, 1/5), weist er mit Entschiedenheit zurück: Vermögen ist besitzenswert u. von Gott zum Nutzen für die Menschen bereitgestellt (ebd. 14). Damit ist im Rahmen der Schöpfungstheologie gegen rigoristische Tendenzen das grundsätzliche Recht zur Nutzung der weltlichen Güter verteidigt u. das Privateigentum als etwas Erlaubtes vorausgesetzt (Hauschild 36/9). Hinzu treten weitere Argumente: Die Gebote des Herrn können widerspruchslos nur auf der Grundlage der bestehenden Privateigentumsordnung verstanden werden; denn welche Möglichkeiten der Mitteilung bliebe den Menschen übrig, wenn keiner mehr etwas hat? Wesentliche Forderungen des Herrn könnten dann nicht erfüllt werden. Das wörtliche Verständnis des Gebotes an den reichen Jüngling führt zu Widersprüchen (quis div. salv. 13; vgl. Christophe 81f; Funk 55; Hengel 79; biblisch begründet wird das Eigentum auch gegen Karpokrates: strom. 3, 54, 1). Wie ferner der Kosmos auf den natürlichen Gegensätzen Warm u. Kalt usw., so beruht die gesellschaftliche Ordnung auf Geben u. Nehmen (ebd. 3, 55, 1). – Neben diesen Äußerungen stehen andere, die das Verfügungsrecht über das Eigentum durch Rücksicht auf den Nächsten sehr stark einengen u. es der Forderung nach gemeinsamer Nutzung des Besitzes unterstellen: Gott hat die Menschen zu brüderlicher Gemeinschaft erschaffen (vgl. strom. 1, 34, 1: φύσει ... κοινωνικοὺς ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐδημιούργησεν; vgl. ebd. 2, 73, 4) u. alles für die Allgemeinheit erschaffen. Alles ist deshalb gemeinsam, u. die Reichen dürfen nicht mehr haben wollen als andere. Gott hat uns das Recht des Gebrauchs der irdischen Dinge gegeben, aber nur bis zur Grenze des Notwendigen, u. nach seinem Willen muß die Nutzung der irdischen Güter gemeinsam sein (paed. 2, 120, 2/6; vgl. strom. 2, 97, 3; Philo virt. 168f, s. o. Sp. 25; Hauschild 40). Auch die Forderung der Nachahmung Gottes wird in diesem Sinne gedeutet: Man verähnlicht sich Gott, indem man die empfangenen Wohltaten an die Mitmenschen weitergibt (strom. 2, 97, 3 nach Philo virt. 168). Noch nachdrücklicher erhebt Clemens die Forderung nach G. (quis div. salv. 31), anknüpfend an das Wort Jesu (Lc. 16, 9): ,Macht euch Freunde mit Hilfe des ungerechten Mammon usw.' Dieser Ausspruch mache deutlich, daß jeglicher Besitz, den jemand allein für sich als sein Eigentum besitze u. nicht den Bedürftigen zu allgemeinem Gebrauch zur Verfügung stelle, von Natur aus ungerecht sei, daß es aber möglich sei, aus diesem Unrecht auch ein gerechtes u. heilbringendes Werk zu schaffen, nämlich durch reichliches Mitteilen an die Armen. – Die Ungerechtigkeit des Besitzes besteht darin, daß der Besitzende etwas für sich reklamiert, was letztlich Gott gehört (protr. 122, 2 [nach Ps. 24 (23), 1; 1 Cor. 10, 26]) u. von diesem zur gemeinsamen Nutzung aller Menschen bestimmt ist. Nur als Verwalter der ihm von Gott anvertrauten Güter darf sich der Mensch verstehen (vgl. Schilling 43_3); er muß sie annehmen wie Geschenke Gottes (quis div. salv. 16, 3). Daher kann das Eigentum nur dadurch gerechtfertigt werden, daß die im Besitz des Menschen oder in seiner Verwaltung befindlichen Güter der ihnen von Gott gegebenen Bestimmung zugeführt werden. Wer Vermögen, Gold, Silber u. Häuser als Gaben Gottes besitzt, muß Gott, der es

gegeben hat, damit zum Wohle des Nächsten dienen u. sich bewußt sein, daß er dies alles mehr seiner Brüder als seiner selbst wegen besitzt (ebd. 13), m.a.W.: das Eigentum erhält seine Legitimation nur dadurch, daß es als Instrument (ὕλη, ὄργανον; ebd. 14) der Verwirklichung des sozialethischen Postulats der Gemeinnutzung unterstellt wird (vgl. W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alex. [1952] 204f). Damit ist deutlich: G. ist nicht gefordert im Sinne einer Neuordnung der bestehenden ökonomischen Verhältnisse, sondern sie ist ein Postulat der Sozialethik. Die Privateigentumsordnung wird als die bestehende Wirtschafts- u. Rechtsform davon nicht tangiert. Entscheidend ist vielmehr, daß der Gebrauch des Eigentums dem Gemeinwohl unterstellt ist. Der bloße Verzicht, das ‚Wegwerfen des Besitzes', das von heidn. Philosophen berichtet wird (s. o. Sp. 31; vgl. Wacht 124), wäre ebenso falsch (quis div. salv. 14) wie sein rücksichtsloser Genuß, der den Nächsten ausschließt (vgl. bes. ebd. 37: ‚Wir dürfen die Dinge dieser Welt ... nicht einander vorenthalten. Wer seinen Nächsten nicht liebt, ist ein Mörder' [1 Joh. 3, 15]). – Clemens' Position in dieser Frage ist zu verstehen einmal aus der Abwehr eines asketischen Rigorismus, der etwas Außerethisches (ἀδιάφορον; quis div. salv. 15, 3), nämlich Reichtum u. Eigentum, zum Grund der Verdammnis machen will (daher das Bemühen, Eigentum als etwas Erlaubtes hinzustellen), zum anderen aus einer Gemeinschaftsidee, die zwar weithin als Umsetzung stoischer Gedanken ins Christliche erscheint, aber doch durch die grundsätzliche Orientierung auf Gott u. den Nächsten entscheidend von ntl. Ethik geprägt ist (Näheres bei Ritter 9/20; vgl. W. Capitaine, Die Moral des Clemens v. Alex. [1903] 348/53; M. Wacht: Klemens v. Alex., Welcher Reiche wird gerettet werden? = SchrKV 1 [1983] 86/90). Eigentum ist, anders als etwa bei Aristoteles (s. o. Sp. 15) u. Panaitios (s. o. Sp. 19), nicht anthropologisch u. individualethisch gerechtfertigt, sondern bezieht primär seinen Sinn u. seine Legitimation aus der Verwendung für den Nächsten (Völker aO. 205; Ritter 19f).

b. Origenes. Für ihn ist der ausschlaggebende Aspekt, unter dem Reichtum u. Eigentum bewertet werden, die asketische Lebensführung. Um der Freiheit der Seele willen wird Verzicht auf Besitz gefordert. In der G. der Jerusalemer Gemeinde sieht er dieses asketische Ideal durch die konsequente Erfüllung des Gebotes an den reichen Jüngling von Mt. 19, 21f verwirklicht. Dieser als weitergehende Forderung der Vollkommenheit hingestellte Ausspruch Jesu wird hier im Sinne des Judenchristentums bzw. des Nazaräerevangeliums als für alle verbindlich erklärt. – Die gegenüber Clemens veränderte Sichtweise hat ferner zur Folge, daß für Origenes die antiken Exempla des Besitzverzichtes auch für die Christen in gewissem Umfang Gültigkeit haben (in Mt. comm. 15, 15 [GCS Orig. 10, 392, 2f]; s. Wacht 125/8).

c. Kappadokier. Ihre Überlegungen gehen von den beiden schon für Clemens v. Alex. gültigen Prinzipien aus, daß 1) dem Menschen nur ein indirektes Eigentumsrecht an den irdischen Gütern zukommt, da letztlich alles von Gott als der gemeinsamen Quelle kommt (Basil. hom. 6, 2 [PG 31, 265 A]; vgl. mor. 48, 1 [768 C]; hom. 11, 5 [384 A]; dazu Tillmann 37f; Greg. Naz. or. 14, 22. 24. 29 [PG 35, 885 C. 889 A. 897 B]; Greg. Nyss. paup. 1 [9, 103, 21/3 Jaeger/van Heck]) u. dem Menschen nur die Rolle des Verwalters zusteht (Basil. hom. 11, 5 [PG 31, 384 A]; ebd. 6, 7 [276 C]; Greg. Naz. or. 14, 24 [PG 35, 889 A]), u. 2) die Menschen eine natürliche Gemeinschaft bilden u. zu ihrem Wesen die Hinordnung auf die Gemeinschaft gehört (Basil. reg. fus. 3, 1 [PG 31, 917 A]: Mensch = ἥμερον καὶ κοινωνικὸν ζῷον; vgl. hom. in Ps. 14, 6 [PG 29, 261 C]; Epict. diss. 2, 10, 14; 4, 5, 17; Courtonne 76; Basil. hom. 11, 5 [PG 31, 384 A]; ebd. 6, 1 [261 B]; A. Dirking, S. Basilii M. de divitiis et paupertate sententiae [1911] 56; Greg. Naz. or. 14, 5. 8. 14 [PG 35, 864 B. 867 A. 876 A]). Alles gehört Gott, dem gemeinsamen Vater, wir aber sind Brüder eines Stammes (ὁμόφυλοι); daher dürfen wir gegen die, welche mit uns die gleiche Natur haben, uns nicht fremd zeigen (Greg. Nyss. paup. 1 [9, 103, 22 J./v. H.]; vgl. ebd. 2 [114, 3]). Als Brüder ziemte es sich uns vielmehr, die Erbschaft nach gleichen Anteilen (κατ' ἰσομοιρίαν) untereinander zu teilen (ebd.). Daß dies den Idealzustand darstellt, daran läßt Gregor v. Nyssa keinen Zweifel. Aber zumindest sollen in zweiter Linie, wenn der eine oder andere sich einen größeren Teil angeeignet hat, die übrigen den Rest bekommen. Menschenunwürdig u. grausamer als das Verhalten der Tiere ist es, den Stammesgenossen die Teilnahme an den irdischen Gütern zu verwehren (ebd.). – Radikaler u. schroffer ist die Absage, die Basilius dem rücksichtslosen, den Mitmenschen ausschließenden Genuß der irdischen Güter erteilt. Während der großen Hungersnot, die iJ. 368 Kappadokien heimsuchte, schleudert er den gewissenlosen Wucherern u. den gleichgültigen Reichen entgegen: Wer seinem unglücklichen Nächsten nicht hilft, ist ein Mörder (hom. 8, 7 [PG 31, 321 CD]; vgl. Greg. Nyss. paup. 1 [9, 104, 3/6 J./v. H.]). Er zögert nicht, neben dem Beispiel der Urgemeinde u. anderen atl. u. ntl. Zeugnissen brüderlichen Gemeinschaftssinnes den Christen zur Beschämung die Leistungen heidn. Philanthropie, die bis zur Verwirklichung der G. gelangt sei, vor Augen zu halten (Basilius denkt wohl an die spartanischen Syssitien), u. verweist wie sein Bruder Gregor nach kynischem Vorbild (vgl. Dio Chrys. or. 40, 35; Max. Tyr. or. 29, 7; Fuchs aO. 101/11) auf das Beispiel der Tiere, die das, was die Erde wachsen läßt, gemeinsam genießen (Basil. hom. 8, 8 [PG 31, 325 AB]; vgl. Greg. Nyss. paup. 1 [9, 104, 5f J./v. H.]; Giet, Doctrine 57; ders., Idées 112f; Seipel 96f; Dirking aO. 59f; s. o. Sp. 8). Es sei ferner ein Unrecht u. komme Raub u. Diebstahl gleich, das, was man nur zur Verwaltung übernommen habe, für sich allein zu beanspruchen (Basil. hom. 6, 7 [PG 31, 276 C]; vgl. ebd. 11, 5 [384 A]; Greg. Naz. or. 14, 24; 16, 18 [PG 35, 889 A. 980 AB]), u. das zum gemeinsamen Gebrauch bestimmte als sein Eigentum zu betrachten (Basil. hom. 6, 7 [PG 31, 276 C]; vgl. ebd. 11, 5 [384 C]). Nahtlos verbindet sich mit diesen Gedanken, die deutlich das Gepräge der heidn.-philosophischen Sozialethik zeigen, das ntl. Liebesgebot, dessen konsequente Erfüllung ebenfalls von sich aus den Ausgleich der Güter im Gefolge hätte: Wer den Nächsten liebt wie sich selbst, besitzt auch nicht mehr als der Nächste (Basil. hom. 7, 1 [281 AB]; vgl. reg. fus. 7, 1 [928], wo sich ebenfalls beide Betrachtungsweisen gegenseitig ergänzen). – Seine grundsätzliche Stellungnahme zum Eigentum illustriert Basilius an dem von Chrysipp eingeführten Beispiel des Theaters (s. o. Sp. 18) mit einer allerdings diesem entgegengesetzten Zielsetzung: Wie einer, der im Theater einen Platz eingenommen hat u. alle später Kommenden verdrängt in der Meinung, das Schauspielhaus, das doch für alle da ist, sei nur für ihn da, so verhalten sich die Reichen; denn was allen gemeinsam ist, nehmen sie für sich in Beschlag u. maßen es sich, weil sie es früher erworben hätten (διὰ τὴν πρόληψιν), als Eigentum an. Würde jeder nur so viel nehmen, wie er für sich selbst braucht, u. dem Bedürftigen überlassen, was überflüssig ist, gäbe es nicht reich u. arm (Basil. hom. 6, 7 [275 BC]; vgl. Schilling 95; Seipel 94; Giet, Doctrine 57; Tillmann 35). – Die Übersetzung Rufins setzt an die Stelle des Gleichnisses vom Zuschauer im Theater den Satz: Terra communiter omnibus hominibus datum est. proprium nemo dicat; quod e communi plusquam sufficeret sumptum, et violenter obtentum est. Bis ins MA galt dies als authentische Aussage des Ambrosius (vgl. Gratian. decr. 1, 47, 8 [1, 171 Friedberg]; Giet, Doctrine 69). – Bei Gregor v. Naz. (or. 14, 25f; 32, 22 [PG 35, 889 C/892 C; 36, 200 BC]) fassen wir die auch sonst von den Vätern gelegentlich vertretene Ansicht, daß in dem idealen paradiesischen Urzustand die sozialen Unterschiede von arm u. reich nicht bestanden; denn Gott habe den Lebensunterhalt ‚allen gemeinsam u. reichlich u. ohne irgendwelchen Abzug gegeben'. Erst durch die Sünde hat der jetzige Zustand wirtschaftlicher Ungleichheit u. sozialer Zerrissenheit bei den Menschen Eingang gefunden (vgl. Greg. Nyss. in Koh. hom. 6 [5, 386, 8/18 Jaeger/Alexander]; paup. 1 [9, 103f J./van Heck]; Basil. in hex. hom. 7, 4 [PG 29, 156]; Tillmann 36; Ambr. in Ps. 118 expos. 8, 2 u. ö.; s. o. Sp. 9; Cyrill. Alex. hom. pasch. 11, 3 [PG 77, 649 AB]; Pallad. vit. Joh. Chrys. 1 [PG 47, 5]; Theodrt. provid. 6 [PG 83, 669f]; Aster. Amas. hom. 3, 13, 4 [36, 8/12 Datema]; vgl. A. Bretz, Studien u. Texte zu Asterios v. Amasea = TU 40, 1 [1914] 54f). Dem Menschen ist die Verpflichtung auferlegt, Gottes ἰσότης nachzuahmen u. den Widerspruch zwischen der anfänglichen G. u. dem jetzigen durch die Sünde entstandenen Eigentumsverhältnis durch Wohltätigkeit zu mildern u. den ursprünglichen Zustand möglichst wieder herzustellen (Greg. Naz. or. 14, 25 [PG 35, 889 BC]), eine Forderung, die durch den Hinweis verstärkt wird, daß es gerade die schönsten Dinge (Luft, Feuer, Wasser etc.) sind, die allen Menschen gemeinsam sind (ebd.; vgl. or. 32, 22 [PG 36, 200 B]; Greg. Nyss. in Koh. hom. 6 [5, 386, 10f J./A.]; Seipel 93f; Schilling 101/4; v. Pöhlmann 2, 486). – Ganz offenbar ist hier die Parallele zur antiken Goldzeitaltersage u. ihrer philosophischen Deutung. Der Gedanke wirkt in der Scholastik nach in der Frage, ob der Mensch im paradie-

sischen Zustand Privateigentum besessen habe (dazu J. McDonald, Communism in Eden?: New Scholasticism 20 [1946] 101/25). – Im klösterlichen Leben sieht Basilius das Ideal der G. so wie in der Urgemeinde verwirklicht. Denn mit dem Eintritt in die klösterliche Gemeinschaft, die ein Herz, ein Wille, ein Wunsch sein soll u. nach dem Wort des Apostels Paulus (1 Cor. 12, 12) ein Körper aus verschiedenen Gliedern (asc. 2, 1 [PG 31, 881 B]; vgl. reg. fus. 7, 2 [929 C]: mit Christus als Haupt), ist das Verfügungsrecht über jeglichen privaten Besitz aufgehoben (vgl. ebd.; reg. brev. 85 [1144 A]; ep. 22. 284. 295 [PG 32, 289 B. 1020 BC. 1037 C]). Alle sollen gemeinsam ein ‚Guthaben' besitzen u. niemand soll etwas sein eigen nennen (asc. 1, 5 [PG 31, 877 D]; vgl. Seipel 95f; D. Amand, L'ascèse monastique de s. Basile [Braine-le-Comte 1949] 128/34; I. auf der Maur, Mönchtum u. Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Joh. Chrys. [1959] 172f; Lohse 209).

d. Johannes Chrysostomos. Er ist in seiner Stellungnahme zum Eigentum wie wohl kein anderer Kirchenvater von der Idee bestimmt, daß die nach dem Vorbild der urchristl. Gemeinde auf die Liebe gegründete G. die Idealform der wirtschaftlichen u. gesellschaftlichen Organisation darstellt. In der Überzeugung, daß durch die Beteiligung aller an allen Lebensgütern die sozialen u. ökonomischen Gegensätze beseitigt werden könnten, entwickelt er mehrfach in seinen Predigten ein Programm, das ihn in die Nähe sozialistischer bzw. kommunistischer Vorstellungen bringt. – Eine systematische Darlegung über die G. können wir von dem Prediger u. Manne der Praxis kaum erwarten. Wie bei den anderen Kirchenvätern steht die G. immer im Zusammenhang der an die Besitzenden gerichteten Mahnung zur Mildtätigkeit u. zum Almosengeben sowie des erbitterten Kampfes gegen Reichtum u. Luxus. Dabei sind die immer wiederkehrenden Grundsätze, mit denen er seine Vorstellungen theoretisch untermauert, im Grunde genommen dieselben, die wir schon bei Clemens v. Alex. u. den Kappadokiern fanden. Was ihn von diesen unterscheidet, ist lediglich die häufige Berufung auf die G. in der Urkirche u. die bis ins Detail durchdachten Vorschläge für ihre Verwirklichung. In 1 Tim. hom. 12, 3 (PG 62, 562f) legt Joh. Chrysostomos in lockerer Form diese Grundlagen etwas ausführlicher dar: Gott hat nicht von Anfang an den einen reich u. den anderen arm erschaffen, sondern die Erde allen zum Besitz überlassen, so daß sie Gemeingut aller ist. Zwar ist der Reichtum, sofern er nicht auf unrechtmäßige Weise erworben ist, an sich weder gut noch böse, aber es heißt Böses tun, wenn einer für sich über alles Herr sein u. das Gemeinsame allein genießen will. Ein absoluter Eigentums- u. Herrschaftsanspruch über die irdischen Dinge kommt nur Gott zu: Ist nicht die Erde u. alles, was in ihr ist, Eigentum Gottes (vgl. stat. 2, 6 [PG 49, 42]: Wir haben nur den Gebrauch, keine Herrschaft über die Dinge, vgl. in 1 Cor. hom. 10, 2 [PG 61, 84f])? Der Gedanke liegt auch der häufig vorkommenden Relativierung des menschlichen Eigentumsrechtes durch das Bild des Verwalters zugrunde (vgl. in Mt. hom. 66, 4 [PG 48, 631]; Laz. et div. 2, 4f; 6, 8 [ebd. 988. 1039]; in 1 Cor. hom. 10, 3 [PG 61, 85f]). Wenn also all unser Besitz Gott gehört, so gehört er auch unseren Mitbrüdern im Dienste Gottes. Was Gott gehört, ist also alles Gemeingut. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen hebt Joh. Chrysostomos zunächst die absolute Gleichstellung der Menschen sowohl hinsichtlich ihres Wesens wie ihrer Abkunft hervor u. gibt zu bedenken, daß es bei den Dingen, die von Gott zu unserer Belehrung u. Beschämung als Gemeingut erschaffen wurden (zB. Luft, Sonne, Wasser, ferner Bäder, Städte, Plätze etc.) keinen Streit gibt, sondern alles friedlich zugeht. Sobald aber einer etwas an sich zu ziehen suche u. es zu seinem Privateigentum mache, beginne der Streit, so als ob die Natur selbst darüber empört wäre, daß wir, obgleich uns Gott durch alle möglichen Mittel zu einem friedlichen Zusammenleben führen wolle, es auf Trennung voneinander absähen durch die Aneignung von Sondergut u. das frostige Wort ‚Mein u. Dein' (vgl. in 1 Cor. hom. 10, 3 [PG 61, 85]; Greg. Nyss. in Koh. hom. 6 [5, 386, 9 Jaeger/Alexander]; Plat. resp. 5, 464 c). Die G., so folgert Joh. Chrysostomos, ist also die adäquatere Form unseres Lebens als die Privateigentumsordnung u. naturgemäßer (κατὰ φύσιν). Durch das Vorbild der Schöpfung, die uns die notwendigen Dinge als Gemeingut bereitstellt, sind wir aufgefordert, auch die anderen Dinge gemeinsam zu besitzen. Aber wir sind unbelehrbar (vgl. in 1 Cor. hom. 10, 3 [PG 61, 86]; stat. 2, 6 [PG 49, 42]). – Von dieser Überzeugung ausgehend, daß die G. die unserer Natur gemäße u. gottgewollte Güterordnung darstelle, ist Joh. Chrysostomos sowohl in Antiochien wie später in Kpel mit konkreten Vorschlägen zu ihrer Verwirklichung an die christl. Gemeinden herangetreten (vgl. in Mt. hom. 66, 3; 85, 4 [PG 58, 630. 762f]; in Act. hom. 11, 2 [PG 60, 96]). Beide Male geht er von dem Vorbild aus, das die ersten Christen in Jerusalem gegeben hätten, die nicht nur einen Teil ihrer Güter hergegeben, sondern die Ungleichheit abgeschafft hätten, indem sie ihr gesamtes Vermögen den Aposteln zu Füßen legten u. diese zu Verwaltern u. Herren darüber machten. Wenn das jetzt wieder so eingeführt würde, so versichert er, lebten alle angenehmer, nicht nur die Armen, sondern auch die Reichen (ebd.; zu den Vorschlägen selbst vgl. neben den angeführten Stellen Seipel 99/106; Schilling 120f; v. Pöhlmann 2, 488/90; Larmann 87/92; Giet, Doctrine 73/6). Die urchristl. Gemeinde nennt Joh. Chrysostomos eine πολιτεία ἀγγελική, ‚engelgleiche Gemeinschaft', weil ihre Mitglieder nichts ihr eigen nannten (in Act. hom. 7, 2 [PG 60, 66]; in 1 Cor. hom. 21, 7 [PG 61, 179]). In der klösterlichen Gemeinschaft lebt dieser Idealzustand bis heute fort (in Act. hom. 11, 2 [PG 60, 97]). Wegen der in ihr verwirklichten Gleichheit u. G. kommt ihr ebenfalls der Charakter einer Gemeinschaft, wie sie dem Himmel ziemt, zu, deren Mitglieder in engelgleichem Zustand leben (oppugn. 3, 11 [PG 47, 366]; zum ‚engelgleichen Leben' vgl. P. Nagel, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche u. der Ursprung des Mönchtums = TU 95 [1966] 34/48; S. Frank, ἈΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ [1964]. – Schon daraus scheint deutlich, daß Joh. Chrysostomos die Durchführung seiner Pläne, die nach seinen eigenen Worten die Erde in einen Himmel verwandeln würden (in Act. hom. 13, 3 [PG 60, 97]), als menschliches Vermögen im allgemeinen übersteigend angesehen hat. Bereits in Antiochien muß er sich eingestehen, daß die von ihm erhobenen Forderungen zu hoch sind für Menschen, die schon viel zu tun meinen, wenn sie von ihrem Vermögen ein wenig hergeben. Darum sollen seine Worte nur den Vollkommenen gelten; von den übrigen, den minder Vollkommenen, verlangt er: Teilet den Armen von euren Gütern mit (in 1 Cor. hom. 16, 6; 21, 5 [PG 61, 129f. 176]; stat. 2, 5 [PG 49, 40]). Ebenso gibt er später in Kpel durch den Hinweis, daß er seine Vorschläge nur in der Rede darlegen wolle u. sich daher keiner zu beunruhigen brauche (in Act. hom. 11, 3 [PG 60, 97]), sowie durch die Äußerung, daß die Menschen jetzt diesen Schritt mehr fürchten als den Sprung ins endlose Meer (ebd.), zu erkennen, daß er angesichts der gegenwärtigen Verhältnisse die Verwirklichung der G. kaum für möglich hält. – Trotzdem bleibt die G. für die Christen eine ihnen aufgegebene sittliche Forderung. Daß Joh. Chrysostomos sie nur so verstanden wissen will, geht neben der Tatsache, daß er den Verzicht auf das Eigentum für eine asketische Leistung hält, die nur dem, der ein Leben höherer Vollkommenheit führen will, abverlangt werden kann, mit hinreichender Deutlichkeit auch daraus hervor, daß er das Privateigentum an sich nie als unrechtmäßig u. verwerflich hinstellt, sondern nur den habsüchtigen, den Nächsten ausschließenden Gebrauch des Eigentums (vgl. Laz. et div. 2, 4f [PG 48, 987f]; in Mt. hom. 63, 2; 66, 3; 85, 4 [PG 58, 604f. 630. 762f]; stat. 2, 5 [PG 49, 39f]). Ebensowenig wird man bestreiten können, daß die Privateigentumsordnung in den Darlegungen ebd. 2, 6f (PG 49, 42f) eine gewisse Anerkennung u. Rechtfertigung erfährt (Farner 75 gegen Schilling 121f), insofern sie als eine Institution hingestellt wird, die letztlich im Heilsplane Gottes begründet ist: Die notwendigen u. bedeutenderen Dinge, die unser Leben erhalten, schuf Gott als gemeinsame (zB. Luft, Wasser usw.), die unbedeutenderen Dinge aber u. die Dinge von geringerem Wert sind nicht gemeinsam, u. zwar deshalb, damit unser Leben ohne die Möglichkeit einer Beeinträchtigung von seiten der Besitzenden erhalten bleibt, wir aber andererseits ein Betätigungsfeld für die Tugenden haben. Wenn auch das Geld gemeinsam wäre u. alle in gleicher Weise daran teilhätten, wäre nicht nur die Möglichkeit der Barmherzigkeit u. des Wohlwollens aufgehoben, sondern auch der Bekämpfung der Habsucht u. dem Streben nach Gerechtigkeit der Boden entzogen (s. o. Sp. 33; vgl. in 1 Cor. hom. 34, 4; 25, 4; 10, 4 [PG 61, 290f. 211. 87]; dazu Larmann 93). Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft würde zusammenbrechen (Anna 5, 3 [PG 54, 673]). – Allerdings wird auch hier deutlich, daß das Eigentum seinen Wert u. seine Berechtigung nur in seiner Funktion als Instrument unserer sittlichen Betätigung erhält. Wer die absolute Verfügungsgewalt über sein Eigentum für sich beansprucht u. es aus Habsucht der gemeinsamen Nutzung entzieht, vergeht sich an seinem Nächsten; er ist ein Räuber (vgl. Laz. et div. 2, 4 [PG 48,

987]). Die Übung der sozialen Tugenden dagegen führt in ihrer Konsequenz zur G., die ein erstrebenswertes Ideal darstellt, auch wenn die Wirklichkeit weit hinter diesem zurückbleibt.

e. Theodoret. Bei ihm ist die G. offenbar nicht mehr Bestandteil ernstgemeinter Kritik an der bestehenden Ordnung. ‚Weit davon entfernt, in Reichtum u. Privateigentum die Wurzel aller Übel zu erblicken‘ (Schilling 126), bleibt sie für ihn eher unverbindlich, schlechthin verlorener Zustand, so daß ihr sozial- u. eigentumskritisches Moment kaum zum Zuge kommt. Zwar hält er sie für die der menschlichen Natur angemessenere Güterordnung als die Institution des Privateigentums. So jedenfalls deutet er (provid. 5 [PG 83, 625C/27C]) das ‚staatsähnliche Leben‘ der Bienen (πολιτικὸν γὰρ βίον μιμεῖται [83, 625CD]; seit Aristot. hist. an. 1, 1, 488a 7/10 galten sie als πολιτικὰ ζῷα; vgl. Aristot. pol. 1253a 7f; Plat. Phaedo 82b; Cic. off. 1, 157; fin. 3, 63; Verg. georg. 4, 153; Plut. an sen. resp. ger. 1, 783F), die unter der Führung nur eines Herrschers die absolute Gleichheit verwirklichen, bei denen nichts den einzelnen zu eigen ist, sondern der Reichtum der Gemeinschaft gehört u. der Besitz ungeteilt ist. Dabei folgen sie nicht der Vernunft, sondern dem Naturtrieb. Für den Menschen, ein vernunftbegabtes Geschöpf, resultiert aus der Betrachtung dieser Dinge u. a., daß er die Güter für gemeinsam erachten u. den Bedürftigen ihren Mitgenuß gestatten soll. Solches Verhalten entspricht dem sittlichen Gesetz in uns; denn den Gutgesinnten, die den Charakter der Natur unversehrt bewahrt haben, genügt die den Menschen eingepflanzte Vernunft (ἔμφυτος λόγος) zur Unterweisung, für die anderen aber, die diese Vernunft mit Füßen treten, bedeutet die wohlgeordnete Verfassung der unvernünftigen Tiere einen wirklichen Tadel (vgl. Ambr. hex. 5, 66/72). Soziale Ungleichheit, so Theodrt. provid. 7 (PG 83, 669D/72A. 673C), ist keine Ordnung von Natur aus, sondern beruht auf Sitte u. freiem Willen, m.a.W. ist Folge menschlicher Verfehlung (ebd. 672D. 676B. 680B). Angesichts dieser menschlichen Situation ist die bestehende Gesellschafts- u. Eigentumsordnung als Wirkung göttlicher providentia zu sehen. Mit Hilfe eines organischen Gesellschaftsbegriffes wird ihr sinnvoller Aufbau nachgewiesen. Gleichheit des Besitzes würde diese arbeitsteilig geregelte Ordnung aufheben (ebd. 6 [PG 83, 656BC]; s. o. Sp. 34), andererseits ist die sogenannte Ungleichheit (ἀνωμαλία) Ursache eines angenehmen Lebens, Fundament einer hervorragenden Ordnung u. Beweis der Fürsorge Gottes (ebd. 656D/61C). Im Grunde gehört Armen u. Reichen doch alles gemeinsam (ebd. 657A/660B): wie die Erde als Ernährerin, Mutter u. *Grab, der Staub unseres Leibes, Sonne, Mond u. Sterne, so ist auch Reichtum u. Armut gemeinsam, insofern jeder entsprechend seinen spezifischen Fähigkeiten zum Wohle des Ganzen beiträgt, der Besitzende auf den Armen angewiesen ist u. einer vom anderen Nutzen zieht (ebd. 660B. 661BC). Die menschliche Gesellschaft beruht auf Gegensätzen, auf der ‚Ungleichheit der Gleichheit‘ (ebd. 661BC). Reichtum u. Armut sind indifferent, entscheidend ist die χρῆσις (ebd. 664A). – In einem Fragment des wenig später lebenden Ammonios von Alexandrien wird die G. schlechtweg als das Gesetz der Kirche bezeichnet (frg. in Act. 2, 45 [PG 85, 1526A]).

V. Lat. Väter des 4. u. 5. Jh. a. Ambrosius. Von ihm wird die G. als die ideale Güterordnung hingestellt. In ihrer Begründung basiert er auf der von Clemens v. Alex. u. Basilius geformten Tradition: Sie ist einmal die konsequente Weiterführung der Gemeinschaftsidee, in der Ambrosius bewußter u. stärker als seine Vorgänger den von der antiken, speziell der stoischen Ethik geförderten Humanitätsgedanken u. christliches Gemeinschaftsverständnis ineinanderfließen läßt: der Nächste ist dein Bruder, consors naturae, coheres gratiae (Tob. 48; vgl. Noe 26, 94; Abr. 2, 28; Nab. 40; off. 3, 16/28; vgl. Pétré 130f. 165; E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand [1965] 154f; J. Huhn, Ambrosius. De Nabuthe [1950] 79f; S. Giet, De s. Basile à s. Ambroise: RechScRel 32 [1944] 108/10). Daher ist die Hilfeleistung für den Nächsten ein Gebot des natürlichen wie des christl. Sittengesetzes (off. 1, 135), u. nichts ist unserer Natur gemäßer als die Erfüllung des Liebesgebotes, die Mildtätigkeit u. das Erbarmen gegen den, der die Natur mit uns teilt (in Lc. 7, 84; vgl. bes. auch off. 3, 15/23). Deutlich zeigt sich der Einfluß der antiken Ethik auch in der Stellung, die der Wohltätigkeit (beneficentia) zugewiesen wird. Sie wird nach stoischer Lehre der Tugend der Gerechtigkeit untergeordnet u. bildet zusammen mit ihr das Band, das die menschliche Gesellschaft zusammenhält (ebd. 1, 130 nach

Cic. off. 1, 20; s. o. Sp. 19; vgl. Ambr. in Ps. 118 expos. 8, 22; in Lc. 5, 57. 62; parad. 3, 18; Noe 2, 2). Neben die Gemeinschaftsidee, aus der unmittelbar die Forderung der G. abgeleitet wird (vgl. etwa Tob. 48: cum quo [sc. fratre tuo] debes omnia habere communia; vgl. vid. 1, 4f), tritt als eine weitere Begründung die ebenfalls in der Antike vorbereitete Überzeugung, daß Gott bzw. die Natur alles zum gemeinsamen Gebrauch hervorgebracht habe (off. 1, 132; vgl. 1, 38; 2, 65; 3, 16; hex. 5, 2. 58; 6, 52; Nab. 11; in Lc. 7, 247 u. ö.). Von diesem Standpunkt aus kritisiert Ambrosius die Bestimmung, die Cicero (Panaitios) von der Gerechtigkeit gibt (Cic. off. 1, 20): Manche meinen, eine Form der Gerechtigkeit sei es, das, was gemeinsam, d. h. öffentlich ist, als öffentlichen Besitz, was privat, als Privatbesitz zu achten. Doch dies ist nicht der Natur entsprechend, die alles für alle entstehen läßt. So nämlich hat Gott alle Dinge entstehen lassen, daß sie die gemeinsame Nahrung aller seien u. die Erde der gemeinsame Besitz aller werde. Die Natur hat also das Gemeineigentumsrecht hervorgebracht, die widerrechtliche Aneignung das Privatrecht u. damit das Privateigentum (Ambr. off. 1, 132: natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum). In ähnlicher Weise hält er Nab. 2 den Reichen vor: Wohnt ihr etwa allein auf der Erde? Warum verstoßt ihr euren natürlichen Genossen (consors naturae) u. maßt euch den Besitz der Erde an? Allen gemeinsam, den Reichen u. Armen, gehört die Erde. Warum nehmt ihr für euch allein das Eigentumsrecht in Anspruch (vgl. ebd. 53; hex. 5, 14; Stelzenberger 132f)? – Wenn die G. also in der Absicht des Schöpfers lag, so kann die Privateigentumsordnung mit all ihren schlimmen Folgen ihren Grund nur im Verschulden des Menschen haben. Diesen Grund gibt Ambrosius an mehreren Stellen mit der menschlichen Habsucht an (in Ps. 118 expos. 8, 2; vgl. off. 2, 89 nach 1 Tim. 6, 10). Einen ‚Beweis‘ dafür entwickelt Ambrosius aus Mt. 6, 26: Wenn die göttliche Vorsehung den Vögeln des Himmels, obwohl diese nicht säen u. nicht ernten, reichlich Nahrung gewährt, so ist es doch wahr, daß die Ursache unserer Notlage die Habsucht ist; denn die Nahrung fließt jenen ohne Mühe reichlich zu, weil sie die Früchte, die ihnen zur Nahrung gegeben sind, nicht ihrer gesonderten Verfügung unterstellen. Wir aber haben die gemeinsamen Güter verloren, da wir sie als Privatbesitz für uns in Anspruch nahmen (in Lc. 7, 124; die Stelle erinnert deutlich an Sen. ep. 90, 3f. 40; vgl. Ambr. vid. 1, 4f; auch ‚Bienenstaat‘ in dieser Hinsicht Vorbild für menschliches Gemeinwesen: hex. 5, 66/72; zur avaritia vgl. off. 1, 137; in Ps. 61 31f). Diese Ausführungen deuten darauf hin, daß Ambrosius mit Gregor v. Naz. u. a. (s. o. Sp. 38) die Überzeugung teilt, daß die Privateigentumsordnung dem Zustand der Menschheit nach dem Sündenfall entspricht, während die G. dem Status des Menschen im Paradies zukommt (vgl. Schilling 146; Ambr. hex. 3, 45f). – In der seelsorgerlichen Ermahnung zur Wohltätigkeit u. Barmherzigkeit bricht die Auffassung, daß die G. die ideale, gottgewollte Güterordnung darstellt, immer wieder durch: Es ist gerecht, wenn du dir etwas als Privateigentum anmaßt, was dem Menschengeschlecht, ja allen Lebewesen gehört, daß du wenigstens etwas davon den Armen hingibst (in Ps. 118 expos. 8, 22; vgl. off. 1, 38; 3, 16. 45/9; Nab. 2. 40; in Lc. 7, 246; 5, 62; Tob. 54 u. ö.). Schon daraus ist ersichtlich, daß Ambrosius die Aufhebung der Privateigentumsordnung u. die Einführung der G. nicht als politische Forderung erhebt, deren Verwirklichung er bei der Unvollkommenheit der Menschheit für möglich hielte, aber andererseits versteht es sich von selbst, daß der Anspruch naturrechtlicher Verbindlichkeit allein der G. zukommt u. man von einem Eigentumsrecht des einzelnen an den irdischen Gütern nur mit großem Vorbehalt sprechen kann: nec vilicus reprehenditur, in quo discimus, non ipsi esse domini, sed potius alienarum vilici facultatum (in Lc. 7, 245). Deshalb, so hält Ambrosius dem Reichen vor, schenkst du dem Armen nicht von deinem Eigentum, sondern gibst ihm von dem Seinigen zurück. Eine Schuld zahlst du ab, du schenkst nicht, was du nicht schuldig wärest (Nab. 53). Die G. ist also mehr als nur Ausdruck der nachdrücklichen Aufforderung zur Wohltätigkeit, mehr als eine Mahnung an den Reichen, von seinen Gütern auszuteilen an die, die das gleiche Recht auf die irdischen Güter haben (ebd.; in Lc. 2, 77), sie ist die ursprüngliche, natürliche Ordnung, das erstrebenswerte Ideal u. die von Gott gewollte Güterordnung, während das Privateigentum Folge der Sünde ist (vgl. S. Calafato, La proprietà privata in S. Ambrogio [Torino 1958]; Christophe 164/81; F. H. Dudden, The life and times of St. Ambrose 2 [Oxford 1935]

245/50; Wacht, Privateigentum aO. [o. Sp. 18] 28/64).

b. Ambrosiaster, Zeno v. Verona u. a. Grundsätzlich den gleichen Standpunkt vertritt der Ambrosiaster. Er stimmt mit Ambrosius überein in der starken Hervorhebung der ‚naturrechtlichen', d. h. der in der Schöpfungsordnung begründeten (vgl. O. Heggelbacher, Vom röm. zum christl. Recht [1959] 8/22) Gemeinsamkeit an den irdischen Gütern (omnia Deum communiter omnibus dare, quia sol eius oritur et pluit omnibus: in 2 Cor. 9, 9; vgl. quaest. test. 32, 2 [CSEL 50, 61, 5f]). Auch bei ihm tritt, wenngleich weniger deutlich, die Konzeption einer ursprünglichen G. zutage. Für die unzivilisierte Frühzeit, die antiker Kulturentstehungslehre entsprechend charakterisiert wird (veteres nostri inculti et agrestes pecorum more victuri erant; quaest. test. 106, 19 [245, 11f]; vgl. 115, 48 [334, 5]), gilt: nec divitiis studebatur (ebd.). – In Anlehnung an Cicero u. Ambrosius bestimmt er die ‚misericordia' als eine Forderung der Gerechtigkeit (misericordia ... iustitia appellata est; ... iustus ergo est, qui sibi soli non detinet, quod scit omnibus datum: in 2 Cor. 9, 9 [CSEL 81, 2, 269, 8]). Menschliches Besitzrecht kann immer nur sekundär sein, da alles Gott gehört (omnia Dei sunt); er läßt alles gedeihen ad usus hominum u. gebietet, dem Bedürftigen mitzuteilen. Letztlich handelt es sich dabei nur um eine Forderung der Gerechtigkeit (ebd. 9, 10 [269, 16/23]). – Ähnlich Zeno v. Verona: Besitzrecht, das andere vom Genuß der Güter ausschließt, gibt es nicht, zumal nicht für die Christen, ‚da denen, die Gott fürchten, alles gemeinsam ist' (mit Anführung von Act. 4, 32). Tag, Sonne, Nacht, Regen, Geburt u. Tod hat die göttliche Gerechtigkeit ausnahmslos allen in gleicher Weise zugeteilt. Tyrannenart ist es daher, allein zu besitzen, was dem Wohle sehr vieler dienen kann (Zeno 1, 3, 6). – Die rigorose Haltung des Hieronymus in seinem Brief an die Witwe Hedibia (ep. 120) hat, ohne daß dies näher ausgeführt wird, wohl ähnliche Voraussetzungen: Daß es gerecht erworbenen Reichtum nicht gebe, sagt Hieronymus mit dem schon antiken Sprichwort: dives aut iniquus aut iniqui heres (ebd. 1, 7; A. Otto, Die Sprichwörter u. sprichwörtlichen Redensarten der Römer [1890] 119). Was man über seine notwendigsten Bedürfnisse hinaus besitze, schulde man anderen (ep. 120, 1, 14). Auch diese Äußerungen scheinen auf eine ursprüngliche G. zurückzuweisen. – Prinzipiell kaum verschieden, wenngleich weniger schroff ist die Haltung des etwas älteren Hilarius v. Poitiers: Die G. sollte nach dem Vorbild der unterschiedslos schenkenden Güte Gottes Richtschnur auch für das Handeln der Christen sein. Nichts sollten sie als ihr Eigentum betrachten, sondern alles als allen gemeinsam ansehen (communia omnia omnibus existimemus: in Mt. 4, 2 [PL 9, 932AB]). Damit soll aber die Institution des Privateigentums keineswegs in Frage gestellt werden, wie die Exegese von Mt. 19, 9 (1026C) lehrt: Nicht das Besitzen ist Gegenstand des Vorwurfs, ‚sed modus in habendo retinendus'. Wie sollte man ferner, so wird das Argument des Clemens v. Alex. (s. o. Sp. 33) aufgenommen, dem Nächsten etwas mitteilen können, wenn die Grundlage (materia) dafür nicht mehr gegeben ist.

c. Augustinus. Für Augustinus ist die G. nicht nur mehr die schlechthin ideale Organisationsform des Wirtschaftslebens, von der er die Lösung aller sozialen Probleme erwartete, obgleich ihm durchaus bewußt ist, daß das Privateigentum Ursache vielfältiger Mißstände ist (propter illa, quae singuli possidemus, exsistunt lites, inimicitiae, discordiae, bella inter homines, tumultus, dissensiones adversum se, scandala, peccata, iniquitates, homicidia: en. in Ps. 131, 5), sondern die Form des wirtschaftlichen Zusammenlebens, die sich aus dem in christl. Gesinnung vollzogenen Verzicht auf den irdischen Besitz ergibt. Ihre Motive sind also nicht sozialreformerischer, sondern asketischer u. weltflüchtiger Art. Die urkirchliche Gemeinde ist ihm dafür das immer wieder herangezogene Beispiel, während die Beziehung zur antiken Sozialethik bezeichnenderweise fast nirgends geknüpft wird. Als asketische Leistung stellt der totale Verzicht auf irdischen Besitz eine höhere Stufe der Vollkommenheit dar u. kann daher nicht für alle Christen verbindlich sein (abstineamus ergo nos, fratres, a possessione rei privatae, aut ab amore, si non possumus a possessione [en. in Ps. 131, 6; mor. eccl. 1, 67; ep. 157, 25; c. Faust. 5, 9]). So ist jene gloriosissima perfectio des Verzichtes auf Besitz u. der Verwirklichung der G. nur wenigen vorbehalten, die in klösterlicher Gemeinschaft zusammenleben. In ihr ist auch die Lebensform der urchristl. Gemeinde von neuem Wirklichkeit geworden (conferre se in societatem sanctorum, in communem illam vitam,

ubi non dicit aliquis aliquid proprium, sed sunt illis omnia communia, et est illis anima una et cor unum in Deum [Act. 4, 32]: en. in Ps. 83, 4; vgl. serm. 355, 6; 356, 1; ep. 211, 5; op. monach. 25, 32; en in Ps. 132, 1f. 6; Possid. vit. Aug. 5; reg. III 1, 2 [ed. T. van Bavel: Augustiniana 9 (1959) 16]; Aug. virg. 45, 46; vgl. A. Zumkeller, Das Mönchtum des hl. Augustinus [1950] 135/41). Gerade dagegen richtet sich die Kritik des Augustinus an der Irrlehre der Apostoliker u. Pelagianer, daß sie den Verzicht auf Privateigentum u. Ehe von allen fordere (haer. 40 [PL 42, 32]; vgl. ep. 157, 23/39; Schilling 176; Mausbach 1, 399/404; s. u. Sp. 53f). – Augustinus selbst hat, wie er conf. 6, 14 berichtet, schon vor seiner Bekehrung im Kreis seiner Freunde die G. einzuführen versucht: Man beschloß, alle Besitztümer zusammenzulegen u. ein gemeinsames Vermögen zu bilden. Zwei Mitglieder des Freundeskreises, der aus zehn jungen Leuten bestand, sollten jeweils ein Jahr lang alles Notwendige besorgen, während die übrigen in Muße lebten. Der Plan scheiterte an den Bedenken, die man gegenüber dem zu erwartenden Widerstand der Frauen hegte, mit denen einige zusammenlebten. – Das Motiv dieser G. war nach Augustinus' eigenen Angaben einmal das enge freundschaftliche Verhältnis, in dem man miteinander verkehrte (ut per amicitiae sinceritatem non esset aliud huius et aliud illius, sed quod ex cunctis fieret unum, et universum singulorum esset, et omnia omnium), ferner die Hoffnung, durch diese Maßnahme in Muße den philosophischen Neigungen nachgehen zu können, wie es in dem Ausdruck ceteris quietis angedeutet wird. Asketische oder gar sozialistische Motive blieben ganz u. gar fern. Die von Diesner (19) gegebene Charakterisierung ‚asketische Gemeinschaftsgründung' scheint nicht zutreffend. Sie findet im Text keine Stütze. Am ehesten ließe sich eine Verbindung zum antiken Freundschaftsideal herstellen (vgl. Xen. mem. 2, 6, 23; Sen. benef. 7, 12; Plotin: s. o. Sp. 14). – Dagegen stehen die späteren Versuche ganz unter dem Eindruck des mönchischen Ideals. Sowohl in Thagaste, wo er in seinem Elternhaus seine Freunde zu einem beschaulich-klösterlichen Leben versammelte (vgl. ep. 126, 7; retract. 1, 25, 1; Possid. vit. Aug. 3), wie später in Hippo, wohin er nach seiner Weihe zum Priester in ein von ihm gegründetes monasterium übersiedelte, ist ihm das klösterliche Gemeinschaftsleben mit dem Verzicht auf Privateigentum u. mit der G. die Lebensform, die seinem Verständnis eines durch die gänzliche Abkehr vom Zeitlichen u. die Betrachtung des Ewigen gekennzeichneten vollkommenen Christentums entspricht. Das Leben in der klösterlichen Gemeinschaft behält Augustinus auch als Bischof bei. Er veranlaßt seinen Klerus, zu ihm zu ziehen u. mit ihm eine vita communis zu begründen, die durch den Verzicht auf jegliches Privateigentum u. die Verwirklichung der G. das Vorbild der Urgemeinde nachahmen soll (serm. 355f; Possid. vit. Aug. 5; vgl. Seipel 113/7; Schilling 181f; Larmann 95f). – Die Tatsache, daß Augustinus die G. nicht eigentlich als Reformprogramm der Gesellschafts- u. Wirtschaftsordnung verstanden wissen will, sondern als eine aus dem Gebot der Armut u. Nächstenliebe resultierende Forderung, die, obgleich beispielhafte Betätigung christl. Gesinnung, nur wenigen abverlangt werden kann, bedeutet nicht, daß Augustinus nicht ein waches Bewußtsein für die schroffen sozialen Unterschiede seiner Zeit besitzt. In seinen Mahnungen zur Wohltätigkeit, die er wie unter das Liebesgebot auch unter den antiken Gedanken der allgemein verpflichtenden humanitas stellt (ep. 155, 14; vgl. serm. 61, 9), fordert er immer wieder zum sozialen Ausgleich auf. Die Privateigentumsordnung wird freilich nie in der radikalen Form des Basilius u. Ambrosius in Frage gestellt, sondern als eine durch die iura civilia, die ihre Legitimation über die weltliche Obrigkeit letztlich von Gott beziehen, geschützte Institution aufgefaßt (in Joh. tract. 6, 25f; vgl. ep. 93, 50; 153, 26; O. Schilling, Die Staats- u. Soziallehre des hl. Aug. [1910] 208f; G. J. M. Pearce, Augustine's theory of property: StudPatr 6 = TU 81 [1962] 496/500). Das Privateigentumsrecht wird indessen keineswegs verabsolutiert, sondern (u. damit nähert sich Augustinus seinen Vorläufern) in seiner völligen Abhängigkeit vom Herrschaftsanspruch Gottes gesehen: unde quisque possidet, quod possidet? nonne iure humano? nam iure divino domini est terra et plenitudo eius ... iure tamen humano dicit: haec villa mea est etc. (in Joh. tract. 6, 25; vgl. en. in Ps. 49, 17). Infolgedessen erscheint auch bei Augustinus die Privateigentumsordnung u. ihr Schutz durch das Zivilrecht eher als ein Zugeständnis an die Unvollkommenheit u. Vorläufigkeit des irdischen Daseins, so daß der Besitzende, wenn auch nicht im recht-

lichen, so doch im Hinblick auf seine sittliche Verpflichtung, weniger als wirklicher Eigentümer denn als Verwalter der irdischen Güter zugunsten des Nächsten angesehen werden kann. Augustinus gibt dieser Überzeugung dadurch Ausdruck, daß er den rechten Gebrauch des Eigentums, d.h. seine Verwendung zum Nutzen des Nächsten, zur unabdingbaren Voraussetzung des ‚rechtmäßigen' Besitzes macht. Solange dies nicht gegeben ist, stellt der Besitz ein alienum dar (ep. 153, 26; vgl. en. in Ps. 48, 1, 12; serm. 50, 2/4; Diesner 24f). Was daher der Reiche über das Notwendige hinaus an überflüssigen Dingen für sich beansprucht, ist fremdes Eigentum (en. in Ps. 147, 12; serm. 61, 12; anders deutet diese Stelle Mausbach 1, 290; vgl. serm. 39, 6).

VI. Mönchtum. Die wirtschaftliche Organisation des koinobitischen Mönchtums beruht von Anfang an auf G. u. gemeinsamem Erwerb. Die wichtigsten Grundsätze dieser Lebensform, die man mit einem gewissen Recht aufgrund der gemeinsamen Produktion u. Konsumtion als kommunistisch bezeichnen kann, werden bereits vom Begründer des Koinobions, Pachomius, aufgestellt: Mit dem Eintritt in das Kloster sind Besitzlosigkeit u. G. gefordert (Pachom. reg. praec. 49. 81/3; vgl. 66. 99. 113 u.ö.); die persönliche Arbeitsleistung ist ganz in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen; es besteht allgemeine Arbeitspflicht (H. Bacht, Antonius u. Pachomius: B. Steidle [Hrsg.], Antonius Magnus Eremita = Stud. Anselm. 38 [Rom 1956] 84f; F. Hauck, Art. Arbeit: o.Bd. 1, 589 mit weiterer Lit.). – Zur Erklärung des Ursprungs des koinobitischen Mönchtums sowie ihrer G. u. Erwerbsgemeinschaft genügt nicht der Hinweis auf die Askese, wie sehr sie auch Beweggrund für die Aussonderung aus der Welt gewesen sein mag. Asketisch motiviert war ja auch die Anachorese, aus der das koinobitische Ideal hervorgegangen ist. Entscheidend war vielmehr das zutiefst religiös begründete Anliegen des Mönchsvaters nach Heiligung u. Vervollkommnung der ihm anvertrauten Seelen (K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums [1936] 123; Lohse 209). Diesem Anliegen dient die straffe Organisation mit ihrer Forderung der freiwilligen Unterordnung u. der Arbeit für die Gemeinschaft als Mittel monastischer Erziehung (Bacht aO. 85 mit Anm. 100). Auch die G. dürfte hierin ihre eigentliche Begründung finden: sie entbindet einerseits den einzelnen von der Sorge um den täglichen Unterhalt u. gibt ihm umso mehr Raum für sein Streben nach persönlicher Vollkommenheit, andererseits ist sie neben dem gemeinsamen Gebet sowie der Gemeinsamkeit des Tisches u. des Lebensraumes ein wesentliches gemeinschaftstiftendes Element. Von Bedeutung scheint darüber hinaus auch das Vorbild der Urgemeinde gewesen zu sein; jedenfalls begegnet, worauf Lohse hinweist, zwar nicht in der Regel u. in der griech.-lat. Überlieferung, aber in den kopt. Texten eine Bezugnahme auf Act. 4, 32 (Lohse 203 mit Verweis auf Vit. Pachom. S^1 [Th. Lefort, Les vies coptes de s. Pachôme (Louvain 1943) 3, 30/2] u. S^3 [ebd. 65, 28/31]; Heussi aO. 123f). Seit Basilius ist die Berufung auf die Apostelgeschichte wesentliches Element der theologischen Begründung des Mönchtums: Wie die urchristl. Gemeinde von Jerusalem stellt die Mönchsgemeinschaft eine eschatologische Gemeinde dar, die durch die Erfüllung des Liebesgebotes in der G. u. durch die Gemeinschaft des Geistes die Zukunft des Gottesreiches bereits in dieser Zeit vorwegnimmt (s. o. Sp. 39).

VII. Häretiker. a. Karpokratianer. In dieser gnostischen Sekte wird, wohl unter dem Einfluß des platonischen Staatsideals (vgl. Bigelmair 91f; Leipoldt 175f), die G. neben der Frauengemeinschaft zu einer für alle verbindlichen Forderung erklärt u. ihre strenge Durchführung verlangt. Epiphanes, der Sohn des Stifters der Sekte, aus dessen Schrift ‚Über die Gerechtigkeit' Clemens v. Alex. referiert (strom. 3, 6/9; vgl. 54, 1/56, 3), begründet die G. aus dem Wesen der Gerechtigkeit, das an dem gerechten Walten Gottes sichtbar werde. Die Gerechtigkeit wird demgemäß von ihm definiert als κοινωνία μετ' ἰσότητος, was nach dem weiteren Verlauf des Referates etwa in dem Sinne zu verstehen ist, daß die von Gott gewollte grundsätzliche Gleichheit aller Menschen u. ihre gemeinsame Teilhabe an allen Dingen das Wesen der Gerechtigkeit ausmacht, an der das Gemeinschaftsleben orientiert sein muß. Das Geschehen der Natur u. des menschlichen Lebens bietet dafür zahlreiche Belege: Gleichmäßig hat Gott den Himmel über alle ausgebreitet, gleichmäßig läßt er in der Nacht die Sterne leuchten u. am Tag die Sonne scheinen; allen hat er in gleicher Weise das Augenlicht gegeben; zwischen reich u. arm, Volk u. Herrscher, Frau u. Mann, Freien u. Sklaven macht er keinen Unterschied. Ebenso be-

handelt er die Tiere, denen er die Nahrung gemeinsam gegeben hat usw. Die Ungleichheit unter den Menschen stammt nicht von Gott, sondern von den menschlichen Gesetzen. Diese lehrten die Menschen, gegen das Gesetz der Natur zu handeln. Sie haben die ursprüngliche, durch göttliches Recht bestehende Gleichheit zerrissen u. zerstört u. hindern den Menschen, das gemeinsam zu nutzen, was für alle geschaffen ist (vgl. A. Hilgenfeld, Die Ketzergesch. des Urchristentums [1884] 402/8; H. Liboron, Die karpokratianische Gnosis [1938] 16f; K. Beyschlag, Christentum u. Veränderung in der alten Kirche: Kerygma u. Dogma 18 [1972] 41f mit Anm. 33).

b. Apostoliker. Die enkratitische Sekte der Apostoliker bzw. Apotaktiten, die im 3./4. Jh. in Kleinasien auftrat u. sich nach Epiphanios (haer. 61, 1 [GCS Epiphan. 2, 380, 10/382, 2]) aus der Sekte der Tatianer herleitet, lehnt aus einem gnostisch-dualistischen Weltverständnis Privateigentum u. Ehe ab (vgl. Aug. haer. 40 [PL 42, 32]; Basil. ep. 199, 47; Isid. orig. 8, 19). Ihre asketische Lebensform sehen sie an als Wiederaufnahme des apostolischen Ideals u. Wiederherstellung des Lebens der Urgemeinde. Inwieweit sie in dessen Folge die G. verwirklichten, entzieht sich unserer Kenntnis. Augustinus sagt lediglich, daß sie niemanden in ihre Gemeinschaft (communio) aufnahmen, der nicht auf Besitz u. Ehe verzichtet hatte (Aug. haer. 40 [PL 42, 32]). Die Kritik des Epiphanios u. Augustinus erkennt durchaus die Berechtigung der asketischen Lebensform an, der auch Mönche u. Kleriker innerhalb der Kirche folgten (ebd.), richtet sich aber gegen die Allgemeinheit ihrer Forderung. Dadurch setzten sie sich zu den Aposteln, deren Lebensform sie zu verwirklichen trachteten, in Widerspruch (vgl. G. Bareille, Art. Apostoliques: DThC 1, 2 [1931] 1631f; L. Spätling, De Apostolicis, Pseudoapostolis, Apostolinis, Diss. München [1947] 3/39).

c. Ebioniten. Nach dem Zeugnis des Epiphanios (haer. 30, 17, 2 [GCS Epiphan. 1, 356, 2/6]) rühmen sie sich, πτωχοί, Arme, genannt zu werden u. berufen sich für ihr Armutsideal auf das Vorbild der Urgemeinde, deren Mitglieder all ihren Besitz zu Füßen der Apostel niedergelegt hätten (vgl. dazu H. J. Schoeps, Theologie u. Geschichte des Judenchristentums [1949] 198f). Die Ablehnung des Besitzes entspricht ihrer streng asketischen Grundhaltung u. ihrem Gesetzesverständnis. Trotz der von O. Cullmann (Die neuentdeckten Qumrantexte u. das Judentum der Ps.-Clementinen: Ntl. Stud. für R. Bultmann [1954] 68/86) nachgewiesenen Beziehungen zum Essenertum scheint aber die G. bei ihnen nicht verwirklicht worden zu sein (*Ebioniten).

d. Pelagianer. Einen nicht minder rigorosen u. extrem besitztumsfeindlichen Standpunkt vertreten die Pelagianer. In dem wahrscheinlich aus der Feder des Pelagius selbst stammenden Traktat De divitiis (PL Suppl. 1, 1380/418; vgl. G. de Plinval, Pélage [Paris 1943] 43) wird der Reichtum als auf Unrecht u. Sünde beruhend hingestellt (divit. 7, 2; 8, 1f). Nicht nur sein Erwerb, auch sein Besitz ist notwendig mit Sünde verbunden (ebd. 3. 4. 16. 18, 1 u.ö.). Denn wie Gott die unserer Verfügung entzogenen Dinge zB. Luft, Sonne, Regen, Mond- u. Sternenlicht zu gemeinsamem Besitz geschaffen habe, wie er unsere gemeinsame Teilhabe an den übernatürlichen Gütern: der Taufe, der Vergebung der Sünden usw. wolle, so wolle er auch, daß die Menschen die ihrem freien Willen zur Bewährung der Gerechtigkeit (ad iustitiae probationem) überlassenen geringeren Güter zu gleichen Anteilen mit ihren Mitmenschen besitzen (ebd. 8, 3f; 10, 9; s. o. Sp. 45). Die jetzt unter den Menschen herrschende Ungleichheit des Besitzes stammt nicht von Gott (a Deo divitiae non sunt: divit. 8, 1), das schließt die aequitas Dei aus (ebd; vgl de Plinval aO. 663; K. Thraede, Art. Gleichheit: o. Bd. 11, 158), sondern aus der Ungerechtigkeit der Menschen selbst (iniquitas humana), ihrer Anmaßung u. Vermessenheit (usurpatio, praesumtio [offenbares Äquivalent zum Begriff πρόληψις bei Basilius; s. o. Sp. 38]: divit. 9, 2). Die G. wird hier deutlich für den Urzustand als Eigentumsordnung vorausgesetzt, die dann durch Verschulden der Menschen verlorengegangen sei. Als positive sittliche Forderung, die den Christen zur Verwirklichung aufgegeben ist, scheint sie nicht in Betracht gezogen, sie tritt jedenfalls hinter der rein negativen Haltung zum Reichtum, die bestimmt ist durch die strikte Auslegung von Mt. 19, 21/5 par. in dem Sinne, daß der Reiche sich seines Besitzes entäußern müsse, um nicht vom ewigen Leben ausgeschlossen zu werden, u. hinter der durch das Vorbild des Herrn (vgl. divit. 10, 5; vgl. 18, 1/3; 9, 5) u. das

Beispiel der Urgemeinde (ebd. 10, 5) auferlegten Forderung des Besitzverzichtes zurück (de Plinval aO. 188/91; s. jedoch Pelag. in 1 Cor. 12, 13 [PL Suppl. 1, 1219]). Das auf Clemens v. Alex. (s. o. Sp. 33) zurückgehende Argument, daß die Forderung der Mitteilung an den Nächsten Privateigentum voraussetze, wird ausdrücklich zurückgewiesen (divit. 12, 1). Nach Augustinus' Bericht mußte Pelagius auf der Synode v. Diospolis iJ. 415 den Satz widerrufen, die Reichen könnten, wenn sie nicht auf alles verzichteten, nicht in das Reich Gottes eingehen (ep. 186, 32; vgl. ep. 156; Mausbach 1, 399f; Schilling, Soziallehre aO. [o. Sp. 50] 215f; C. P. Caspari, Briefe, Abh. u. Predigten aus den 2 letzten Jh. des kirchlichen Altertums [Kristiania 1890] 256/64).

e. Pseudoklementinen. In den Rekognitionen, deren Kern in die erste Hälfte des 3. Jh. reichen dürfte, wird eine Ansicht bekämpft, die unter dem Einfluß der platonischen Staatsphilosophie die G. u. Frauengemeinschaft für den ursprünglichen Zustand erklärt, der durch die Ungerechtigkeit der Menschen verloren gegangen sei (communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus esse hominibus debuit; sed per iniquitatem alius hoc suum dicit esse et alius illud, et sic inter mortales facta divisio est: 10, 5, 5). Die Vertretung dieser Ansicht wird in der romanhaften Erzählung dem noch heidn. Vater des Clemens v. Rom, Faustinianus, in den Mund gelegt. Die Stelle ist nicht nur deshalb von besonderem Reiz u. Interesse, weil sie erkennen läßt, daß in judenchristl. Kreisen die Frage der G. erörtert wurde u. möglicherweise von bestimmter Seite an eine Realisierung solcher Gedanken gedacht wurde (vgl. Bigelmair 88f), sondern vor allem auch deshalb, weil sie über den von PsIsidor dem Clemens v. Rom unterschobenen 4. Brief, in dem sie durch ein Versehen des Fälschers als Meinung des Clemens selbst ausgegeben wird, in Gratian. decr. 2, 12, 1 (1, 676f Friedberg) u. von da in die theologische Diskussion des MA Eingang gefunden hat, bis im 16. Jh. Bellarmin (vgl. R. v. Nostitz-Rieneck, Röm.-katholischer Kommunismus: Stimmen der Zeit 99 [1920] 229/38) u. gegen Ende des vorigen Jh. J. Mausbach (Der ,Communismus' des Hl. Clemens v. Rom: HistPolBl 116 [1895] 340/9) den Sachverhalt klargelegt haben (vgl. Bigelmair 88f; zu den Nachwirkungen vgl. H. v. Schubert, Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster u. seine Quellen = SbHeidelberg 1919 nr. 11, 17/27. 42/8.

VIII. Nachaugustinische Zeit. Die kirchlichen Schriftsteller nach Augustinus folgen der Ansicht ihrer Vorgänger, ohne sie wesentlich weiterzubilden. Sie stellen die G. als die von Gott gewollte Güterordnung durchgehend in den Zusammenhang der Ermahnung an die Reichen, von ihrem Besitz den Bedürftigen mitzuteilen, um mit Nachdruck die Verpflichtung zur Wohltätigkeit u. Nächstenliebe zu betonen: ,Die Erde ist allen Menschen gemeinsam; sie bringt infolgedessen auch die Nahrung für alle gemeinschaftlich hervor. Grundlos halten sich also die für unschuldig, die das gemeinsame Geschenk Gottes für sich als Privateigentum in Anspruch nehmen. Wenn wir also den Armen von unserem Besitz mitteilen, so geben wir ihnen im Grunde das Ihrige zurück, wir schenken ihnen nichts von unserem Eigentum' (vgl. o. Sp. 46). Durch die Mitteilung aus unserem Vermögen üben wir eher eine Pflicht der Gerechtigkeit, als daß wir Werke der Barmherzigkeit erfüllen; denn gerecht ist es sicherlich, daß alle Empfänger der Gaben des gemeinsamen Herrn diese in Gemeinschaft genießen (Greg. M. reg. past. 3, 21 [PL 77, 87]; vgl. in Hes. 1, 21 [76, 851 C]; Schilling 192f). Dem mit der Missionierung der Angelsachsen beauftragten Prior des röm. Andreasklosters Augustinus befiehlt Gregor, die vorbildlichen Verhältnisse der Urkirche anzustreben (ep. 11, 56 [MG Ep. 2, 333]). – Joh. Cassianus feiert die G. des Mönchtums als Fortführung jener pristina perfectio der Gemeinde zu Jerusalem. Ursprünglich die gesamte Kirche umfassend sei sie durch Zugeständnis an die in die Kirche hereinströmenden Völker u. das dadurch hervorgerufene allmähliche Erkalten des apostolicus fervor zwar allgemein aufgegeben worden, werde aber von den Mönchen, die sich im Laufe der Zeit von der Menge der Gläubigen abgesondert hätten, festgehalten (conl. 18, 5; vgl. 24, 24; Christophe 192f). – Einen gewissen Sonderfall stellt die Schrift Salvians Ad ecclesiam dar. Das furchtbare soziale Elend der Völkerwanderung, von dem uns Salvian in seinen Schriften ein anschauliches Bild gibt, veranlaßt diesen, für eine ,durchgreifende Reform der ganzen bestehenden Gesellschaftsverhältnisse' u. die Einführung einer ,kommunistischen' Wirtschaftsordnung einzutreten (vgl. W. Zschimmer, Salvianus, der Presbyter v. Massilia, u. seine

Schriften [1875] 84f). Er beklagt, daß die Christenheit von der idealen Höhe der in der Urgemeinde verwirklichten G. herabgesunken sei, in der es keine Armen u. Bedürftigen gegeben habe, da jeder sein Vermögen den Aposteln zu Füßen gelegt u. keiner etwas als sein Privateigentum behalten habe (eccl. 1, 1, 2. 5f; 3, 10, 41f). Er fordert daher alle Besitzenden, besonders die Kleriker auf, spätestens bei ihrem Tode nicht den Kindern u. schon gar nicht den Verwandten, sondern der Kirche u. damit den Armen ihr Vermögen zu vererben. Was die einzelnen Mönchsgemeinden in kleinerem Kreise durchführen, eine enge Lebensgemeinschaft mit Verzicht auf jedes private Eigentum, das will Salvian auf die ganze christl. Welt ausgedehnt wissen. Der Kirche teilt er dabei gewissermaßen die Funktion zu, den gemeinsamen Besitz zu verwalten (vgl. Zschimmer aO. 84f).

G. Adler, Geschichte des Sozialismus u. Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart 1 (1899). – H. C. Baldry, Who invented the golden age?: ClassQuart 46 (1952) 83/92; Ancient utopias (Southampton 1956). – A. Bigelmair, Zur Frage des Sozialismus u. Kommunismus im Christentum der ersten drei Jh.: Beitr. zur Geschichte des christl. Altertums u. der byz. Literatur, Festschr. A. Ehrhard (1922) 73/93. – G. Billeter, Griech. Anschauungen über die Ursprünge der Kultur (Zürich 1901). – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – H. Braun, Spätjüd.-häretischer u. frühchristl. Radikalismus 1/2 = BeitrHistTheol 24 (1957). – H. Braunert, Utopia. Antworten griech. Denkens auf die Herausforderung durch soziale Verhältnisse (1969). – L. Brentano, Die wirtschaftlichen Lehren des christl. Altertums = SbMünchen 1902, 141/93. – R. W. Caryle/A. J. Caryle, A history of mediaeval political theory in the west 1^5 (Edinburgh/London 1962). – P. Christophe, L'usage chrétien du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique = Théologie, pastorale et spiritualité 14 (Paris 1964). – L. W. Countryman, The rich christian in the church of the early empire (New York/Toronto 1980). – J. Courtonne, Basilius Magnus, Homélies sur la richesse, Diss. Paris (1935). – G. E. M. De Ste. Croix, Early christian attitudes to property and slavery: D. Baker (Hrsg.), Church, society and politics (Oxford 1975) 1/38. – A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 646/796. – H.-J. Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre u. sozialen Haltung Augustins (1954). – A. Doren, Wunschräume u. Wunschzeiten: Vortr. Bibl. Warb. 1924/25 (1927) 158/205. – A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa (1897). – L. Edelstein, The idea of progress in classical antiquity (Baltimore 1967). – V. Ehrenberg, Aristophanes u. das Volk von Athen (1968). – E. Elorduy, Die Sozialphilosophie der Stoa = Philol Suppl. 28, 3 (1936). – K. Farner, Christentum u. Eigentum bis Thomas v. Aquin = Mensch u. Gesellschaft 12 (Bern 1947). – M. I. Finley, Utopianism ancient and modern: The critical spirit, Festschr. H. Marcuse (Boston, Mass. 1967) 3/20. – H. Flashar, Formen utopischen Denkens bei den Griechen = Innsbr. Beitr. z. Kulturwiss. 3 (1974). – F. Flückiger, Geschichte des Naturrechts 1 (Zürich 1954). – F. X. Funk, Klemens v. Alex. über Familie u. Eigentum: TheolQS 53 (1871) 427/49 bzw. ders., Kirchengeschichtl. Abh. u. Unters. 2 (1899) 45/60. – B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen = Spudasmata 16 (1967). – S. Giet, La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères: RechScRel 35 (1948) 55/91; Les idées et l'action sociales de s. Basile, Diss. Paris (1941). – R. M. Grant, Early Christianity and society (New York 1977) 96/123. – R. Günther, Der Einfluß der sozialen Utopie auf das frühe Christentum: Altertum 15 (1969) 91/5. – I. Hahn, Die soziale Utopie der Spätantike: WissZsHalle 11 (1962) 1357/62. – F. Hauck, Art. κοινός, κοινωνός: ThWbNT 3 (1938) 789/810. – W.-D. Hauschild, Christentum u. Eigentum. Zum Problem eines altkirchlichen ,Sozialismus': ZsEvEth 16 (1972) 34/9 – M. Hengel, Eigentum u. Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristl. Sozialgeschichte (1973). – P. Joos, Τύχη, φύσις, τέχνη. Studien zur Thematik früh-griech. Lebensbetrachtung, Diss. Zürich (Winterthur 1955). – H. J. Klauck, G. in der klass. Antike, in Qumran u. im NT: RevQumran 11, 1 (1982) 47/79. – B. Kytzler, Utopisches Denken u. Handeln in der klass. Antike: R. Villgradter/F. Krey (Hrsg.), Der utopische Roman (1973) 45/68. – H. Larmann, Christl. Wirtschaftsethik in der spätröm. Antike (1935). – J. Leipoldt, Der soziale Gedanke in der altchristl. Kirche (1952). – B. Lohse, Askese u. Mönchtum in der Antike u. in der alten Kirche = Religion u. Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1 (1969). – A. O. Lovejoy/G. Boas, Primitivism and related ideas in antiquity (New York 1965). – J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus^2 1/2 (1909). – H. Meyer, Art. Eigentum im AT, NT, bei den Kirchenvätern, Luther u. Calvin: EvSozLex^5 (1965) 315/20. – R. Müller, Zur sozialen Utopie im Hellenismus: J. Herrmann/I. Sellnow (Hrsg.), Die Rolle der Volksmassen in der Geschichte der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen (1975) 277/86. – H. Pétré, Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne = SpicSacrLov 22 (Louvain 1948). – M. Pohlenz, Die Stoa^3 1/2 (1964). – R. v. Pöhlmann, Ge-

schichte der sozialen Frage u. des Sozialismus in der antiken Welt^3 1/2 (1925). – A. Riese, Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griech. u. röm. Literatur, Progr. Frankfurt a.M. (1875). – A. M. Ritter, Christentum u. Eigentum bei Klemens v. Alex. auf dem Hintergrund der frühchristl. Armenfrömmigkeit u. der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa: ZKG 86 (1975) 1/25. – E. Rohde, Der griech. Roman u. seine Vorläufer^4 (1960). – O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchlichen Literatur (1908). – O. Seeliger, Art. Weltalter: Roscher, Lex. 6, 375/430. – I. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter (Wien 1907). – Th. Sommerlad, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche im MA (1903). – H. Strasburger, Zum antiken Gesellschaftsideal = AbhHeidelberg 1976 nr. 4. – F. Tillmann, Besitz u. Eigentum bei Basilius d. Gr.: Aus Ethik u. Leben, Festschr. J. Mausbach (1931) 33/42. – E. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen (1912). – K. Trüdinger, Studien zur Geschichte der griech.-röm. Ethnographie, Diss. Basel (1918). – A. F. Utz, Thomas v. Aquin, Recht u. Gerechtigkeit = Die dt. Thomas-Ausgabe 18 (1953) 500/14. – W. Uxkull-Gyllenband, Griech. Kulturentstehungslehren: ArchGeschPhilos 36, Beil. zu H. 3/4 (1924). – R. Vischer, Das einfache Leben = Studienh. z. Altertumswiss. 11 (1965). – M. Wacht, Art. Güterlehre: u. Sp. 59/150. – G. Walter, Histoire du communisme 1 (Paris 1931). – M. J. Wilks, The problem of private ownership in patristic thought and an Augustinian solution of the 14th century: StudPatr 6 = TU 81 (1962) 533/42.

Manfred Wacht.

Güterlehre.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. Die G. umfaßt alles, was der Erlangung des Zieles des Menschen dient u. insofern für erstrebenswert gehalten wird. Der griech. Ethik erwächst die G. aus der Frage nach der Eudämonie des Menschen, die, so verschieden ihre Definition im einzelnen auch sein mag, fast ausnahmslos als Ziel des menschlichen Lebens gilt (vgl. Aristot. eth. Nic. 1, 4, 1095a 17/25; rhet. 1, 5, 1360b 4/7; Plat. conv. 205a; Euthyd. 278e; Theophrast nach Cic. fin. 5, 86; Cic. Hort. frg. 26; Varro: Aug. civ. D. 19, 1; Sen. vit. beat. 1, 1). Da als Gut angesehen wird, was der Erlangung dieses τέλος dient (vgl. Plat. Phileb. 11d; Euthyd. 291b; Cic. acad. 2, 128f), ist Gut ein rein formaler Begriff, der inhaltlich bestimmt wird vom jeweils vorausgesetzten τέλος (vgl. Sext. Emp. hypot. 3, 175; adv. math. 11, 21; Goedeckemeyer 316f). Die G. ist demnach die Darstellung der Lehre vom τέλος des Menschen, das selbst als höchstes Gut gilt, in seiner Beziehung zu den ‚Gütern'; sie ist die nähere Ausführung dessen, worin das τέλος, die Eudämonie, besteht. Da sich ferner für die Griechen die Frage nach der Tugend, der ἀρετή, erst im Rahmen dieser Frage stellt, nämlich im Hinblick auf ihre Bedeutung für das Erreichen der Eudämonie, kann auch die Tugendlehre in gewisser Weise als Teil der G. aufgefaßt werden (vgl. Zeller 2, 1, 735).

a. Vorphilosophische Ethik. Die frühgriech. Ethik ist wesentlich bestimmt durch die vorgegebenen sozialen Verhältnisse. Die adelige Standesgesellschaft bestimmt, was als Wert oder Gut angesehen wird. Der Wert der Persönlichkeit beruht daher nicht auf sich selbst, sondern ist vom Urteil der wertbestimmenden Umwelt abhängig. Demzufolge sind das Ansehen u. die herausgehobene Stellung innerhalb der Gesellschaft (κλέος, κῦδος, δόξα, τιμή u.a.m.; vgl. G. Finsler, Homer^2 1 [1913] 158/62; Jaeger 31f; Luther 63/70; Müller 10/3 mit weiterer Lit.) sowie deren unerläßliche Voraussetzung, die ἀρετή, Werte von elementarer Bedeutung. Die ἀρετή selbst, kein ethisch innerer Vorzug oder eine sittliche Eigenschaft, die vom Werturteil anderer unabhängig wäre, bedeutet Tüchtigkeit im weitesten Sinne; sie besteht, dem kriegerischen Charakter dieser

Gesellschaft entsprechend, meist in Tapferkeit u. sportlicher Tüchtigkeit (umschließt aber auch die darauf beruhende gesellschaftliche Anerkennung selbst; vgl. Jaeger 26f; J. Ludwig, Quae fuerit vocis ἀρετή vis ac natura ante Demosthenis exitum, Diss. Leipzig [1906]; Schwartz 22f). Aus der Hochschätzung der kriegerischen u. agonalen Arete leitet sich die hohe Wertung körperlicher u. geistiger Vorzüge ab. Die Arete ist ausschließlicher Vorzug des Adelsstandes u. als angeborene Anlage an die äußere Lebensstellung gebunden. Mit ihr sind äußeres Wohlergehen, Reichtum (ὄλβος, πλοῦτος) u. Macht als Voraussetzungen des standesgemäßen Lebens selbstverständlich verbunden (vgl. etwa Il. 24, 526/46; 16, 595f; Od. 1, 216f; 3, 205/9; 4, 207/11; 11, 482/6; 14, 205f; 17, 419/23; auch Aristot. pol. 4, 8, 1294a 20f). Sie gelten als der sichtbare Ausdruck göttlichen ‚Segens' (vgl. Il. 1, 279; Od. 6, 188; 4, 207/11; 18, 19; 19, 109/14; Hymn. Hom. 11, 5; Festugière 271; J. Gruber: Gnomon 43 [1971] 17; Schwartz 61) u. werden (etwa neben der εὐτεχνία [Il. 24, 543/6. 534/40; Od. 4, 209/11; 14, 205f; vgl. Herodt. 1, 30; Aristot. eth. Nic. 1, 9, 1099b 3 u. Dirlmeier im Komm. zSt.; Heinze 664/7], einem hohen Alter [Od. 4, 210; 11, 135] u.a.) als die Grundlage des Lebensglücks genannt (Il. 3, 182; Od. 17, 419/23; Snell 223). – Selbst für Hesiod, dessen ‚Werke u. Tage' bäuerliche Verhältnisse zum Hintergrund haben, gehören Reichtum, ἀρετή u. soziale Geltung zusammen (op. 313; vgl. 376/9. 319; Plut. aud. poet. 6, 24D; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hesiodos Erga [1928] 74; W. Meyer, Laudes inopiae, Diss. Göttingen [1915] 17). Sie werden hier freilich anders als in den homerischen Epen als der Erfolg ehrlicher Arbeit u. als Lohn für ein Leben nach der δίκη in Aussicht gestellt (op. 280f. 308f; v. Wilamowitz-Moellendorff 169/71) u. damit für jeden erreichbar. – Die Kritik an der Adelsethik reicht bis in die frühe Zeit zurück. In der Krise der adeligen Gesellschaftsordnung u. in den politischen u. sozialen Unruhen des 7. u. 6. Jh. geraten mit dem Bewußtwerden der eigenen Individualität die überkommenen Wertmaßstäbe ins Wanken. Äußeres Wohlergehen u. der Besitz äußerer Vorzüge werden nicht mehr vorbehaltlos mit menschlichem *Glück gleichgesetzt, der Wert der Person nicht mehr von der äußeren Lebensstellung abhängig gemacht. Am radikalsten wird diese neue Haltung durch Archilochos zum Ausdruck gebracht (frg. 6. 9. 22. 41. 60 Diehl; vgl. Sapph. frg. 16 Lobel/Page; Simonid. frg. 4 D.; Fränkel 153/5. 211f. 351/6; Snell 87/92. 236f; Jaeger 166f; zum Skopas-Gedicht des Simonides vgl. v. Wilamowitz-Moellendorf 173/8; Fränkel 350/6; Bergson 41f mit weiterer Lit.). Die wachsende Bedeutung der Polis bringt zudem eine Umwandlung des bisherigen ἀρετή-Begriffes mit sich: als Maßstab für die Schätzung des einzelnen gilt nun die Leistung für die Polis. Tyrtaios stellt in seiner 9. Elegie die kriegerische ἀρετή als Einsatz für die Polisgemeinschaft über die anderen Adelswerte: Körperkraft, Schönheit, Reichtum, rednerische Begabung u. Ruhm (vgl. W. Jaeger, Tyrtaios, über die wahre ἀρετή: SbBerlin 1932, 537/68 bzw. ders., Scripta min. 2 [Roma 1960] 75/114; Fränkel 384/6; zur Sache vgl. auch Theogn. 865/8). Xenophanes bestimmt die politische ἀρετή als ἀγαθὴ σοφίη u. setzt sie dem traditionellen aristokratischen Wertdenken entgegen (Xenophan.: VS 21B 2; A. Lumpe, Die Philosophie des Xenophanes v. Kolophon, Diss. München [1952] 43f; Jaeger 234/6; K. Ziegler, Xenophanes v. Kolophon, ein Revolutionär des Geistes: Gymn 72 [1965] 289/302). Auch Solon zieht die ἀρετή, die auf der Leistung im Dienste der Polis beruht u. mit der δίκη identisch ist (frg. 1,24 D.; vgl. auch Herodt. 1, 30; Simonid. frg. 4 D.), als den eigentlich bleibenden Wert (τὸ ... ἔμπεδον αἰεί: Solon frg. 4, 9/11 D.; vgl. Theogn. 145/50. 315/8. 465f; Bacchyl. 1, 159/65), äußerem Wohlergehen vor, wie er auch den Ruhm, den äußeren Reflex der ἀρετή (Jaeger 31), höher schätzt als Reichtum u. Macht (Solon frg. 23, 10 D.). Dennoch bleibt ihm der Reichtum, sofern er nur auf rechtmäßige Weise erworben ist (frg. 1, 6f; vgl. Hesiod. op. 320. 352; Theogn. 145f u.ö.; Scol. 7 Page; K. Reinhardt, Solons Elegie εἰς ἑαυτόν: RhMus 71 [1916] 128/35), ein schätzenswertes Gut (Solon frg. 1, 3. 7); aber mehr noch gilt ihm Gesundheit, Freude u. froher Lebensgenuß (frg. 13f; Bacchyl. 1, 165/84; zum Ganzen vgl. Fränkel 264/77; Wehrli 20/5). Die veränderte soziale Situation, in der die Adelsgesellschaft mit dem Verlust ihres Besitzes auch ihre Anerkennung u. Geltung einbüßt, führt schließlich auch Theognis zu der für ihn bitteren Erkenntnis (vgl. Theogn. 525f), daß Reichtum nicht an den Adel gebunden ist (183/92); doch mit ‚reaktionärer Schroffheit' hält er am ständischen Anspruch fest (v. Wilamowitz-Moellen-

dorff 173); denn Reichtum allein mache die ἀρετή nicht aus (Theodn. 149f. 315/8. 865/8), wenn es auch für die Menge so sein mag (699f; vgl. Alc. frg. 360 Lobel/Page; Pind. Isthm. 2, 9/12; E. L. Highbarger, Literary imitation in the Theognidea: AmJournPhilol 50 [1929] 349/52). Aus dieser Erkenntnis heraus berührt sich zwar Theognis äußerlich mit Solon in dem Gedanken, daß ein Leben in Armut dem in Unrecht vorzuziehen (Theogn. 145/53) u. die Gerechtigkeit der Inbegriff der ἀρετή sei (ebd.; vgl. Phocyl. frg. 10 D.; R. Hirzel, Themis, Dike u. Verwandtes [1907] 168/73), aber die ἀρετή muß unter diesen Prämissen ‚fast als angeborene sittliche Qualität' erscheinen (v. Wilamowitz-Moellendorff 173; vgl. Jaeger 268/70). In noch stärkerem Maße spiegeln Pindars Oden die aristokratische Wertauffassung wider (vgl. etwa Nem. 7, 98/101; Pyth. 2, 56/61. 65/75; Ol. 1, 103f; Isthm. 7, 22 u.ö.; vgl. Fränkel 554/7; E. Thummer, Die Religiosität Pindars [Innsbruck 1975] 65/90. 105/8 u.ö.). – Die durch die politische u. ökonomische Umwälzung hervorgerufene Loslösung der ἀρετή von ihrer Verknüpfung an Geburt u. äußere Lebensstellung führte so zu einer Vertiefung des ἀρετή-Begriffes. Damit nahm die Spannung zwischen ihr u. den äußeren Lebensgütern zu bis zu der Vorstellung, daß gemessen an dem hohen Wert der ἀρετή den anderen Gütern nur sekundäre Bedeutung zukomme u. sie gegebenenfalls um ihretwillen preisgegeben werden müßten. Reichtum ist erstrebenswert nur, insofern er sich mit ἀρετή verbinden läßt (vgl. noch Sapph. frg. 148 Lobel/Page; Pind. Ol. 2, 58; Pyth. 5, 1; Eur. frg. 163 Nauck^2; weitere Belege bei O. Weinreich, Stiftung u. Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien: SbHeidelberg 1919 nr. 16, 22f). In dem Distichon, das nach Aristoteles (eth. Eud. 1, 1, 1214a 1/6) über dem Eingang des Letotempels in Delos stand (vgl. Theogn. 255), wird gleichsam die Summe der bisherigen Entwicklung gezogen: die Gerechtigkeit (als der Inbegriff der ἀρετή) steht als der sittliche Wert (κάλλιστον) an erster Stelle, ihr folgt als das höchste körperliche Gut (λῷστον) die Gesundheit u. schließlich als das Angenehmste (τερπνότατον) die Erfüllung der Wünsche (was wohl auf die äußeren Güter zu beziehen ist; vgl. auch Sophocl. frg. 356 Pearson). – Aus einem lebendigen Gefühl für die Wandelbarkeit des Glücks u. die Schranken des menschlichen Daseins, das sich in häufig stark pessimistischen Äußerungen (vgl. Alcm. 1, 16. 37; Semon. frg. 1 D.; Solon frg. 14 D.; bei Herodt. 1, 30/3; Theogn. 425/8; Pind. Pyth. 8, 92/4 u.ö.; Schwartz 64) u. in der Vorstellung vom φθόνος θεῶν (vgl. Wehrli 26/9. 60/2. 67/70. 78/86) niederschlägt, werden schließlich in der Erzählung von Solon u. Kroisos (Herodt. 1, 30/3) Reichtum u. Macht als nicht ausreichender Schutz gegen die Unsicherheit des menschlichen Daseins gegenüber dem bescheidenen, aber auskömmlichen Leben (βίος ἀρκέων: ebd. 31, 2), das sich in der Gemeinschaft der Polis u. in persönlichem Glück vollendet, abgewertet (vgl. O. Regenbogen, Die Geschichte von Solon u. Krösus: W. Marg [Hrsg.], Herodot = WdF 26 [1965] 375/403; Vischer 38/44; Wehrli 30/40). Der Gedanke freilich, daß das Glück des Menschen in erster Linie oder sogar ausschließlich von inneren Dingen abhängig sein könne u. damit dem Bereich der τύχη entzogen sei, taucht nicht auf; vielmehr wird, wie auch in allen späteren populären, d.h. nicht von philosophischen Theorien beeinflußten Äußerungen, das Lebensglück von dem möglichst vollständigen Vorhandensein aller äußeren Güter erwartet (vgl. etwa Scol. 7 P.; dort sind aufgezählt: Gesundheit, Schönheit, Reichtum, Genießen der Jugend im Verkehr mit Freunden; dazu Plat. Gorg. 451e; leg. 2, 661a; Schwartz 59f; vgl. ferner Aeschyl. Eum. 903/15; Xen. oec. 11, 8. 19f; Isaeus or. 8, 16; Plat. Hipp. mai. 291d; Aristot. eth. Eud. 8, 3, 1248b 27; eth. Nic. 1, 3, 1095a 14/26; rhet. 1, 5, 1360b 14/30; vgl. W. J. Oates, Aristotle and the problem of value [Princeton 1963] 341/4; Schmidt 2, 378. 431; Bergson 15f. 23f u.ö.).

b. *Philosophische Ethik. 1. Vorsokratiker.* Erst bei den jonischen Naturphilosophen begegnet der Gedanke, daß die Eudämonie im Innern des Menschen ruhe u. nicht von äußeren Dingen herzuleiten sei (Heracl.: VS 22 B 4. 29. 125. 119: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων; dazu Plat. Tim. 90a; Aristot. top. 2, 6, 112a 32; E. Rohde, Psyche 2 [1898] 316$_1$; Wilpert 1039; Heinze 653; R. Holte, Art. Glück [Glückseligkeit]: o. Bd. 11, 248f; vgl. noch Epich.: VS 23 B 45). Demokrit bringt diese neue Ansicht auf die kurze Formel: εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος (VS 68 B 171; vgl. B 40. 170; Emp.: VS 31 B 132; Anaxag.: VS 59 A 30; ders.: Aristot. eth. Eud. 1, 4, 1215b 7/14; eth. Nic. 10, 9, 1179a 13; vgl. Cic. Tusc. 5, 114f; Philo prov. 2, 12f; Zeller 1, 1, 766; 1, 2, 870; G. Müller, Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre: MusHelv 17 [1960] 121/31). Alle Mittel, die Eudämonie zu erreichen, liegen im Menschen selbst (Democr.: VS 68 B 168); denn die Götter geben den Menschen nur Gutes, ihr eigener Unverstand wendet es zum Übel (ebd. B 175; vgl. B 172f. 149). Daher ist für das Unglück nicht die τύχη verantwortlich zu machen, sondern die eigene ἀβουλία (B 119). Zum ersten Mal treffen wir bei Demokrit auf eine ausgesprochene G.: er unterscheidet zwischen den Gütern des Leibes u. der Seele. Die Güter des Leibes sind vergänglicher Natur, die der Seele göttlicher (B 37). Die Güter des Leibes sind nur nach Maßgabe des Bedürfnisses zu erstreben (B 283/6. 235); denn nur durch freiwilligen Verzicht auf die äußeren Güter u. die Beschränkung auf das Notwendige kann sich der Mensch gegen die Einwirkungen der τύχη behaupten (vgl. B 176; nach weitverbreiteter Erzählung haben Anaxagoras u. Demokrit ihren Besitz verlassen [Anaxag.: VS 59 A 13; Democr.: VS 68 A 14]; Empfehlung des μέτρον hinsichtlich der äußeren Güter: ebd. B 191. 286. 233. 226); ohne Verstand sind sie unsicherer Besitz (B 77) u. sie erhalten ihren Wert erst durch die den richtigen Gebrauch lehrende Vernunft (B 282. 105), ein Gedanke der Volksmoral (vgl. Pind. Nem. 1, 31f; Demosth. or. 18 [cor.], 268), der in die philosophische Lehre eingeht (E. Norden im Komm. zu Verg. Aen. 6, 288; s. u. Sp. 67f u.ö.). – Ihren eigentlichen Anstoß erfährt die philosophische Ethik in der Sophistik, insofern als durch sie auf der Grundlage eines erkenntnistheoretischen Subjektivismus die ethischen Bindungen an den πάτριος νόμος sowie die traditionellen Wertvorstellungen einer rationalen Kritik unterzogen u. der Individualismus als die Berechtigung des einzelnen zum Handeln nach seinen subjektiven Vorstellungen zum Prinzip erhoben wird. Die frühe Sophistik bewegt sich allerdings durchaus noch im Rahmen der traditionellen ethischen Reflexion (vgl. Protagoras nach Plat. Protag. 349e. 315b, bes. 322b/e; Prodikos: Xen. mem. 2, 1, 21/33; Critias: VS 88 B 49; Isocr. or. 5 [panath.], 7; Plat. Hipp. mai. 291d; W. Nestle, Die Horen des Prodikos: Hermes 71 [1936] 158f; Zeller 1, 2, 1384/94; Schwartz 74/80). Grundlegend neu ist nur der Anspruch, durch Vermittlung einer intellektuellen Virtuosität die ἀρετή lehren zu können, die als Voraussetzung der ἀγαθά verstanden wird (vgl. Plat. Men. 78b/e; Prodikos nach Xen. mem. 2, 1, 27f). Bei den jüngeren Sophisten dagegen führte die Überbetonung des Individualismus zu einem extremen ethischen Relativismus. Die überkommenen Wertvorstellungen werden als Konventionen abgewertet, die der Natur schroff entgegenstehen. Über diese muß man sich hinwegsetzen; ihre Beobachtung gilt als ἀνανδρία (Kallikles: Plat. Gorg. 491b/2e; vgl. resp. 2, 359b; Hippias: Xen. mem. 4, 4, 14; F. Heinimann, Nomos u. Physis [1945] 131/40). Dieser Haltung entspricht einerseits die Aufforderung zum schrankenlosen Lebensgenuß (τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία ... τοῦτ' ἐστιν ἀρετή καὶ εὐδαιμονία: Plat. Gorg. 492c; vgl. 483c), andererseits die Wertung der Redekunst als höchstem Gut, da sie die Befähigung zu diesem Leben verschaffen kann (452de). Das von Sokrates u. den Sokratikern vertretene Ideal der Bedürfnislosigkeit (s. u. Sp. 67) wird zurückgewiesen (ebd.; vgl. Xen. mem. 1, 6, 1/3).

2. *Sokrates u. die Sokratiker. a. Sokrates.* Es ist das Verdienst des Sokrates, in Auseinandersetzung mit diesen destruktiven Tendenzen die Ethik auf festen Boden gestellt u. ihr eine sicherere Grundlage gegeben zu haben. Durch die Gleichsetzung Tugend = Wissen (des Guten) wird die Forderung erhoben, das sittliche Handeln, statt es durch die Autorität bestehender ethischer Normen oder rein subjektiv zu rechtfertigen, wissenschaftlich zu begründen (λόγον διδόναι). Diese Einstellung läßt Sokrates das Gute mit dem Nützlichen gleichsetzen (Plat. Protag. 333d; vgl. Xen. mem. 4, 6, 8; weitere Belege bei Zeller 2, 1, 151f), wobei der Maßstab, nach dem das Nützliche letztlich bestimmt wird, die Eudämonie des einzelnen ist (vgl. Plat. Charm. 174b/d, wo das ὠφέλιμον als τὸ εὖ πράττειν τε καὶ εὐδαιμονεῖν ποιοῦν charakterisiert ist; ferner Plat. Euthyd. 280b; Maier 306f. 311$_2$; Heinze 741). Die Eudämonie selbst ist das höchste Gut, das ἀναμφιλογώτατον ἀγαθόν (Xen. mem. 4, 2, 34; vgl. 3, 2, 4; 4, 1, 2). Mit ihr ist zugleich höchste Lust u. innerste Befriedigung verbunden als Folge u. Begleiterscheinung des Strebens nach Vollkommenheit (zum hedonistischen Element im sokratischen Eudämonie-Begriff vgl. Maier 310). Da sich aber nach Sokrates' Überzeugung ethische Wertsetzungen immer auf die Seele des handelnden Subjektes beziehen müssen, wäre es falsch, die Eudämonie in den zweideutigen Gütern (ἀμφίλογα ἀγαθά) wie Schön-

heit, Stärke, Reichtum, Ruhm u. dgl. zu suchen, da diese auch schlimme Folgen haben können (Xen. mem. 4, 2, 34); sie liegt vielmehr im sittlich guten Leben, d.h. Tugend u. Eudämonie fallen zusammen (Plat. Gorg. 470e; vgl. 507bc; resp. 1, 353e; Charm. 174bc; Crito 48b. 53c; Euthyd. 278e; Menex. 247e). Sokrates betete daher, wie Xen. mem. 1, 3, 2 berichtet, zu den Göttern nur um Güter schlechthin, denn die Götter wüßten am besten, was ein wirkliches Gut sei. Um Gold, Silber, Tyrannis usw. zu beten, hieße dagegen um Dinge beten, von denen es völlig ungewiß sei, wie sie ausgingen (dazu O. Gigon, Kommentar zum 1. Buch von Xenophons Memorabilien [Basel 1953] 96/8; vgl. PsPlat. Alc. 2, 141a/3b; Val. Max. 7, 2, 1; E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1145f; Aristot. eth. Nic. 5, 1, 1129b 4/6 mit Dirlmeier im Komm. zSt. [S. 400]). Durch diese Einengung des Begriffes ‚Gut' auf das, was der Seele u. ihrer Vervollkommnung dient (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν), werden die außerethischen Güter zum Problem. Tragen diese Güter zur Erlangung der Eudämonie bei oder sind sie verzichtbar? Diese Frage wird zu einem Hauptproblem der nachsokratischen Ethik. Die Antwort des Sokrates ist die Lehre von der Autarkie der Tugend zur Erlangung der Eudämonie (vgl. Plat. apol. 30c. 41d; Xen. mem. 3, 9, 14; der Begriff Autarkie in diesem Zusammenhang ist erst für Antisthenes bezeugt: Diog. L. 11, 11). Ihr entspricht die Aufforderung zur Beschränkung der Bedürfnisse, die als Voraussetzung der inneren Freiheit u. Unabhängigkeit von äußeren Umständen u. Zufälligkeiten eine Annäherung an die Bedürfnislosigkeit der Götter darstellt (Xen. mem. 1, 6, 10; vgl. 2, 1, 1/7. 18/20; 4, 5, 10). In der Apologie (Plat. apol. 29d) faßt Sokrates das Ziel seines Wirkens zusammen: seine Mitbürger zu überzeugen, daß ihnen an der Vervollkommnung ihrer Seele u. an Einsicht u. Wahrheit mehr liegen müsse als an Geld, Ehre u. Ruhm; denn die äußeren Güter gehören nicht zur ἀρετή, nicht aus Reichtum entsteht die Tugend, sondern aus der Tugend der Reichtum u. alle anderen menschlichen Güter (ebd. 30ab). Das nämlich, was die Güter im landläufigen Sinne, die für sich genommen wertindifferent sind (Euthyd. 281d; vgl. Gorg. 468a; Lys. 220d; Protag. 351d; conv. 216de), erst zu wirklichen Gütern macht u. ihnen Wert verleiht, ist die Tugend, die, intellektualistisch als Wissen um ἀγαθά u. κακά verstanden, den rechten Gebrauch (ὀρθὴ χρῆσις) dieser Güter erst gewährleistet (Euthyd. 280b/2a; Lach. 194d; Hipp. mai. 295d/7e; PsPlat. Clit. 407de; Xen. mem. 4, 2, 31; 1, 6, 13; inst. Cyr. 8, 2, 20/3; oec. 1, 10. 12. 14; Aeschin. frg. 35f = Ep. Socr. 6 [EpGr 613f Hercher; H. Dittmar, Aeschines v. Sphettos (1912) 284/8]; vgl. auch Prodikos nach PsPlat. Eryx. 397c/e; Antiph. Soph.: VS 80 B 54; Zeller 1, 2, 1392f. 1394_2; o. Sp. 65). Da so die sittliche Vollkommenheit des Menschen u. damit seine Eudämonie in erster Linie von dem Wissen abhängt, gilt auch die ἐπιστήμη bzw. σοφία als höchstes Gut (sie ist die βασιλικὴ τέχνη, ἡ τὴν εὐδαιμονίαν παρέχουσά τε καὶ ἀπεργαζομένη: Plat. Euthyd. 291b; vgl. ebd. 281a; Charm. 174c; Gorg. 466e/7a; Men. 88a; Xen. oec. 1, 1. 7/19; 6, 4).

β. Die Kyniker. Von den Kynikern wird das sokratische Ideal der Unabhängigkeit von den äußeren Dingen u. das Streben nach Bedürfnislosigkeit radikalisiert u. zum Kernpunkt ihrer Ethik gemacht (vgl. Antisth. frg. 117. 94. 98 Decleva Caizzi; Diogenes nach Epict. diss. 1, 24, 7; Diog. L. 6, 105; Crates Theb. frg. 10. 12 [Poet. Phil. Frg. 220f Diels]; PGen. inv. 271 col. 13/5 [MusHelv 16 (1959) 103f]; vgl. ebd. col. 4, 45 [S. 90]). Je weniger wir bedürfen, desto näher stehen wir Gott (Crates Theb. ep. 11; vgl. Diog. L. 6, 105; Dio Chrys. or. 6, 31: Diogenes glich den leicht dahinlebenden Göttern; vgl. E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore: LeipzStudClassPhilol 10 [1887] 108). Die Tugend ist das einzige Gut, da außer ihr zur Erlangung der Eudämonie nichts nötig ist (Antisth. frg. 70 Decl. C.; vgl. Joh. Stob. 4, 39, 20f [5, 906 W./H.]; Wilpert 1040), die Schlechtigkeit das einzige Übel (Antisth. frg. 73). Alle anderen Dinge sind ἀδιάφορα (Diog. L. 6, 105); denn ein Gut kann für den Menschen nicht in äußeren Dingen liegen, sondern nur in seiner Seele (Antisth. frg. 117). Auf Antisthenes scheint auch die Gleichsetzung von ἀγαθόν u. οἰκεῖον sowie der äußeren Dinge mit ἀλλότρια bzw. ξενικά zurückzugehen (frg. 73. 118; vgl. Plat. Lys. 222cd; Charm. 163c; conv. 205e; Zeller 2, 2, 304_1f; Maier 317_1. 392_2; anders Grumach 76f). Die allgemeine Bewertung der Dinge wird ins Gegenteil gekehrt: nicht Reichtum, edle Geburt u. Ansehen, sondern Armut, Ruhmlosigkeit, Anstrengung u. Mühe sind ἀγαθά (Antisth. frg. 19. 95; vgl. Diog. L. 6, 10. 24. 71f. 105; Epict. diss. 1, 24, 6; Joh. Stob. 4, 29, 19. 32, 11

[5, 708. 782 W./H.]; Lucian. dial. mort. 11, 3; Crates Theb. frg. 16 [Poet. Phil. Frg. 222 Diels]); denn der Verzicht auf die sog. Lebensgüter (= πόνος) ist sittliche Übung (ἄσκησις) zur Erlangung der Unabhängigkeit (ἐλευθερία) u. Tugend (vgl. Diog. L. 6, 70f; Lucian. vit. auct. 7f; Tox. 27; H. Strathmann, Art. Askese: o. Bd. 1, 749; Zeller 2, 1, 303/20). Die ἡδονή gilt als das größte aller Übel (vgl. Antisth. frg. 108A/9B); nur diejenige gilt als berechtigt, die keine Reue nach sich zieht (ebd. 110) oder aus dem πόνος entspringt (ebd. 113; zum Ganzen vgl. H. Kusch: Art. Diogenes v. Sinope: o. Bd. 3, 1064; R. Helm, Art. Kynismus: PW 12, 1 [1924] 3/24). – Die spätere Entwicklung im Kynismus ist gekennzeichnet durch die zunehmende Popularisierung, die Milderung des ursprünglichen Radikalismus u. die Annäherung an die Stoa. Bion u. Teles zB. verstehen die Autarkie des Weisen nicht mehr nur als Unabhängigkeit, die aus der Bedürfnislosigkeit resultiert, sondern auch als die Fähigkeit, sich jeder Lebenslage anzupassen. Aus dieser Haltung heraus verhält sich der σοφός allen äußeren Dingen u. dem Leben selbst gegenüber gleichgültig (Bion/Teles: Telet. rel. 5/20 Hense). In der Wendung ἀρκεῖσθαι τοῖς παροῦσι (ebd. 11, 5; 38, 10; 41, 12 H.; vgl. Marc. Aurel. seips. 6, 30, 9; Joh. Stob. 3, 5, 51 [3, 273, 2 W./H.]) werden diese Forderungen programmatisch zum Ausdruck gebracht (vgl. A. N. M. Rich, The Cynic conception of αὐτάρκεια: Mnemos 4, 9 [1956] 23/9).

γ. Die Kyrenaiker. Die Kyrenaiker sehen demgegenüber in der momentanen körperlichen Lustempfindung (ἡδονή) das höchste Gut (vgl. frg. 155/61. 181/4 Mannebach; Xen. mem. 2, 1, 9), im Leid (πόνος; ἀλγηδών) das größte Übel (frg. 162 M.). Die Eudämonie ist die Summe der einzelnen Lustempfindungen u. um dieser Einzelempfindungen willen erstrebenswert (ebd. 169). Alle anderen Dinge sind Güter, sofern sie Mittel zur Erlangung der ἡδονή sind. In dieser Hinsicht kommt insbesonders der φρόνησις als dem wichtigsten Hilfsmittel zu einem genußvollen Leben große Bedeutung zu (ebd. 223), wie auch der Wert der Tugend nur darin besteht, daß sie Lust bewirkt (ebd. 221f). Ähnlich wird vom Reichtum gesagt, er sei ποιητικὸν ἡδονῆς u. deshalb erstrebenswert (ebd. 224; vgl. 145). Trotzdem bewahrt sich der σοφός die innere Überlegenheit über die Dinge u. die Unabhängigkeit von seinem Lustbegehren (bezeichnend der Ausspruch Aristipps über sein Verhältnis zu Lais: ebd. 57; vgl. 59; Hor. ep. 1, 1, 18f; Zeller 2, 1, 360. 365f; Wilpert 1040). Stark betont wird diese Unabhängigkeit des sich selbst genügenden Weisen von dem späteren Theodoros (frg. 238 Mannebach). Aber abweichend von der Lehre des Schulgründers findet er nicht mehr in der momentanen Lustempfindung, sondern in der auf der φρόνησις beruhenden Freude (χαρά) das höchste Gut (ebd. 175 M.); er betrachtet daher Einsicht u. Gerechtigkeit als Güter, ihr Gegenteil als Übel, Lust u. Unlust als indifferent (μέσα; ebd.). Hegesias betont die völlige Indifferenz der äußeren Dinge, da sie auf den Grad der Lust keinen Einfluß hätten (ebd. 192 M.). Selbst das Leben ist nur für den Toren ein Gut, für den Weisen ist es ἀδιάφορον. Die Möglichkeit der Eudämonie leugnet er; höchstes Gut ist τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς (ebd. 172f). Annikeris dagegen mißt den äußeren Dingen wieder größeren Wert bei (vgl. ebd. 234). – Nach einer bei Sen. ep. 89, 12 u. Sext. Emp. adv. math. 7, 11 übermittelten Nachricht bildete die Lehre von den Gütern u. Übeln den ersten der fünf Punkte, in die die Kyrenaiker die Ethik einteilten.

3. Platon u. die Akademie. a. Platon. Er hält an der sokratischen Auffassung, die die Tugend intellektualistisch als das Wissen um Güter u. Übel versteht u. in ihr die unabdingbare Voraussetzung der Eudämonie sieht, fest. Dieser Intellektualismus bleibt auch durch die Anerkennung irrationaler Seelenteile im Grunde unberührt, da Platon deren Unterordnung u. Kontrolle durch das λογιστικόν fordert (vgl. resp. 4, 441e; 6, 491c/3b; 9, 580bc). Untersuchungen über die Güter u. ihre Rangordnung beschäftigen daher Platon in allen Perioden seines Schaffens. Den entscheidenden Gesichtspunkt für die Bewertung der Dinge sieht er mit Sokrates in der ἐπιμέλεια ψυχῆς, die freilich, nachdem die Ideenlehre in den Mittelpunkt seines Denkens gerückt war, mit einem weit über dessen Lehren hinausgehenden Sinn gefüllt war. Im Einklang mit seinen anthropologischen Voraussetzungen, nach denen die Seele ihren naturgemäßen Zustand u. ihre Bestimmung erst in der körperlosen Existenz u. in der Schau der Ideen erreicht u. nur dieses Leben wahres Glück bietet (vgl. resp. 6, 486a. 500d; 7, 516bc. 518b. 521a), erscheint daher die Flucht aus der Sinnenwelt (Theaet. 176ab; Phaedo) u. die Hinwendung zur Ideenwelt

als die höchste Lebensaufgabe des Philosophen. Deshalb wird alles, was die philosophische Natur auf dem Weg zur Schau der Ideen fördert, als ein Gut angesehen, was sie dabei hemmt, als Übel (resp. 6, 491 bc. 494 a/5 a). Die Güter werden von Plato in der Regel in drei Klassen eingeteilt: πρῶτα τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθά . . ., δεύτερα δὲ τὰ περὶ τὸ σῶμα . . ., καὶ τρίτα τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα (leg. 3, 697 b: vgl. 4, 717 c; 5, 726 a/34 e; weitere Belege bei Dirlmeier im Komm. zu Aristot. eth. Nic. 1, 8, 1098 b 12 f [S. 281 f]; ders., Oikeiosis-Lehre 28). Diese Dreiteilung mit der hier festgelegten Rangordnung wird später kanonisch. Möglicherweise hat Platon sie schon übernommen (Dirlmeier im Komm. aO.; vgl. Critias: VS 88 B 6, 18 f). Eine Zweiteilung der Güter in göttliche u. menschliche wird in den Nomoi vorgenommen (Plat. leg. 1, 631 bc), wobei die menschlichen Güter die zweite u. dritte Gruppe des Dreierschemas umfassen. Unter den göttlichen Gütern werden in absteigender Reihenfolge die Kardinaltugenden genannt, angefangen mit der φρόνησις. Der Gesetzgeber muß sich an dieser Güterordnung orientieren (vgl. A. B. Hentschke, Politik u. Philosophie bei Plato u. Aristoteles [1971] 199 f. 217 f. 247 f). Unter einem anderen Gesichtspunkt werden zu Beginn des 2. Buches der Politeia (357 bc) die Güter eingeteilt in solche, die 1) um ihrer selbst willen, 2) auch um ihrer Folgen willen u. 3) einzig um ihrer Folgen willen erstrebenswert sind. – Aus der dargestellten weltflüchtigen Haltung heraus neigt Platon zwar dazu, den Wert der leiblichen u. äußeren Güter stark herabzusetzen. Er warnt vor den Gefahren, die der philosophischen Natur nicht nur von den außerseelischen Gütern, sondern sogar von hervorragenden psychischen u. intellektuellen Fähigkeiten her drohen (resp. 6, 491 a/c), so daß im Hinblick auf diese Gefahren der Leib selbst als Übel u. als Ursache aller Übel angesprochen werden kann (Phaedo 66 b/d; resp. 10, 619 a). Trotzdem wird der Wert dieser Güter nirgends rigoros negiert. Entscheidend ist, daß der Mensch diesen Gütern nicht verfällt (die Liebe zum Körper u. zu den äußeren Gütern [φιλοσώματος, φιλοχρήματος bzw. φιλότιμος] u. das philosophische Leben schließen einander aus, Phaedo 68 bc), sondern erkennt, daß sie nicht an sich Güter darstellen, sondern nur aufgrund ihrer Teilhabe an der Idee des Guten u. um derentwillen erstrebenswert sind (conv. 210 e/1 b), daß sie ihren Wert nicht in sich selbst tragen, sondern dieser abhängig ist von der sittlichen Haltung des Besitzenden (leg. 2, 661 ab; Menex. 246 e/7 a u.ö.; s. o. Sp. 67). – Unter dem Gesichtspunkt der Seelendreiteilung wird diese Haltung näher expliziert: jedem Seelenteil ist ein Güterbereich zugeordnet, auf den sich sein Streben gemäß der ihm nach der δικαιοσύνη zugewiesenen Aufgabe (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) u. im Sinne der φρόνησις (d. h. unter Kontrolle u. Leitung des λογιστικόν) richten soll (vgl. resp. 9, 586 e. 581 ab: Charakterisierung der Seelenteile 1) als φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον, 2) als φιλότιμον, 3) als φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές). Das Übergewicht der untergeordneten Seelenteile u. die falsche Schätzung der ihm entsprechenden relativen Güter als absolute (vgl. resp. 8, 550 ab. 553 cd) führt zur Disharmonie der Seelenteile u. damit zur ἀδικία. Für das Verhältnis zu den Gütern des Leibes wie zu den äußeren Gütern ist maßgebend die συμφωνία ψυχῆς, die rechte Verfassung der Seele (resp. 9, 591 c/2 a). Ausdrücklich wird deshalb die Einhaltung des Mittelmaßes zwischen Überschuß u. Mangel in bezug auf die außerethischen Güter empfohlen (ebd. 591 cd; bes. leg. 5, 728 d/9 a; vgl. Tim. 87 d/8 e; J. Krämer, Arete [1961] 194/201; C. Ritter, Platon 2 [1923] 497/505) u. der μέσος βίος als der glücklichste hingestellt (resp. 10, 619 a). Für die Verfassung des platonischen Gesetzesstaates ist es wichtig, daß die richtige Rangordnung des menschlichen Strebens berücksichtigt wird, das sich in erster Linie auf die Seele (σωφροσύνη), dann auf den Körper (ὑγίεια) u. erst an dritter u. letzter Stelle auf die äußeren Güter (πλοῦτος) bezieht (leg. 5, 743 e). Das heißt aber nicht, daß die außerseelischen Güter unerläßliche Bedingung der Eudämonie sind u. diese von den äußeren Gütern abhängig ist (so Wilpert 1040 f). Die absolute Unabhängigkeit des σοφός von äußeren Verhältnissen wird mehrfach hervorgehoben (vgl. resp. 3, 397 de; 10, 613 ab; leg. 2, 660 e); der Mensch bestimmt selbst sein Lebenslos (resp. 10, 617 e. 619 b; Tim. 42 b/e; Phaedr. 248 bc; leg. 10, 904 bc). Aber andererseits ist Platon von ‚einer kynischen Einengung allein auf das Glück der ἀρετή weit entfernt‘ (Dirlmeier im Komm. zu Aristot. eth. Nic. 10 [S. 566]). – Die ἡδονή, deren Verhältnis zur Tugend u. Eudämonie schon Sokrates beschäftigte, wird in der Politeia (9, 581 c/8 a) u. ausdrücklich dann im Philebos als berechtigtes Moment

der Eudämonie anerkannt, sofern sie ἡδονὴ ἄλυπος bzw. καθαρά ist (66 e). Im μεικτὸς βίος, der als der wünschenswerteste dargestellt wird, sind φρόνησις u. ἡδονή miteinander verbunden, wobei allerdings in der sog. Gütertafel der Einsicht, als dem ἀγαθόν näherstehend, der weitaus höhere Rang zugewiesen wird (ebd. 65 a/6 c; zum Ganzen vgl. H.-D. Voigtländer, Die Lust u. das Gute bei Platon, Diss. Frankfurt [1960]).

β. Die Akademie. Die Nachfolger Platons in der Akademie lehren übereinstimmend, daß zwar die Tugend die erste u. wesentlichste Voraussetzung der Eudämonie sei u. sie an sich schon die Glückseligkeit bewirke (vgl. etwa Xenocr. frg. 81 f. 91 Heinze), daß aber zur Erlangung der vollkommenen Eudämonie auch der Besitz körperlicher u. äußerer Güter notwendig sei (Xenocr. frg. 77. 85/7. 92; Speus. frg. 57/8 c Lang; vgl. Sen. ep. 71, 18; R. Heinze, Xenokrates [1892] 147 f; Wilpert 1041; vgl. auch die Telosformeln des Polemon u. des Karneades: Cic. Tusc. 5, 84; fin. 2, 34; 5, 20; ac. 2, 131; dazu M. Pohlenz, Rez. E. Grumach: GöttGelAnz 195 [1933] 326; ders., Stoa 1, 179). Um die Rangfolge der Güter zu veranschaulichen, fingiert Krantor einen Agon (Sext. Emp. adv. math. 11, 51/8): Vor dem θέατρον der Panhellenen bewerben sich die Güter um das βραβεῖον. Zuerst erscheint πλοῦτος, dann ἡδονή, als dritte ὑγίεια u. schließlich ἀνδρεία (= ἀρετή). Jedem wollen die Πανέλληνες zunächst den Kampfpreis zusprechen, aber jedesmal wird das vorhergehende ἀγαθόν von dem nachfolgenden geschlagen u. so die Wertabfolge festgelegt. – Die Gleichsetzung von Eudämonie u. naturgemäßem Leben, in der Alten Akademie wahrscheinlich erstmals vollzogen (vgl. Speus. frg. 57 Lang; Xenocr. u. Polem.: Plut. comm. not. c. Stoic. 23, 1069 E; Cic. fin. 2, 24; 4, 14; Schwartz 254_5) u. in der Stoa im einzelnen ausgebildet, wird von den späteren Akademikern, vor allem Antiochos u. Varro, dahingehend erläutert, daß die menschliche Gesamtnatur einschließlich des Körpers in ihren natürlichen Bestrebungen Befriedigung finden solle (Cic. fin. 4, 25; 5, 34/7; 2, 34; Tusc. 5, 39; ac. 2, 131 f; Varro philos. frg. 4 [G. Langenberg, M. Terenti Varronis Liber de philosophia, Ausgabe u. Erklärung der Fragmente, Diss. Köln (1959) 17/9]: Aug. civ. D. 19, 3; vgl. auch die Polemik gegen die Stoa: Plut. comm. not. c. Stoic. 4, 1060 BC; Alex. Aphrod. quaest. eth.: 119, 23 Bruns; Katalog der πρῶτα κατὰ φύσιν: Joh. Stob. 2, 7, 3 c [2, 47, 19 W./H.]; vgl. Cic. fin. 5, 18; R. Philippson, Das ‚Erste Naturgemäße‘: Philol 87 [1932] 445/50; A. Lueder, Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos v. Askalon, Diss. Göttingen [1940] 22_3. 49/56; G. Luck, Der Akademiker Antiochos [Bern 1953] 57/67). Antiochos unterscheidet zwischen der durch die Tugend allein erreichbaren vita beata u. der auch die körperlichen Güter voraussetzenden vita beatissima (vgl. Cic. fin. 4, 31; 5, 67 f. 71. 81. 90/4; ac. 1, 22; 2, 134; Tusc. 5, 22; Sen. ep. 92, 14; Lueder aO. 56 f). Auch ihre Dauer ist von Belang (Cic. fin. 4, 30; s. u. Sp. 77). Den stoischen Standpunkt hält Antiochos für im wesentlichen übereinstimmend mit dem der Akademie u. des Peripatos u. erklärt (im Anschluß an Karneades, s. u. Sp. 83), daß die Differenzen mehr in den Worten als in der Sache lägen (Cic. ac. 1, 43; fin. 5, 22; vgl. leg. 1, 37 f. 55; Lueder aO. 61; H. Strache, Der Eklektizismus des Antiochus v. Askalon [1921] 72/83; Zeller 3, 1, 627). – Konsequenter als Antiochos, der die Autarkie der Tugend trotz Anerkennung der körperlichen Güter gewahrt wissen will, erklärt Varro, von derselben anthropologischen Grundlage ausgehend (s. o.), daß das summum bonum, das die Eudämonie bewirkt, aus den Gütern beider Bestandteile des Menschen, der Seele u. des Leibes, bestehe (frg. 4, 21 f Langenberg: Aug. civ. D. 19, 3), so daß die prima naturae, ebenso wie die Tugend, um ihrer selbst willen erstrebenswert seien (ebd.). Der Vorrang der Tugend, die als excellentissimum bonum der geistigen Güter bezeichnet wird, bleibt natürlich erhalten. Sie bildet die Voraussetzung für den richtigen Gebrauch der Güter. Wo sie fehlt, können die Güter ihrem Besitzer nicht zum Vorteil gereichen u. folglich auch nicht bona genannt werden (nec eius bona dicenda sunt, cui male utenti utilia esse non possunt [frg. 4, 35 L.]). Andererseits sind die bona animi wenigstens zum Teil Bedingungen für die virtus (genannt werden Leben, Gedächtnis u. Vernunft; frg. 4, 43/7 L.). Varro unterscheidet ähnlich wie Antiochos (s. oben) eine dreifache Stufung der Eudämonie: die erste Stufe (vita beata) wird erreicht durch die virtus u. die sie bedingenden Güter; eine Steigerung (vita beatior) tritt ein, wenn weitere Güter hinzukommen; zur höchsten Stufe (vita beatissima) führt schließlich die Tugend in Verbindung mit allen geistigen u. körperlichen Gütern (frg. 4, 36/41 L.; Cic.

fin. 5, 71; ac. 1, 22; vgl. noch H. Dahlmann, Art. M. Terentius Varro: PW Suppl. 6 [1935] 1260; Zeller 3, 1, 694f; Langenberg aO. 58/66). – In Ciceros philosophischem Schrifttum nimmt die G. der verschiedenen hellenist. Philosophenschulen breiten Raum ein. Das Werk De finibus bonorum et malorum ist überwiegend diesem Komplex gewidmet (zum Titel der Schrift vgl. A. Dihle, Zwei Vermutungen zu Varro: RhMus 108 [1965], bes. 170/9). Cicero selbst akzeptiert zwar die akademisch-peripatetische Ansicht, daß für den Menschen als geistig-leibliches Wesen (fin. 2, 33; 4, 25 u.ö.) neben der Tugend auch die körperlichen Vorzüge u. günstige äußere Verhältnisse zu den Gütern zu rechnen seien (ebd. 4, 25/9. 35f), u. definiert durchaus im Sinne der genannten Schulen die Eudämonie als das Leben im Besitz aller Güter (ebd. 4, 25/7; 5, 37; Tusc. 5, 28f); aber andererseits setzt er den Wert der Tugend so hoch an, daß er auch für den akademisch-peripatetischen Standpunkt die stoische Lehre von der Autarkie der Tugend zur Eudämonie u. zwar gleich zur vollkommenen Eudämonie (eine Stufung wird abgelehnt) glaubt in Anspruch nehmen zu können (ebd. 5, 32. 76. 23; fin. 5, 81. 91f; off. 3, 11; ausführlich zur G. Ciceros: Goedeckemeyer 166/82). Um diesen Standpunkt gegenüber der Stoa zu rechtfertigen, greift Cicero (wie Antiochos) auf die Kritik des Karneades an der stoischen G. zurück: Akademie u. Peripatos unterscheiden sich von der Stoa im Hinblick auf die Bewertung der körperlichen u. äußeren Güter nicht in der Sache, sondern nur in Worten; statt von Gütern spreche die Stoa von vorgezogenen, statt von Übeln von zurückgewiesenen Dingen (Cic. fin. 4, 72f. 21/3. 60; 3, 10; 5, 22; Tusc. 5, 120), so daß man wie den Stoikern auch den Akademikern u. Peripatetikern die Autarkie der Tugend zur Erlangung der Eudämonie zugestehen müsse (ebd. 4, 32; vgl. 4, 119; weiteres bei W. Görler, Untersuchungen zu Ciceros Philosophie [1974] 198/202).

4. Aristoteles u. Peripatos. a. Aristoteles. Aristoteles setzt die Eudämonie, die er ausdrücklich als höchstes Gut u. als Ziel des menschlichen Handelns erweist, das nicht mehr um eines anderen willen, sondern nur um seiner selbst willen erstrebt wird (eth. Nic. 1, 1/5, 1094a/7b; 10, 6, 1176b 4; magn. mor. 1, 2, 1184a 11/4; vgl. rhet. 1, 5, 1360b 4/7), in die dem Menschen eigentümliche Tätigkeit u. bestimmt sie näher als ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν (eth. Nic. 1, 13, 1102a 5; vgl. eth. Eud. 2, 1, 1219a 34/9; magn. mor. 1, 4, 1184b 28/32; vgl. Aspas.: Comm. in Aristot. Graec. 19, 1, 19, 10). Ihre Bestandteile sind φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή (vgl. protr. frg. 14f Ross; eth. Eud. 1, 1, 1214a 30/b 6; I. Düring, Aristoteles [1966] 434), weshalb ihr die Wertprädikate ἀγαθός, καλός u. ἡδύς gleichermaßen zukommen (eth. Nic. 1, 9, 1099a 21; eth. Eud. 1, 1, 1214a 1/8; zur ἡδονή vgl. eth. Nic. 9, 9, 1170a 4/11; G. Lieberg, Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles = Zetemata 19 [1958], bes. 112f). Die Übereinstimmung der Definition der Eudämonie mit den ,traditionellen Meinungen' begründet er u.a. mit Hilfe der herkömmlichen Dreigüterlehre, indem er die seelischen Güter, als die Güter im eigentlichen u. höchsten Sinne, sowie die seelische ἐνέργεια im Sinne seiner Definition zueinander in Beziehung setzt (eth. Nic. 1, 8, 1098b 9/20; ausführlicher eth. Eud. 2, 1, 1218b 31/9a 39; vgl. magn. mor. 1, 3, 1184b 1/5a 1 mit Dirlmeier im Komm. zSt. [S. 195f]). – Entsprechend dem zweifachen Vermögen des rationalen Seelenteiles u. der daraus abgeleiteten Unterscheidung zwischen dianoetischen u. ethischen Tugenden werden zwei Stufen der Eudämonie unterschieden: die höchste Lebensform, der βίος θεωρητικός, das Leben gemäß der besten u. vollendetsten seelischen ἀρετή (eth. Nic. 1, 7, 1098a 15), d.h. der dianoetischen Tugend, gewährt die größte Glückseligkeit (ebd. 10, 7, 1177a 12/8; 10, 8, 1178b 7; 6, 12, 1144a 4; pol. 7, 3, 1325b 16/21; vgl. Heliod.: Comm. in Aristot. Graec. 19, 2, 225, 36); sie kommt der göttlichen Glückseligkeit des reinen Schauens am nächsten (eth. Nic. 10, 7, 1177b 26/8; 10, 8, 1178b 21). Den zweiten Rang nimmt das Leben in der Betätigung der ethischen Tugenden ein (ebd. 10, 8, 1178a 9/22). Zur Erlangung der vollen Eudämonie muß der Mensch jedoch, wenn auch die ausschlaggebende Seite in der Betätigung der seelischen ἀρεταί liegt, hinreichend mit außerseelischen Gütern versehen sein (ebd. 1, 9, 1099a 31/b 8. 1101a 15; magn. mor. 2, 8, 1206b 30/4; eth. Eud. 1, 2, 1214b 11/7; pol. 7, 1, 1323a 24/7; 7,13; 1332a 19/21) u. zwar in doppelter Hinsicht: die ethische ἀρετή bedarf zur Entfaltung ihrer Aktivität gewisser außerseelischer Güter gleichsam als Werkzeuge (pol. 1, 4, 1253b 31f; 7, 1, 1323b 7; protr. frg. 4 Ross), sie braucht, wie das Drama zur Aufführung,

eine χορηγία (eth. Nic. 10, 8, 1178a 22/33; 1, 9, 1099a 33; 1, 10, 1101a 15; pol. 7, 13, 1331b 41f; vgl. Vanier 170); denn nur die ungehinderte Ausübung der ἀρετή, die ein hinreichendes Vorhandensein dieser Güter voraussetzt, führt zur vollen Eudämonie (vgl. eth. Nic. 7, 13, 1153b 11/25; pol. 4, 11, 1295a 36f: ὁ εὐδαίμων βίος ὁ κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστος). Neben diesen Gütern, die als σύνεργα oder ὄργανα charakterisiert sind, gehören zu den notwendigen äußeren Voraussetzungen der vollkommenen Eudämonie weitere außerethische Güter wie εὐγένεια, εὐτεκνία, κάλλος, deren Fehlen die Eudämonie zwar nicht in ihrem Kern trifft, aber doch die reine Gestalt des Glückes trübt (eth. Nic. 1, 8, 1099b 1/8; vgl. 1, 9, 1099b 27; 1, 10, 1100b 28; bes. 7, 14, 1153b 17; eth. Eud. 1, 2, 1214b 13 mit Dirlmeier im Komm. zSt. [S. 156f]; vgl. auch die Unterscheidung zwischen dem βίος εὐδαίμων u. βίος μακάριος eth. Nic. 1, 10, 1101a 6/8; pol. 7, 13, 1332a 19/21; H. Meyer, Plato u. die aristotelische Ethik [1919] 44f). Als ,Schmuck' der Eudämonie (πέφυκε συνεπικοσμεῖν) vermögen sie ihre Steigerung zu bewirken (eth. Nic. 1, 10, 1100b 24/7; vgl. Vanier 174f). Ausdrücklich betont wird auch die Bedeutung der Zeitdauer für die Eudämonie (eth. Nic. 1, 6, 1098a 18; eth. Eud. 2, 1, 1219b 5), ,denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling u. auch nicht ein Tag' (eth. Nic. 1, 6, 1098a 18f; vgl. magn. mor. 1, 4, 1185a 4/6; Clem. Alex. strom. 2, 128, 3f; Joh. Stob. 2, 7, 18 [2, 131, 19/132, 6 W./H.]). Aber auch derjenige, der nach der dianoetischen Tugend lebt, kann der äußeren Güter nicht ganz entraten, obwohl er ihrer am wenigsten oder doch weit weniger bedarf als der nach der ethischen ἀρετή Lebende (eth. Nic. 10, 8, 1178a 23/5); denn der σοφός findet am meisten Genüge in sich selbst (ebd. 10, 7, 1177a 32f; vgl. eth. Eud. 8, 3, [7,15] 1249b 16 mit Dirlmeier im Komm. zSt. [S. 500]; magn. mor. 2, 8, 1206b/7b) u. kommt auch dadurch der göttlichen Glückseligkeit nahe (eth. Nic. 10, 8, 1178b 2/9; pol. 7, 1, 1323b 24). Auch ihm muß abgesehen von den lebensnotwendigen Dingen (eth. Nic. 10, 7, 1177a 28; 10, 8, 1178a 25) u. der Gunst der äußeren Umstände (ἡ ἐκτὸς εὐημερία), deren er als Mensch bedarf, da seine Natur zur Verwirklichung der θεωρία nicht ausreicht (ebd. 10, 9, 1178b 33/5), eine gewisse χορηγία zugestanden werden (10, 8, 1178a 23/5; vgl. Joh. Stob. 2, 7, 18 [2, 132, 8]; Düring aO. 16. 470), freilich nicht im Hinblick auf sein theoretisches Leben, denn dafür sind die äußeren Güter eher hinderlich (eth. Nic. 10, 8, 1178b 3/5; der hier ausgesprochenen Haltung entspricht die Hochschätzung des theoretischen Lebens u. die Abwertung der äußeren Güter in den exoterischen Frühschriften: vgl. etwa protr. frg. 3. 6. 10a.c Ross u.ö.; Eud. frg. 6 Ross; W. Jaeger, Aristoteles [1923] 46f. 100/2; C. J. de Vogel, Platonisches u. Aristotelisches in drei Frühschriften des Aristoteles: P. Moraux [Hrsg.] Frühschriften des Aristoteles = WdF 224 [1976] 276/311), sondern insofern er sich als Mensch u. als Glied der Gesellschaft für das Handeln im Sinne der ethischen ἀρετή entscheidet (eth. Nic. 10, 8, 1178b 5/7; vgl. noch M. Heinze, Ethische Werte bei Aristoteles = AbhLeipzig 27, 1 [1900]; Dirlmeier, Oikeiosis-Lehre 27/33). – Am Ende der eudemischen Ethik (8, 3, 1249b 16) wird für das Verhältnis zu den natürlichen Gütern als Norm angegeben, ,was am meisten das betrachtende Verhalten des Gottes (d.h. des νοῦς; vgl. Dirlmeier im Komm. zSt.) ermöglicht', u. diese bestimmt als die zwischen Überfluß u. Mangel liegende Mitte (vgl. eth. Nic. 7, 4, 1148a 22/30; 10, 9, 1179a 2/13; pol. 7, 1, 1323b 1/10; 4, 11, 1295b 2/34). Die so charakterisierten ἀγαθά stellen zwar nicht für jeden u. unter allen Umständen Güter dar (die ἁπλῶς ἀγαθά [oder auch φύσει ἀγαθά: eth. Eud. 8, 3, 1248b 39 u.ö.] sind nicht in jedem Fall ἀγαθά τινι: eth. Nic. 5, 2, 1129b 3/6), da sie je nach der seelischen Verfassung für den einen gut, für den anderen schädlich sein können (protr. frg. 3 Ross; eth. Nic. 5, 2, 1129b 1/4; eth. Eud. 8, 3, 1248b 26. 1249a 2/9; pol. 7, 1, 1323a 34/b 21; 7, 13, 1332a 16f. 22; magn. mor. 2, 3, 1199b 14. 1200a 25; 1, 2, 1183b 27: δυνάμεις [vgl. Xenocr. frg. 77 Heinze] werden hier die außerseelischen Güter genannt, τούτοις γὰρ ... ὁ σπουδαῖος εὖ ἂν δύνηται χρήσασθαι καὶ ὁ φαῦλος κακῶς; vgl. dazu Alex. Aphrod. in Aristot. top.: Comm. in Aristot. Graec. 2, 2, 274, 42; Joh. Stob. 2, 7, 19 [2, 135, 3 W./H.]; Simplic. in Aristot. phys.: Comm. in Aristot. Graec. 10, 1167, 21/7; Attic.: Eus. praep. ev. 15, 4, 18; Apul. Plat. 2 10, 235 [113, 15/20 Thomas]). Sie sind ἀγαθά, aber οὐκ ἐπαινετά; denn dieses Prädikat kommt nur seelischen Gütern zu (eth. Eud. 8, 3, 1249a 25). Trotzdem wird ihr Wertcharakter an sich nicht bestritten, da für ihre Einschätzung ihr Wert für den σπουδαῖος maßgebend ist (magn. mor. 1, 2, 1183b 31; eth. Eud. 8, 3, 1249a 12f; pol. 7, 13,

1332a 21; vgl. Joh. Stob. 2, 7, 19 [2, 135, 3 W./H.]; Dirlmeier, Oikeiosis-Lehre 33f).

β. Peripatos. In der weiteren Entwicklung des Peripatos besteht die Tendenz (von den Außenseitern Hieronymus u. Diodor abgesehen; zu diesen Cic. ac. 2, 131; fin. 2, 8; Clem. Alex. strom. 2, 127), den außerseelischen Gütern noch größere Bedeutung für die Eudämonie einzuräumen (damit im Einklang die Anerkennung der Macht der τύχη: Cic. Tusc. 5, 25; fin. 5, 12. 84; Plut. vit. Per. 38; Aristo frg. 13 Wehrli mit Komm. zSt.; J. Stroux, Die stoische Beurteilung Alexanders d. Gr.: Philol 88 [1933] 229/34). Theophrast nimmt sie als naturgemäße Güter in seine Eudämonie-Definition auf (Joh. Stob. 2, 7, 18 [2, 130, 20f W./H.]; im einzelnen dazu Dirlmeier, Oikeiosis-Lehre 12/39; O. Regenbogen, Art. Theophrastos: PW Suppl. 7 [1940] 1500) u. billigt ihnen damit einen absoluten Wertcharakter zu. Die Autarkie der Tugend zur Erlangung der Eudämonie wird ausdrücklich bestritten (Cic. ac. 1, 33: negavit in ea sola [scil. virtute] positam esse beate vivere); sie wird durch körperliches Leid u. äußeres Unglück beeinträchtigt (vgl. Cic. Tusc. 5, 24; ac. 2, 134; weitere Belege Zeller 2, 2, 857). Stärker auch als Aristoteles betont Theophrast die Notwendigkeit günstiger äußerer Verhältnisse, um sich ungehindert dem βίος θεωρητικός, dem er in bekannter Kontroverse zu Dikaiarchs Bevorzugung des βίος πρακτικός den Vorrang einräumt, hingeben zu können (ebd. 856). – Als Summe aller drei Güterklassen (συμπλήρωμα ἐκ τριῶν ἀγαθῶν) wird die Eudämonie von Kritolaos u. seinen Anhängern aufgefaßt (Critol. frg. 19 Wehrli), so daß die außersittlichen Güter als Teile der Eudämonie (μέρη oder συμπληρωτικὰ τῆς εὐδαιμονίας ebd.) neben den sittlichen Gütern anerkannt werden (vgl. Joh. Stob. 2, 7, 3b. 14 [2, 46, 10. 126, 14 W./H.]; Hippol. ref. 20, 5 [Diels, Dox. 570, 26]; Diog. L. 5, 30; Clem. Alex. strom. 2, 129, 10; Philo quaest. in Gen. 3, 16, 188 Aucher; Cic. fin. 3, 41/3; 4, 27; Dirlmeier, Oikeiosis-Lehre 77f). Allerdings gesteht nach Cic. Tusc. 5, 50f Kritolaos den bona animi bzw. der virtus einen erheblichen Vorrang vor den bona corporis et externa zu, so daß fast ein Zusammenfall von peripatetischem, akademischem u. stoischem Standpunkt gegeben scheint. Die Telosformel des Kritolaos konnte sich aber offensichtlich innerhalb des Peripatos nicht durchsetzen, wie die spätere Polemik gegen sie beweist (vgl. Joh. Stob. 2, 7, 3b. 14 [2, 46, 10. 126, 14 W./H.]; Aspas. in Aristot. eth. Nic.: Comm. in Aristot. Graec. 19, 1, 17, 3/17; Heliod. in Aristot. eth. Nic.: ebd. 19, 2, 12, 34/13, 14; Alex. Aphrod. in Aristot. top.: ebd. 2, 2, 247, 4/10).

5. Stoa. Am umfassendsten wird die G. in der Stoa ausgebildet. Das ἀγαθόν wird bestimmt als das Nützliche (Chrysipp.: SVF 3 nr. 75: ἀγαθόν ἐστιν ὄφελος ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας; vgl. ebd. nr. 73f. 76. 86f. 124. 126; Cic. fin. 3, 13) im Sinne von τὸ συλλαμβανόμενον πρὸς εὐδαιμονίαν oder τὸ συμπληρωτικὸν εὐδαιμονίας (Chrysipp.: SVF 3 nr. 73; vgl. nr. 119. 122. 146). Da die Eudämonie, definiert als naturgemäßes Leben, einseitig in der Vollendung der vernünftigen Natur des Menschen gesehen wird, gilt die Tugend als ihre einzige Bedingung (αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν: SVF 1 nr. 185/9; Chrysipp.: 3 nr. 49/67; Sen. const. sap. 19, 2; ep. 31, 3. 8; vit. beat. 16, 3 u.ö.; vgl. Wilpert 1041; zum Ganzen noch Dyroff 90; Pohlenz, Stoa 1, 119/23; W. Ganss, Das Bild des Weisen bei Seneca, Diss. Freiburg i. Ü. [1952] 48/56). Damit ist gleichzeitig ihre Unabhängigkeit von allem Äußeren garantiert (SVF 3 nr. 586; vgl. Sen. ep. 74, 1: qui omne bonum honesto circumscripsit, intra se felix est; ep. 92, 2). Das sittlich Gute gilt deshalb im engeren Sinne allein als Gut (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν), die κακία als das einzige Übel (Chrysipp.: SVF 3 nr. 29/37; Zeno: ebd. 1 nr. 185. 190; Aristo: ebd. nr. 362; Sen. ep. 71, 4; 76, 16; 120, 3; benef. 7, 21; vit. beat. 4, 3; Muson. frg. 6. 51 [26, 14; 132, 7 Hense]); denn ein Gut kann nur das sein, was gut macht (Sen. ep. 87, 12. 35; Chrysipp.: SVF 3 nr. 80. 151; vgl. Pohlenz, Stoa 2, 69), die Dinge dagegen, die auch den verderblichsten Menschen, ja sogar den Tieren zuteil werden können, können nicht Güter sein (Sen. ep. 87, 15. 18; 92, 19; 76, 9/12. 26; 117, 9; Cic. rep. 1, 27; Diog. L. 9, 80; Wendland 52), u. ebensowenig kann ein Gut sein, was man auch schlecht gebrauchen kann (Sen. ep. 120, 3). Entsprechend der genannten Definition umfaßt das ἀγαθόν neben der ἀρετή u. den tugendhaften Handlungen, die unmittelbar mit ὄφελος gleichgesetzt werden, unter der Bezeichnung οὐχ ἕτερον ὠφελείας auch den guten Menschen u. den Freund (Chrysipp.: SVF 3 nr. 75). Eine ähnliche Differenzierung liegt ebd. nr. 76 vor: das ἀγαθόν umschließt neben der ἀρετή (u. ihren Arten) auch die μετέχοντα ἀρετῆς (vgl. Sen. ep. 118,

11: bonum societate honesti fit; ep. 76, 16f), u. zwar als ἀγαθὰ τελικά, d.h. als konstituierende Elemente der Eudämonie, die tugendhaften Handlungen, u. ferner als Werte, die zwar die Eudämonie selbst nicht ausmachen, aber doch zu ihr beitragen (ἀγαθὰ ποιητικά), die Freundschaft u. den aus ihr erwachsenden Nutzen. Die ἀρεταί sind zugleich ἀγαθὰ ποιητικὰ καὶ τελικά, weil sie 1) die Eudämonie hervorbringen u. weil 2) mit ihrem Besitz tugendhafte Handlungen verbunden sind (Chrysipp.: SVF 3 nr. 106f). Nach einer anderen Bestimmung werden als Güter der Seele die ἀρεταί u. die sittlich guten Handlungen, als ἐκτὸς ἀγαθά die Freundschaft, ein gut verwaltetes Vaterland, gute Eltern usw. genannt (ebd. nr. 97; vgl. Joh. Stob. 2, 7, 5e [2, 70, 12 W./H.]; Sext. Emp. adv. math. 11, 46; Sen. ep. 74, 22). – Alle übrigen Dinge sind, da sie zur Eudämonie nichts beitragen (SVF 1 nr. 192; Chrysipp.: 3 nr. 119. 122. 128; Sen. vit. beat. 4, 3; ep. 92, 2f), indifferent (ἀδιάφορα, οὐδέτερα, μέσα u.a.; SVF 1 nr. 190/6; Chrysipp.: 3 nr. 70. 92. 117; Cic. fin. 3, 53; Sen. ep. 74, 16; 82, 10. 14; 94, 18; vit. beat. 22, 4; Epict. diss. 2, 19, 13; Marc. Aurel. seips. 2, 11, 6; Muson. frg. 6 [26 Hense]; zur Terminologie vgl. Hirzel 45_1; Dyroff 100_1; K. Praechter, Hierokles der Stoiker [1901] 28f), wenn auch der Gebrauch, den man von ihnen macht, nicht gleichgültig ist (vgl. Chrysipp.: SVF 3 nr. 117. 119. 122f. 193. 195; Cic. rep. 1, 27; Sen. ep. 120, 3; vit. beat. 3, 3; benef. 1, 6, 2; Pohlenz, Stoa 1, 57f; Stelzenberger, Adiaphora 84; s. u. Sp. 87f). Eine Steigerung der Eudämonie durch das Hinzutreten der außersittlichen Güter wird deshalb den Akademikern u. Peripatetikern nicht zugestanden (Cic. fin. 3, 43/7; Mur. 61; Tusc. 5, 39f. 51f; Sen. ep. 85, 19/21; 71, 18; 92, 4f; vit. beat. 4, 3 u.ö.; Hirzel 612). Ihre Dauer spielt keine Rolle (Chrysipp.: Cic. fin. 3, 46. 61; Plut. repugn. Stoic. 26, 1046C; comm. not. c. Stoic. 8, 1062A; Krämer 223; s. o. Sp. 77). Diese bestritten ihrerseits die stoische Doktrin der Autarkie der Tugend (vgl. Alex. Aphrod. an.: Comm. in Aristot. Graec. Suppl. 2, 1, 159, 16/168, 20; Cic. fin. 2, 68; vielleicht schon Theophrast: vgl. Cic. ac. 2, 134; Regenbogen aO. [o. Sp. 79]). – In dieser rigorosen Form der G., wie sie von einigen Vertretern der alten Stoa (Ariston, Herillos, Kleanthes), die die absolute Adiaphorie der außersittlichen Dinge vertreten (SVF 1 nr. 360/4. 367/9. 351. 411. 415; Joh. Stob. 2, 7, 5b 8 [2, 65, 7/9 W./H.]; Cic. fin. 4, 47. 68f; 3, 50; 5, 23; leg. 1, 55; ac. 2, 130; off. 1, 6; vgl. Hirzel 45f; ähnlich, wenn auch von anderen Voraussetzungen herkommend, der Skeptiker Pyrrhon: vgl. Cic. fin. 4, 43; off. 1, 6; fin. 3, 12; dazu Goedeckemeyer 9/16), festgehalten wird, wird das kynische Erbe sichtbar. Die Erfordernisse des praktischen Handelns machten jedoch eine Differenzierung der ἀδιάφορα notwendig (vgl. Cic. fin. 3, 50). Schon auf Zeno (vgl. SVF 1 nr. 191/4; Cic. fin. 4, 56. 72; ac. 2, 130) geht ihre Einteilung zurück in Dinge, denen zwar kein absoluter, aber doch relativer Wert (ἀξία) zukommt, insofern sie aufgrund der οἰκείωσις, d.h. der triebhaften Hinwendung des Lebewesens zu sich selbst bzw. seiner natürlichen Hinordnung auf das, was der eigenen Natur und der Erhaltung der eigenen Existenz zuträglich ist, als naturgemäße Dinge (τὰ κατὰ φύσιν) erkannt werden u. als solche unser Verlangen erregen (ὁρμῆς κινητικά: Chrysipp.: SVF 3 nr. 119. 121; zur Oikeiosis-Lehre SVF 3 nr. 178/88; Pohlenz, Grundfragen 1/47; Philippson aO. [o. Sp. 74] 445/66), u. deren Gegenteil (προηγμένα – ἀποπροηγμένα) sowie in ἀδιάφορα im engeren Sinne (SVF 3 nr. 126/39; Joh. Stob. 2, 7, 7 [2, 79, 4 W./H.]; Cic. ac. 1, 36f; fin. 3, 20. 34/54; 4, 72; Zeller 3, 1, 267_2; Bonhöffer 170/7; Grumach 16/20 u.ö.). Chrysipp macht gegen die Annahme einer absoluten Adiaphorie der außersittlichen Dinge geltend (vgl. SVF 3 nr. 26f. 510; O. Rieth, Über das Telos der Stoiker: Hermes 69 [1934] 17f), daß sie zwar nicht den Bestimmungsgrund, aber doch Stoff u. Betätigungsfeld für das sittliche Handeln darstellen (ὕλη ἀρετῆς: SVF 3 nr. 491; vgl. nr. 195; Cic. fin. 3, 61; off. 1, 16f; Sen. ep. 71, 21; 98, 2; vit. beat. 21, 4; 22, 1; Epict. diss. 1, 4, 20; 2, 5, 1. 7. 21; Marc. Aurel. seips. 7, 68, 3); sittliches Handeln selbst besteht in der Wahl bzw. Zurückweisung der naturgemäßen oder naturwidrigen Dinge (SVF 3 nr. 15. 123. 491. 190/6); es ist καθῆκον, d.h. etwas, das sich für den Menschen gehört (zum Begriff G. Nebel, Der Begriff des καθῆκον in der alten Stoa: Hermes 70 [1935] 439/60), nach dem Naturgemäßen zu streben (vgl. etwa SVF 3 nr. 188). Zur Erlangung der Eudämonie tragen sie allerdings nichts bei, in dieser Hinsicht sind sie ἀδιάφορα (SVF 3 nr. 119 u.ö.); denn nicht der außerhalb unserer Macht liegende Besitz, sondern allein die vernünftige Wahl oder Zurückweisung dessen, was unserer Natur gemäß bzw. zuwider ist, die ἀρετή (virtutis hoc est pro-

prium ... earum rerum, quae secundum naturam sunt, habere delectum: Cic. fin. 3, 21), ist dafür ausschlaggebend (vgl. Grumach 30/2; H. Reiner, Die ethische Wahrheit der Stoiker heute: Gymn 76 [1969] 342/5; Rieth aO. 19/34). Die Neufassung der stoischen Telosformel durch Diogenes v. Babylon: εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ (Diog.: SVF 3 nr. 45), u. ähnlich durch Antipater v. Tarsos (SVF 3 nr. 57) sind Verdeutlichungen dieser Position (Reiner aO. 342_{25}; A. Long, Carneades and the Stoic telos: Phronesis 12 [1967] 59/90). Die neue Formel wird Objekt heftiger Kritik von seiten des Akademikers Karneades, der sich Antipater wiederum durch eine weitere Neuformulierung zu entziehen sucht (dazu Long aO. 75/83; Pohlenz, Stoa 1, 178; 2, 90; M. Soreth, Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos: ArchGeschPhilos 50 [1968] 48/72). Seneca (ep. 92, 5) kritisiert deswegen Antipater, da er den äußeren Dingen eine gewisse, wenn auch nur ganz geringe Bedeutung zumesse: aliquid se tribuere externis, sed exiguum admodum. – Auch in der Bewertung einzelner προηγμένα kam es zu unterschiedlichen Auffassungen: zB. betrachten Chrysipp u. Diogenes den guten Ruf als erstrebenswert nur um des damit verbundenen praktischen Nutzens willen (SVF 3 nr. 159. 350; Diog.: SVF 3 nr. 52; Pohlenz, Stoa 1, 190), während die Späteren (nach Cic. ac. 2, 131; fin. 3, 57 unter dem Druck der Polemik des Karneades; vgl. Hirzel 251/3) ihn als an sich erstrebenswert anerkennen (Antip. Tars.: SVF 3 nr. 55; vgl. Hirzel 252; Panaitios: Cic. off. 1, 99; Poseidonios: Galen. plac. Hippocr. et Plat. 462; dazu Hirzel 589f; Sen. ep. 102). – Von späteren Stoikern wurde für die προηγμένα auch die Bezeichnung ἀγαθά bzw. bona zugelassen (vgl. Sen. benef. 5, 13, 1: bona animi, bona corporis, bona fortunae; Panaitios: Cic. off. 1, 83; 2, 83; vgl. Schäfer 327; Poseidonios: Diog. L. 7, 103; vgl. Hirzel 338. 382; nach Plut. repugn. Stoic. 30, 4, 1048A sogar schon von Chrysipp), aber, wie Seneca ausdrücklich betont, nur im uneigentlichen Sinne (ep. 74, 17; 124, 13; vgl. Philo leg. all. 3, 86). – Für das Verhältnis des σοφός zu diesen Dingen gilt freilich das Gebot, sie in ihrer nur relativen Werthaftigkeit zu erkennen u. sich die innere Unabhängigkeit davon zu bewahren (SVF 3 nr. 444. 355. 265 [μεγαλοψυχία]; Cic. off. 1, 13. 17. 66; U. Knoche, Magnitudo animi = Gymn Beih. 2 [1962] 67f mit Anm. 220; vgl. SVF 1 nr. 239; Sen. vit. beat. 21, 2; 3, 3; 8, 2; ep. 5, 6; 8, 5; 74, 17; 119, 12; ad Marc. 10, 1: äußere Güter sind sorte pendentia; vit. beat. 4, 2: fortuita; const. sap. 5, 7; vgl. A. Vögtle, Art. Affekt: o. Bd. 1, 163; auch Hor. ep. 1, 6 mit Kiessling/Heinze im Komm. zSt.; s. u. Sp. 87). – Mit der Aufgliederung der zunächst indifferenten Dinge war eine Annäherung an den gemilderten Standpunkt der Akademie u. des Peripatos gegeben, die ihrerseits der Stoa vorhielten, mit den προηγμένα die außerseelischen Güter unter anderem Namen wieder eingeführt zu haben (Cic. fin. 3, 41; Tusc. 5, 120; ac. 1, 35. 43; vgl. Aug. civ. D. 9, 4; zur Polemik vor allem des Karneades vgl. Cic. fin. 3, 4; 5, 15/20; Schmekel 304/84; Hirzel 239/53. 642f; Pohlenz, Rez. Grumach aO. [o. Sp. 73] 326). Zu einer weitgehenden Übernahme des akademisch-peripatetischen Standpunktes kam es bei den Stoikern Panaitios u. Poseidonios (Diog. L. 7, 128; vgl. 103: Gesundheit u. Reichtum als ἀγαθά; Suda s. v. ἀρετή: 1, 346, 30 Adler). Sie bekennen sich zwar zu dem Satz: ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν (vgl. Cic. Tusc. 2, 61; off. 1, 66; 3, 12), lehnen aber die Autarkie der Tugend ab (οὐκ αὐτάρκη ... τὴν ἀρετήν ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασιν καὶ χορηγίας καὶ ὑγιείας καὶ ἰσχύος [zum Begriff χορηγία s. o. Sp. 77]; Diog. L. 7, 128; vgl. noch Cic. off. 2, 18; fin. 4, 23. 79; Sen. ep. 92, 4f; Schmekel 223_1; Bonhöffer 165/8; Pohlenz, Stoa 1, 199. 236; K. Reinhardt, Poseidonios [1921] 336/42; ders., Art. Poseidonios: PW 22,1 [1953] 757f; A. Modrze, Zur Ethik u. Psychologie des Poseidonios: Philol 87 [1932] 300/31).

6. *Epikureismus.* In der Bewertung äußerer Güter im Hinblick auf die Eudämonie berührt sich die epikureische Ethik mit der stoischen, mit der sie das Bestreben teilt, die sittliche Autonomie u. Autarkie des einzelnen zu lehren. Aus der Aufspaltung der ἡδονή, die als πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἀγαθόν gilt (Epicur. ep. 3, 129 Usener; frg. 398. 452 Us.; Cic. fin. 1, 30f) u. außer der nichts die Bezeichnung ἀγαθόν im eigentlichen Sinne verdient (Epicur. frg. 408 Us.; vgl. Zeller 3, 1, 453/6), in eine katastematische u. eine kinetische (frg. 1f. 68. 411. 416. 450 Us.; Diog. L. 10, 136; Cic. fin. 2, 9. 16; Krämer 188/220; neben dieser Teilung steht die in seelische u. körperliche Lust, vgl. Epicur. frg. 1 u.ö.; zum ganzen auch W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 719/23), wobei die erste, definiert als Freisein von Furcht u. körperlichem Schmerz (Epicur. ep. 3, 131;

vgl. frg. 2 Us.; rat. sent. 3; Lucret. 2, 16/9; Zeller 3, 1, 455_1), als eigentliches Prinzip des Strebens die Eudämonie ausmacht, während die kinetische Lust bloße ‚Ausschmückung' der statischen Lust ist (Epicur. rat. sent. 18), ergibt sich, daß anders als bei den Kyrenaikern (s. o. Sp. 69) nicht jede Lust, ungeachtet dessen, daß sie ein Gut ist, immer u. unter allen Umständen erstrebenswert ist, sondern um eines größeren Lustgewinnes oder der Eudämonie als Zustand eines ungetrübten, zeitenthobenen (dazu Krämer 188/90) Lustgefühles willen eine Abschätzung (συμμέτρησις) der ‚Lustquanten' notwendig, unter Umständen sogar ein κακόν in Kauf zu nehmen ist (vgl. ep. 3, 129; frg. 442 Us.; Cic. fin. 1, 32f. 48; Aristocl.: Eus. praep. ev. 14, 21, 3). Im Hinblick auf diesen Lustkalkül u. als Mittel der Lustgewinnung gelten φρόνησις u. ἀρετή (sie besteht in der rechten Auswahl des Angenehmen; Epicur. frg. 512. 515 Us.; vgl. auch die Polemik des Kleanthes nach Cic. fin. 2, 69; ferner Aug. civ. D. 5, 20; Themist. virt. fol. 27a [3, 22/5 Downey/Norman/Mach]) im weiteren Sinne als ἀγαθά (vgl. Epicur. ep. 3, 132; frg. 515 Us.; Cic. fin. 1, 43; Sen. ep. 85, 18; Metrod. frg. 37 Körte: Clem. Alex. strom. 5, 138, 2; Sext. Emp. adv. math. 11, 169). Die größtmögliche Unabhängigkeit von äußeren Verhältnissen (αὐτάρκεια: vgl. Epicur. ep. 3, 130; frg. 454/81 Us.; frg. 29 Bailey), die durch die Beschränkung der Bedürfnisse u. einfache Lebensweise zu erreichen ist (ep. 3, 130: ‚das zum Leben Notwendige ist leicht zu erreichen, das nicht leicht zu Verschaffende dagegen nicht notwendig'; vgl. rat. sent. 15; frg. 468f Us.; Cic. fin. 1, 45; Tusc. 3, 49; Sen. ep. 4, 10; 119, 5; 90, 16/9; vit. beat. 13, 4; ad Helv. 10, 2), wird als Garant der ungestörten Seelenruhe (ἀταραξία) u. als Voraussetzung der Genußfähigkeit empfohlen u. gilt insofern als Gut (Epicur. ep. 3, 130f. 135; vgl. Vischer 71/5). Da so die unmittelbare u. einzige Voraussetzung der Eudämonie in der geistigen Haltung des einzelnen liegt (vgl. rat. sent. 16; Metrod. frg. 5 Körte; Cic. fin. 1, 63), sinken die äußeren Güter zur Bedeutungslosigkeit für die Erlangung der Eudämonie herab (Epicur. frg. 434. 548 Us.; rat. sent. 7; Lucret. 3, 74; Sen. ep. 66, 45); von der τύχη kann weder ein Gut noch ein Übel ausgehen, sondern sie kann nur das Material bereitstellen (ἀρχὰς ... χορηγεῖν), aus dem ein Gut oder Übel zu schöpfen in unserer Macht liegt (Epicur. ep. 3, 134; vgl. PHerc. 1251 col. 15 [W. Schmid, Ethica Epicurea (1939) 37]; vgl. H. Usener, Epicurea [1887] 394 [Argumentum]). Weder Reichtum, der sich relativ zu den Bedürfnissen verhält (frg. 28 Bailey; rat. sent. 15; ep. 3, 130; Epicur.: Gnom. Vatic. 25 von der Muehll; frg. 135. 469. 475/9 Us.; Lucret. 5, 1117/9; Philod. vit. 9 col. 12; vgl. Democr.: VS 68 B 283), noch Ruhm, politische Macht oder edle Geburt sind Güter (Epicur. rat. sent. 7. 30; frg. 548. 573 Us.; frg. 85 Bailey; Lucret. 2, 50/2. 78; 5, 1120/6; Diog. Oen. frg. 24 Grilli). Unter den körperlichen Gütern wird dagegen der Gesundheit, da sie integrierender Bestandteil der Eudämonie ist (vgl. etwa Epicur. ep. 3, 128; Cic. fin. 1, 41. 55. 57), zwar ein unvergleichlich hoher Wert beigemessen, aber andererseits ist der körperliche Schmerz für den Weisen nicht unüberwindbar (durch Erinnerung an vergangene ἀγαθά; vgl. Epicur. frg. 141 Bailey; Plut. adv. Colot. 17, 1117B; non posse suav. vivi sec. Epicur. 18, 1099D; Hieron. in Jes. 38, 16/20 [CCL 73, 448]; Usener aO. 146, 21) u. daher kein Hindernis der Eudämonie (dazu auch Zeller 3, 1, 457 mit Anm.; Kornexl 148f). Hier nimmt vielleicht die unterschiedliche Beurteilung der Gesundheit unter den Epikureern, von der Diog. L. 10, 120b (= frg. 428 Us.) berichtet, ihren Ausgang: τὴν ὑγίειαν τισὶ μὲν ἀγαθόν, τισὶ δὲ ἀδιάφορον. – Einen Reflex der Diskussion innerhalb der Philosophenschulen finden wir bei Hor. sat. 2, 6, 73/6. Er erörtert mit dem Gesinde seines Sabinum u. a. die Fragen: utrumne divitiis homines an sint virtute beati ... et quae sit natura boni summumque quid eius.

7. *Kaiserzeitliche Philosophie.* Charakteristisch für die kaiserzeitliche Ethik ist die mannigfache Vermischung der Schuldogmen einerseits u. die das gesamte geistige Leben der Zeit durchdringende Religiosität andererseits. Diesem religiösen Zug fiel nicht nur im 2. oder 3. Jh. nC. die epikureische Philosophie endgültig zum Opfer, sondern diese Tendenz bewirkte auch innerhalb der Schulphilosophie allgemein eine stärkere Hinwendung zum Platonismus, in dem im 3. Jh. die anderen Schulen völlig aufgingen.

a. Die spätere Stoa. Für die Stoa hatte diese Entwicklung neben einer energischeren Betonung der religiösen Elemente ihres Systems u. der Übernahme platonischer Gedanken (etwa der Telos-Formel ὁμοίωσις θεῷ schon durch Poseidonios; dazu Theiler, Vorbereitung 106f; Merki 7/17; im Platonismus als Telos seit Eudoros, dazu K. Praechter: Gött-

GelAnz 168 [1906] 904; ders.: ebd. 171 [1909] 542; Ueberweg 1^{14}, 531; H. Dörrie, Der Platoniker Eudoros v. Alex.: Hermes 79 [1944] 30f) eine wachsende Hinneigung zu einem ethischen Dualismus zur Folge (Körper = vinculum animi [Sen. ad Marc. 24, 5; vgl. ep. 65, 22; vgl. Marc. Aurel. seips. 4, 41]). Im Hinblick auf die G. hatte dies freilich, wenn man von der allgemeinen religiösen Gestimmtheit absieht, keine tiefgreifenderen Konsequenzen. Es läßt sich nur feststellen, daß bes. bei Epiktet u. Mark Aurel die Diskussion um die Adiaphora u. ihre Bedeutung für die Eudämonie zugunsten eines rigoroseren, dem altstoischen Geist näherstehenden Standpunktes zurücktrat, eine Folge wohl auch des Nachlassens der äußeren Kritik. Seneca nähert sich zwar gelegentlich (in der Verteidigung seines Reichtums gegen die Vorwürfe des Suillius) dem Peripatos, wenn er erklärt, daß der Reichtum größere Möglichkeiten zur Entfaltung der virtus biete (vit. beat. 21, 4f) u. zur Freude beitrage, die aus der virtus hervorgeht (ebd. 22, 3), aber verläßt sonst durchaus nicht die stoische Position (Sen. ep. 87, 15/41; 18, 13; 92, 1/3; prov. 6, 6; ira 3, 33, 4 u.ö.; s. auch o. Sp. 83f). – Für Epiktet ist bezeichnend die grundlegende Einteilung des Seienden in einen Bereich, der unserer προαίρεσις unterstellt ist, u. einen, der ihr entzogen ist: προαιρετικά bzw. ἀπροαίρετα (mit diesen Begriffen identisch: τὰ ἐφ' ἡμῖν; τὰ ἐμά; τὰ ἐν ἡμῖν bzw. τὰ οὐχ ἐφ' ἡμῖν; τὰ ἐπ' ἄλλοις; τὰ ἀλλότρια; τὰ ἐκτός; vgl. diss. 2, 16, 1/2. 11f; 4, 1, 77. 4, 18. 10, 6; ench. 1 u.ö; s. H. Schenkl, Epicteti dissertationes ab Arriani digestae [1965] Index s. v.; ferner Muson. frg. 38 [124f Hense]), die sich zwar inhaltlich mit der gemeinstoischen in ἀγαθά bzw. κακά u. ἀδιάφορα deckt, aber die grundsätzliche Wertlosigkeit der indifferenten Dinge so sehr hervorkehrt, daß demgegenüber die relativen Werte ganz in den Hintergrund treten. Um so mehr wird dementsprechend auf die Unabhängigkeit von allem Äußeren als den einzigen Weg zum Glück das Hauptgewicht gelegt (μηδενὶ προπάσχειν τῶν ἀλλοτρίων: Epict. diss. 2, 16, 27; 4, 1, 77; 3, 24; oder τὰ ἐκτὸς μὴ θαυμάζειν: 1, 4, 26. 29, 3; Bonhöffer 156f; s. o. Sp. 83f). Ganz im Sinne Epiktets läßt sich auch Mark Aurels Ethik unter das Leitwort stellen: ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ (seips. 7, 59; vgl. 4, 3; 6, 11; Epict. diss. 1, 4, 18); denn das wahrhaft Gute u. Schlechte haben die Götter ganz in die Gewalt des Menschen gelegt (Marc. Aurel. seips. 2, 11; 5, 19; 11, 36). Die äußeren Dinge sind indifferent, in unaufhörlichem Wechsel begriffen, unbeständig (ebd. 4, 43; 5, 23; 9, 28 u.ö.) u. schon deshalb an sich völlig wertlos (6, 15; 5, 23). Auch vom teleologischen Standpunkt aus wird die Indifferenz des Außerseelischen bewiesen (ebd. 2, 11; vgl. 4, 39): die Natur hätte niemals zulassen können, daß Güter u. Übel den Guten u. Schlechten gleichermaßen zufallen; daher sei das, was beiden zuteil werde, wie Leben u. Tod, Ehre u. Schande, Mühe u. Lust, Reichtum u. Armut, weder ein Gut noch ein Übel. Gegenüber den Dingen aber, gegenüber denen sich die allgemeine Natur gleichgültig verhält, müssen auch die, die der Natur folgen wollen, sich gleichgültig verhalten (9, 1; vgl. 11, 16; 7, 31; 5, 36). Trotzdem werden weder von Epiktet noch von Mark Aurel die relativen Werte ignoriert. Das Streben nach ihnen ist, solange kein höheres sittliches Gut verletzt wird, durchaus erlaubt, ja gefordert (vgl. Epict. diss. 2, 5, 25; 3, 10, 16; 4, 3, 11; Marc. Aurel. seips. 4, 1; 3, 11; 11, 16; 5, 36); denn da Gott selbst uns die Fähigkeit gegeben hat, die relativen Werte zu unterscheiden (τούτων ἐκλεκτικός: Epict. diss. 2, 6, 9 [= SVF 3 nr. 191; s. o. Sp. 82f]), ist die von der Vernunft geleitete Bemühung um diese eine sittliche Verpflichtung (dazu Bonhöffer 42/4. 74). Aber man darf sich darum nur bemühen als um etwas Fremdes wie der Reisende um eine Herberge (Epict. ench. 11; diss. 1, 24, 14; vgl. Sen. tranqu. an. 11, 2; ep. 120, 18: [magnus animus] nihil horum quae circa sunt suum iudicat, sed ut commodatis utitur, peregrinus ac properans); denn das Äußere selbst ist zwar indifferent, aber nicht sein Gebrauch (Epict. diss. 2, 5). Epiktet gelten die naturgemäßen Dinge auch als Gaben Gottes, die wir dankbar annehmen (ebd. 2, 23, 5. 20, 32), aber ebenso bereitwillig auch zurückgeben müssen (ebd. 2, 16, 28; 4, 1, 105; vgl. Sen. vit. beat. 21, 2; ep. 74, 18; zu Epiktet noch A. Spanneut, Art. Epiktet: o. Bd. 5, 606/10; Pohlenz, Stoa 1, 329/39).

β. Mittelplatonismus. Die mittelplatonische Ethik verfährt durchgehend eklektisch, wobei stoische Quellen bevorzugt werden. Aus diesem grundlegenden Eklektizismus, der die scharfen Abgrenzungen zu anderen Lehrsystemen zurücktreten läßt (dadurch wird die Polemik gegen diese nicht ausgeschlossen), erklärt sich gleichzeitig die Mannigfaltigkeit

der im einzelnen vertretenen ethischen Anschauungen. Während etwa Maximus von Tyrus (vielleicht auch Eudorus; die Nachrichten bei Joh. Stob. [2, 42, 7/43, 20 W./H.] über ihn sind nicht eindeutig; dazu Goedeckemeyer 202f; Dörrie aO. 30f) sich in der G. durchaus an die akademisch-peripatetische Tradition hält (Max. Tyr. or. 40, 5 Hobein), trotz seiner sonst vielfältigen Beziehungen zur Stoa u. zum Kynismus (vgl. or. 36; Zeller 3, 2, 220), übernimmt Atticus den stoischen Standpunkt. Er ergeht sich in heftiger Polemik gegen Aristoteles, da dieser die Autarkie der Tugend leugne u. die außersittlichen Güter für notwendig zur Erlangung der Eudämonie erachte (bei Eus. praep. ev. 15, 4, 2; dazu Dirlmeier im Komm. zu Aristot. magn. mor. [S. 102f]). Dieser stoisierende Charakter seiner G. hat innerhalb des Peripatos, als Replik auf seine Angriffe gegen Aristoteles, zu dem Vorwurf geführt, daß er unter platonischer Maske Stoisches lehre (Comm. in Aristot. Graec. 20, 248, 25f; vgl. Ueberweg 1^{14}, 549f). – Auch Plutarch betont, daß die Quelle der εὐθυμία nicht in äußeren Dingen, sondern in uns selbst liegt (tranqu. an. 4, 467A; 17, 475DE; aud. poet. 14, 37A; amic.: 7, 114 Bernardakis) u. die πίθοι τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν nicht auf der Schwelle des Zeus stehen (vgl. Il. 24, 527), sondern wir sie in unserer Seele tragen (tranqu. an. 14, 473B; zu πίθοι εὐθυμίας vgl. auch M. Pohlenz, Plutarchs Schrift περὶ εὐθυμίας: Hermes 40 [1905] 275/300); denn die ἀρετή vermag unabhängig von den äußeren Lebensumständen die Eudämonie zu bewirken (virt. et vit. 1, 100C). Die äußeren, von der τύχη abhängigen Dinge (τυχηρὰ τῶν ἀγαθῶν: aud. poet. 6, 23F) haben von sich aus auf unsere seelische Verfassung keinen Einfluß, vielmehr bestimmt allein unsere innere Einstellung zu ihnen das Maß ihrer Wirkung auf uns (exil. 2, 599D; vgl. vitiosit. infel. suff. 4, 499D). Sie sind nutzlos für den, der sie nicht in der rechten Weise zu gebrauchen versteht (aud. poet. 6, 23F; 14, 36D; fort. 99F; tranqu. an. 1, 465AB; Alex. fort. 2, 3, 335F/6A; 2, 4, 337A/5, 337D u.ö.), u. das Streben nach ihnen ist zwecklos, da sie gegen die πάθη der Seele keine Hilfe gewähren (virt. et vit. 4, 101C; tranqu. an. 1, 465A/C; 4, 467A; 19, 477AB); denn die wahren Lebensgüter sind nicht käuflich (cup. div. 1, 523D). Wer das καλὸν κἀγαθόν erkannt hat, lebt in Armut wie im Wohlstand glücklich (virt. et vit. 4, 101D); er ist autark (ebd.). Über den Reichtum wird er sich freuen, da er ihm die Möglichkeit bietet, Wohltaten zu erweisen, über die Armut, weil ihm dadurch viele Sorgen erspart bleiben, über den Ruhm, weil er geehrt wird, u. über die Ruhmlosigkeit, weil er von niemandem beneidet wird (ebd. 101DE). Jeder Tag ist für den Guten ein Fest (tranqu. an. 20, 477C). Die größtmögliche Beschränkung der Bedürfnisse gilt ihm als Annäherung an die absolute Bedürfnislosigkeit Gottes u. als höchste der menschlichen Tugenden (comp. Arist. et Cat. mai. 4, 2; vgl. sept. sap. conv. 16, 159C. 15, 158C; D. Babut, Plutarque et le stoïcisme [Paris 1969] 344 mit Anm. 5; s. o. Sp. 67f u. 77). Trotzdem ist Plutarch weit davon entfernt, die leiblichen u. äußeren Güter mit den Stoikern für indifferent zu halten. In ausführlicher Auseinandersetzung mit Vertretern der stoischen Adiaphora-Lehre (bes. repugn. Stoic. u. comm. not. c. Stoic.), die in vielem auf der Kritik des Karneades fußt (s. dazu die o. Sp. 83 genannte Lit.), hält er diesen unter anderem vor, daß sie sich damit in Gegensatz setzten nicht nur zum gesunden Menschenverstand (comm. not. c. Stoic. 4, 1060B/E), sondern auch zu der von ihnen selbst vertretenen οἰκείωσις-Lehre u. ihrer Bewertung der außersittlichen Güter als ‚naturgemäße Dinge' (ebd. 4, 1060C; vgl. repugn. Stoic. 17/21), ferner zu ihrer Billigung des Selbstmordes bei widrigen äußeren Verhältnissen (comm. not. c. Stoic. 4, 1060C; 11, 1063C; 22, 1069E; repugn. Stoic. 18, 1042C/E) sowie vor allem zu dem von ihnen aufgestellten Telos (Widersinn des ὁμολογεῖν τῇ φύσει unter gleichzeitiger Erklärung der Dinge κατὰ φύσιν für indifferent: comm. not. c. Stoic. 4, 1060BC; vgl. repugn. Stoic. 17, 1041EF; zur Kritik der mittelstoischen Telosformel vgl. comm. not. c. Stoic. 26). Schließlich gibt er ihnen zu bedenken, daß die Adiaphora-Theorie in Gegensatz stehe zu ihrem Glauben an eine göttliche Vorsehung (ebd. 32, 1075E/6A; repugn. Stoic. 31, 1048BC; vgl. sept. sap. conv. 15, 158DE; ausführlich zur Kritik an der Stoa M. Pohlenz, Plutarchs Schriften gegen die Stoa: Hermes 74 [1939] 1/33; Babut aO. 334/52). – In dieser Kritik an der stoischen G. hält sich Plutarch an den akademisch-peripatetischen Standpunkt (vgl. etwa comm. not. c. Stoic. 23, 1069EF), zu dem er sich auch sonst mehrfach u. eindeutig bekennt: die menschliche φύσις ist zusammengesetzt aus Seele u. Körper (vgl. libid. et aegr. 6 [6, 3, 55 Ziegler/

Pohlenz]; sept. sap. conv. 15, 159A), kein Teil genügt sich selbst; daher muß beiden in gleicher Weise Sorge getragen werden, so daß die körperlichen Güter neben den seelischen durchaus ihre Berechtigung haben (pulchritud.: 7, 132 Bernadakis = frg. 144/6 Sandbach; vgl. bes. auch tuend. san. praec. 27, 137E; Babut aO. 350/4). Dieses Nebeneinander des Ideals der Bedürfnislosigkeit auf der einen u. der Anerkennung u. Hochschätzung der natürlichen Lebensgüter auf der anderen Seite findet seine Erklärung in der Unterscheidung eines βίος θεωρητικός u. βίος πολιτικός (s. o. Sp. 76f): das theoretische Leben braucht weder Werkzeuge noch irgend ein äußeres Mittel; für das praktisch-politische Leben dagegen, das seine ἀρετή im Bereich menschlicher Bedürfnisse zu bewähren hat, kann etwa der Reichtum nicht nur zu den notwendigen, sondern selbst zu den guten Dingen gehören (vit. Per. 16, 7; vgl. virt. mor. 5, 444CD; dazu Babut aO. 354f). – Bei den beiden Vertretern der Gaiusschule, Albinus u. Apuleius, bietet sich uns ein ähnliches Bild der vielfachen Verknüpfung platonischer Lehren mit dem Lehrgut anderer Schulen: das wahre Gut des Menschen, das aufgrund der Teilhabe am πρῶτον ἀγαθόν (= νοῦς, θεός) ein Gut darstellt, ist das sittliche Gute (τὸ ἡμέτερον ἀγαθὸν καλόν Albin. didasc. 27 [179, 30/6 Hermann]; vgl. Apul. Plat. 2, 1, 220; Joh. Stob. 2, 7, 4a [2, 55, 22f W./H.]; Sext. Emp. adv. math. 11, 70). Es besteht in der Erkenntnis u. Schau des ersten Guten (Albin. didasc. 17 [172, 36 Herm.]) bzw. in den animi virtutes (Apul. Plat. 2, 1, 220). In diesen göttlichen Gütern, wie sie nach Plat. leg. 631bc von den menschlichen ἀγαθά unterschieden werden (Albin. didasc. 27 [180, 14; 181, 1 Herm.]; Apul. Plat. 2, 1, 220; vgl. Joh. Stob. 2, 7, 4a [2, 54, 12 W./H.]; daneben steht die geläufige Teilung in seelische, leibliche u. äußere Güter: Albin. didasc. 5 [156, 35 Herm.]; Apul. Plat. 2, 1, 221; vgl. Joh. Stob. 2, 7, 4a [2, 55, 7 W./H.]), liegt die Eudämonie. Die von den Menschen so bezeichneten Güter wie Gesundheit, Schönheit, Stärke, Reichtum u. dgl. sind keine Güter schlechthin (καθάπαξ ἀγαθά), sondern als Stoff (ὕλη, zum Begriff s. o. Sp. 82) des menschlichen Handelns sind sie für den Weisen, der sie in der rechten Weise zu gebrauchen versteht, Güter, für den Toren dagegen Übel (Albin. didasc. 27 [180, 8f]. 28 [181, 2/5 Herm.]; Apul. Plat. 2, 1, 221. 21, 250. 10, 235. 12, 237. 23, 253). Die wesentlichsten stoischen Dogmen werden für durchaus im Sinne der platonischen Ethik ausgegeben: die Lehre von der Autarkie der Tugend (Albin. didasc. 27 [180, 34 Herm.]; Apul. Plat. 2, 20, 248. 23, 253; anders C. Moreschini, La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo: AnnScuolNormSupPisa 33 [1964] 18/56) sowie der Satz, daß das Sittlich-Gute allein ein Gut sei (Albin. didasc. 27 [180, 34 Herm.]; Apul. Plat. 2, 13, 283) u. die Eudämonie durch körperliche u. äußere Vorzüge keine Steigerung erfahre (Albin. didasc. 27 [181, 8/15 Herm.]). Die stoische Theorie der προηγμένα scheint hinter den Ausführungen des Apuleius (Plat. 2, 23, 253) zu stehen (wie überhaupt die ganze Schilderung des Weisen [20/3] ‚nur flüchtig im platonischen Sinne übermalt ist' [Pohlenz, Stoa 1, 359]), daß die virtus außerseelischer Güter notwendig nicht bedürfe, während sowohl die körperlichen wie die äußeren Dinge ad usum vitae communis erforderlich seien; diese erführen allerdings, obgleich sie an sich nicht unter die Güter zu rechnen seien, durch die Tugend eine Steigerung ihres Wertes u. würden durch sie (suffragio virtutis) zu commoda beatitudinis. – Nach der platonischen Quelle des Diog. L. (3, 79) soll die Tugend zwar ausreichend zur Glückseligkeit sein, aber doch der körperlichen u. äußeren Güter als Hilfsmittel bedürfen. Ihr Fehlen soll andererseits aber die Eudämonie des Weisen nicht beeinträchtigen.

γ. *Neuplatonismus. aa. Plotin.* In dem Traktat Περὶ εὐδαιμονίας definiert Plotin die Glückseligkeit, nachdem er fremde Lehrmeinungen als unzutreffend kritisiert hat, als das vollkommene Leben (τελεία ζωή: enn. 1, 4 [46], 3; vgl. 14). Da dieses ‚vollkommene, wahre u. eigentliche Leben' nur im Bereich des Geistes seinen Ort haben kann (ebd. 1, 4 [46], 3; vgl. 3, 7 [45], 11; 5, 1 [10], 4; 5, 3 [49], 16), insofern alles Lebende aus einem Ursprung stammt u. folglich dieser das erste u. vollkommenste Leben sein muß, kann auch die Eudämonie nur in diesem Bereich gefunden werden (ebd. 1, 4 [46], 3). Der Mensch ist imstande, die Eudämonie zu erlangen, da er im Gegensatz zu den übrigen Geschöpfen mit dem obersten Teil seiner Seele, seinem eigentlichen Wesen (vgl. ebd. 1, 4 [46], 14; 4, 7 [2], 1; 6, 8 [39], 12; 3, 4 [15], 2), am Intellegiblen teilhat u. somit das vollkommene Leben besitzt (ebd. 1, 4 [46], 4). Sie besteht im Denken u. seiner Tätigkeit u. erreicht mit der bereits

über das diskursive Denken hinausführenden ekstatischen Schau des Einen u. der mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen ihren Gipfelpunkt (ebd. 1, 6 [1], 7. 4 [46], 16. 3 [20], 4; 5, 3 [49], 17; 6, 7 [38], 31/5; 6, 9 [9], 9. 11; vgl. Zeller 3, 2, 664/75; A. Drews, Plotin [1907] 271/81; H.-R. Schwyzer, Art. Plotinos: PW 21, 1 [1951] 570f; Merki 17/25), ein Zustand freilich, zu dem sich der Mensch während seines irdischen Lebens nur vorübergehend erheben kann (Plot. enn. 6, 9 [9], 10). Insofern schließlich das wahre Wesen des Menschen in seiner geistigen Natur besteht (s. o.), hat er das vollkommene Leben u. die Eudämonie nicht als einen Teil seiner selbst, sondern sie machen sein Wesen aus (ebd. 1, 4 [46], 4; vgl. 6, 9 [9], 9). Das alles gilt freilich nur für den, der aktuell im Besitz der Vernunft u. des wahren Geistes ist (ebd.). Der Weg dorthin besteht in der Abkehr u. Reinigung der Seele von allem Körperlichen u. Materiellen, der Flucht aus dem diesseitigen Leben (ebd. 1, 2 [19], 4. 6 [1], 7. 9 u. 5). Dem entspricht in positiver Hinsicht die Angleichung der Seele an Gott (ὁμοίωσις θεῷ), ihre Rückwendung zu ihrem Ursprung (ἐπιστροφή: ebd. 1, 2 [19], 4. 6 [1], 7) bzw. der Rückgang des Geistes in sich selbst (εἴσω ἐπιστρέφεσθαι: ebd. 1, 4 [46], 11. 2 [19], 4. 6. 6 [1], 5; 6, 9 [9], 7; vgl. noch Zeller 3, 2, 649/53; P. O. Kristeller, Der Begriff der Seele in der Ethik Plotins [1929] 16/20. 51f; Drews aO. 260/3). Darin liegt zugleich das ἀγαθόν u. die ἀρετή der Seele, in der Betätigung ihrer selbst gemäß ihrer Anlage (Plot. enn. 1, 7 [54], 1 ἡ κατὰ φύσιν ἐνέργεια [s. o. Sp. 75f]), im Zusammensein mit dem Verwandten, während ihre Verbindung mit dem Entgegengesetzten, dem Körper, die Ursache für ihre Schlechtigkeit (ebd. 1, 2 [19], 4; vgl. 1, 2 [19], 3. 6 [1], 5; 2, 3 [52], 8; 1, 8 [51], 12) u. somit das entscheidende Hemmnis für die Erlangung der Eudämonie darstellt (vgl. ebd. 6, 9 [9], 10; 4, 8 [6], 2; 1, 7 [54], 3). Da so die Eudämonie allein von der inneren geistigen Natur des Menschen abhängig gemacht wird u. sich nur auf den obersten Seelenteil erstreckt (ebd. 1, 4 [46], 14), können äußere Verhältnisse auf sie keinen Einfluß nehmen. Das Leben im Intellegiblen ist sich selbst genug (αὐτάρκης), da es kein Gutes gibt, das es nicht besäße (ebd. 4); denn der, der dieses Leben hat, ist sich selbst das Gute durch das, was er besitzt (ebd.). Alles übrige haftet ihm nur an als bloße Zutat seines Wesens, da es nicht Gegenstand seines Wollens ist (ebd.). So ist alles Äußere im Hinblick auf die Eudämonie des Weisen völlig indifferent (vgl. noch ebd. 6, 8 [39], 6; 2, 9 [33], 9; 3, 2 [47], 5; 2, 3 [52], 8). Selbst ihre Dauer ist ohne Belang (1, 5 [36]). In der ausführlichen Explikation dieser Lehre in 1, 4 [46], 4/16 wird überall der Einfluß stoischer Gedanken greifbar (vgl. Pohlenz, Stoa 1, 396; R. Harder/R. Beutler/W. Theiler, Plotins Schriften 5b = Philos. Bibl. 215b [1960] Komm. zu 1, 4 [36]; ferner W. Theiler, Plotin zwischen Plato u. Stoa: EntrFondHardt 5 [1957] 84f), wenn sie auch ihre Begründung anders als in der Stoa letztlich aus der Autonomie des Geistes bezieht. Die Eudämonie besteht nicht in der Zusammenhäufung äußerer Güter, die nach Plotins Auffassung keine eigentlichen Güter sind (enn. 1, 4 [46], 6f); sie kann durch ihr Hinzukommen oder Fehlen weder gesteigert noch geschmälert werden (etwa ebd. 1, 4 [46], 7; vgl. 3, 2 [47], 6). Wenn von zwei Weisen der eine im Besitz aller Glücksgüter ist, der andere nicht, so sind doch beide gleichermaßen glücklich (ebd. 1, 4 [46], 15). Sollte trotzdem der Weise noch etwas erstreben, so erstrebt er dies nicht für sich selbst, sondern als ein ἀναγκαῖον für den mit ihm verknüpften Leib (ebd. 1, 4 [46], 4; vgl. 6). Der Begriff ἀναγκαῖον ist geradezu Terminus für die äußeren Güter im traditionellen Sinne (Kristeller aO. 45; s. u. Sp. 95). Freilich stellt dieses ἀναγκαῖον keinen Wert in sich dar; denn es ist nicht Gegenstand des Wollens im eigentlichen Sinne, da diese sog. Güter (genannt werden Gesundheit u. Schmerzlosigkeit) Ziel unseres Strebens nur sind, wenn sie fehlen, wenn sie dagegen vorhanden sind, werden sie nicht geachtet u. üben keinen Reiz auf uns aus (ebd. 1, 4 [46], 6). Dennoch wünscht sich der Weise das Vorhandensein dieser Dinge, u. es entspricht durchaus vernünftiger Überlegung, sie zusätzlich zu suchen u. ihr Gegenteil zu meiden (ebd.), aber es wäre mehr nach seinem Willen, dieses Strebens bzw. Meidens ganz enthoben zu sein (ebd.); denn wir bedürfen ihrer um der Materie willen, mit der wir verbunden sind u. deren Wesen Bedürftigkeit ist (ebd. 1, 8 [51], 5; vgl. 3, 2 [47], 7; 4, 4 [28], 44). So richtet er sein Streben auf sie, nicht weil sie etwas zu seiner Eudämonie beitrügen, sondern nur im Hinblick auf sein äußeres Sein (ebd. 1, 4 [46], 7), das selbst im Verhältnis zu seinem wahren Wesen nur indifferente Zutat ist. Deutlich wirkt in diesen Ausfüh-

rungen (bis in die Formulierungen, dazu Harder/Beutler/Theiler aO. zSt.) die stoische Einteilung der indifferenten Dinge in προηγμένα u. ἀποπροηγμένα nach.

bb. Plotins Schule. Auch bei den Nachfolgern Plotins läßt die radikale Identifizierung des menschlichen Wesens mit seiner geistigen Natur (vgl. etwa Porph. abst. 1, 30; ad Marcell. 32; Procl. in Plat. Alc. 316, 9; Hierocl. in Carm. Aur.: FPhG 448 b 6; dazu Theiler, Porphyrios 44_1; vgl. noch H. Dörrie, Das fünffach gestufte Mysterium: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 83) keine wesentlich andere Bewertung der körperlichen u. äußeren Güter aufkommen. Für den, der im Zustand der Gottähnlichkeit bzw. Vergöttlichung (dazu Merki 25/35; W. Beierwaltes, Proklos [1965] 294/305) lebt u. dessen Seele sich durch Reinigung u. Lossagung vom Körper u. seinen Affekten zu sich selbst bzw. zu ihrem Ursprung zurückgewandt hat (vgl. Porph. abst. 1, 30f. 57; ad Marcell. 13. 16. 26; sent. 41; regr. an. frg. 10 [38* Bidez]: omne corpus esse fugiendum, ut anima beata esse possit; περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν: Joh. Stob. 3, 21, 27 [3, 580f W./H.]; Hierocl. in Carm. Aur. 462ab/3a; 470b/2b; Belege zu Proklos bei Beierwaltes aO. 275/305), haben die äußeren Verhältnisse nur periphere Bedeutung (Porph. ad Marcell. 30f; Hierocl. in Carm. Aur. 430a 10; 434b 2/18; 438a 14/39a 16; 450b 1/15; Beziehungen des Hierokles zur Stoa, speziell zu Epiktet, weist K. Praechter, Hierokles der Stoiker [1901] 30f nach). Seine Eudämonie kann durch körperliche u. äußere Güter, die nur von der breiten Masse für ἀγαθά gehalten werden (Porph. abst. 2, 28. 43; vgl. auch Hierocl. in Carm. Aur. 437a 27) u. eher die Bezeichnung ἀναγκαῖα als ἀγαθά verdienten (Procl. in Plat. Alc. 316, 6; s. o. Sp. 94), nicht vergrößert werden (Porph. abst. 3, 27; 1, 54; Procl. in Plat. Alc. 315, 12), auch nicht durch ihre Dauer (Porph. abst. 1, 54). Das einzig wahre Gut liegt in der menschlichen Seele selbst (Procl. in Plat. Alc. 315, 15; 316, 5; vgl. Porph. ad Marcell. 9; Hierocl. in Carm. Aur. 434a 3f; 436a 8f; 437a 19/24); es besteht allein in ihrer ἀρετή (Procl. in Plat. Alc. 315, 12; vgl. auch Themist. virt. 28f [3, 33 Downey/Norman/Mach]; vgl. B. Gildemeister: RhMus 27 [1872] 447), im Zusammensein mit ihrem Erzeuger, dem Nus (Porph. sent. 32, 3; vgl. Hierocl. in Carm. Aur. 462b 5/18; 468b 16). Darauf schließlich beruht die Autarkie des Weisen, daß seine Seele das ἀγαθόν nur in sich selbst sucht (Procl. in Plat. Alc. 106, 18; vgl. 109, 15; vgl. Iulian. Imp. or. 6, 194B), sich von den inneren Gütern nährt (Porph. abst. 3, 27; vgl. ad Marcell. 9; sent. 40, 6: πλουτεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ); denn autark sein heißt sich selbst genügen, nichts Äußeres zu bedürfen (Procl. in Plat. Alc. 106, 6). In ihr wird aber auch seine Gottähnlichkeit sichtbar (ebd. 104, 2/11; 106, 18); denn je mehr einer die Dinge der Außenwelt nötig hat, um so mehr ist er der Gottheit unteilhaftig (Porph. abst. 3, 27; dazu Theiler, Porphyrios 27. 44; vgl. ferner Porph. abst. 3, 26; ad Marcell. 13f; Procl. theol. Plat. 1, 19, 50 Portus; inst. theol. 9f). Die Beschränkung der Bedürfnisse kommt der Annäherung an Gott gleich (vgl. Porph. abst. 1, 37. 54. 57); denn Gott braucht nichts, der Weise nur Gott (Porph. ad Marcell. 11). Dem leiblichen Leben darf nur das Notwendige zugestanden werden (Porph. abst. 1, 38. 54); das Notwendige aber, das durch das Gesetz der Natur vorgeschrieben ist, ist leicht zu erwerben (ebd. 1, 48f nach Epikur [s. o. Sp. 85]; ad Marcell. 25. 27; antr. nymph. 34; vgl. W. Pötscher, Porphyrios πρὸς Μαρκέλλαν [Leiden 1969] 95/7). Die einfache u. asketische Lebensweise wird schließlich auch mit dem Hinweis empfohlen, daß sie der Gesundheit zuträglich sei, die man sich bewahren müsse, nicht aus Furcht vor dem Tod, m.a.W. nicht als ob sie in sich einen Wert darstellte, sondern um ungehindert der Güter teilhaftig werden zu können, die sich aus der θεωρία ergeben (Porph. abst. 1, 53). Hierokles' Haltung ist hierin weit weniger schroff als die an den kynischen Rigorismus gemahnende des Porphyrios: Zwar ist selbstverständlich alles im Hinblick auf die ὁμοίωσις θεῷ zu bewerten (Hierocl. in Carm. Aur. 459b); Körper u. äußere Güter haben nur dienende Funktion (ebd. 425b; vgl. 434b 15/8) u. sind der ἐνέργεια ἀρετῆς zu unterstellen (ebd. 460b; vgl. 448b); denn der Weise sorgt in erster Linie für seine Seele, um ihretwegen für seinen Körper u. um des Körpers willen für das Äußere (ebd. 448b; 455a). Aber er empfiehlt nicht die absolute Bedürfnislosigkeit, sondern das μέτρον für unser Verhalten zu diesen als Norm (ebd. 457a/8a u.ö.).

II. Jüdisch. a. Israel. Der theonome Charakter der atl. Ethik schließt eine G. im Sinne der eingangs gegebenen Definition aus, da anders als in der antiken philosophischen Ethik nicht ein vorausgesetztes menschliches τέλος, sondern der unbedingte Gehorsam gegenüber

dem göttlichen Gebot zum Prinzip des sittlichen Handelns erhoben wird. Während deshalb in der antiken Ethik das Gute rein formal als das diesem Ziel Zuträgliche (s. o. Sp. 160) bestimmt wird, so daß es Sittliches u. Außersittliches umfassen kann, u. von diesem Ziel her seinen mehr oder weniger großen (objektiven) Wert erhält, ist in der atl.-jüd. Ethik nicht nur das Sittlich-Gute durch seine Bindung an das göttliche Gesetz bestimmt u. so weitgehend der Reflexion entzogen (vgl. Mich. 6, 8: ‚Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist u. was Jahwe von dir fordert'), sondern auch der Wertcharakter der sog. Lebensgüter muß grundlegend anders motiviert sein, nämlich im religiösen Bewußtsein des Volkes Israel, das im Blick auf seine Geschichte sich als Gegenüber des persönlich handelnden Gottes begreift. Dieser im Begriff des Bundes (*Gottesbund) gipfelnden *Gottesvorstellung entspricht die Bewertung der äußeren Güter als Gaben Gottes bzw. als Erweis besonderen göttlichen Segens (Gen. 12, 16; 13, 2; 24, 35; 26, 12/4; 27, 28; 30, 29f; 31, 5; Dtn. 6, 11; 8, 18; 33, 18f; Prov. 10, 22; 15, 16; 22, 4; 1 Sam. 22, 7; Ps. 34, 11; 65, 10/4; 112, 1/3; Job 1, 1/5; 42, 10/7; Jes. 1, 19; Sir. 11, 14. 23), sowie vor allem ihre Würdigung als Lohn für die Erfüllung der Gebote Jahwes, so daß die Verheißung irdischer Güter neben der Strafandrohung ein wichtiges Motiv für das sittliche Handeln darstellt (Ex. 20, 12; 23, 24/33; Dtn. 6, 17/9; 4, 40; 28, 1/14; 11, 26; 30, 15. 19; 32, 36; Lev. 18, 5; Ps. 1, 3; 7, 12; Prov. 3, 9f; 22, 4; Jes. 1, 19; 3, 10; 33, 6; Joel 2, 19. 23/6; Amos 9, 13; vgl. E. Würthwein, Art. μισθός: ThWbNT 4 [1942] 710/8; G. v. Rad, Theologie des AT[6] [1969], bes. 1, 395/430; F. Wagner 2, 38). – Als zusammenfassende Ausdrücke für die äußeren Güter erscheinen vor allem ḥayyîm, ‚Leben' (vgl. F. Mußner, ΖΩΗ [1952] 3f; Volz 362; G. v. Rad, Art. ζωή: ThWbNT 2 [1935] 844; W. W. Graf Baudissin, Atl. hajjim ‚Leben' in der Bedeutung von Glück: Festschr. E. Sachau [1915] 159), u. šālôm, ‚Friede' (vgl. H. v. Oyen, Ethik des AT [1957] 58f; vgl. die Zusammenstellungen bei E. Sellin, Atl. Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage [1933] 109f). Im einzelnen fallen darunter: langes Leben (Gen. 15, 15; 25, 8; 1 Reg. 1, 31; Ps. 21, 5; Prov. 3, 1; 4, 10; 10, 27; Dtn. 22, 7; 30, 18; Job 42, 17), körperliche Kraft u. Stärke (2 Sam. 22, 40. 43; Gen. 49, 3; Iudc. 14, 5f), Schönheit (ebd. 15, 2; 1 Sam. 16, 12; 25, 3; 1 Reg. 1, 3f; Cant. 6, 9; Job 42, 15), Kinderreichtum (Gen. 30, 13; Job 43, 13; Ps. 128, 3/6; Prov. 17, 6), Reichtum (Gen. 13, 2; 15, 14; 24, 35; 27, 28; 30, 43; Dtn. 4, 40; 6, 11; Job 42, 12; Ps. 112, 3; Prov. 10, 22; 18, 11; Koh. 5, 17f; für Weiteres vgl. E. Salin, Beiträge zur israelitischen u. jüd. Religionsgeschichte 2 [1897], bes. 22/60). – Da das Selbstverständnis Israels, das sich durch seine Erwählung als Eigentumsvolk Gottes (Dtn. 4, 20) weiß, die Ereignisse seiner Geschichte dem Gedanken von gerechtem Ausgleich u. Vergeltung unterstellt, ist es verständlich, daß es glückliche Ereignisse seiner Vergangenheit als ihm von Gott widerfahrene Güter wertet (Ex. 18, 9: Errettung aus Ägypten; vgl. Jos. 21, 45; 23, 14f; Iudc. 8, 35; 1 Reg. 8, 66; Jes. 63, 7), ebenso wie es die nationalen Zukunftserwartungen als Güter, d.h. als Gaben Gottes ansieht (Num. 10, 29. 32; Dtn. 28, 11; vgl. Jer. 8, 15; 14, 11. 19; 17, 6). Neben den genannten Gütern, die nach israelitischer Vorstellung dem einzelnen vornehmlich als Glied des Volkes zukommen, werden deshalb je nach der politischen Situation spezifisch politische Ideale in den Güterkatalog aufgenommen (etwa Besitz des Kulturlandes: Dtn. 4, 25f; 6, 18; 8, 1; 11, 8f. 18/21; 16, 20; 28, 11; 30, 17/20; Wiederherstellung der staatlichen Existenz: Hos. 14, 6/9; Jer. 31, 10/4; Hes. 34, 11/6; Sach. 8, 7/15). – An dem individuellen Vergeltungsglauben, wonach das persönliche Glück des einzelnen Folge seines sittlich guten Handelns, das Unglück eine Folge der Sünde ist (vgl. Prov. 13, 25; 19, 23), eine Vorstellung, die den israelit. Glauben an eine kollektive Vergeltung ablöste, ohne ihn ganz zu verdrängen, entzündet sich im Buch Hiob die Frage nach der Theodizee, in der die Unangemessenheit der Übertragung eines schematischen Vergeltungsgedankens auf das göttliche Handeln zum Ausdruck kommt (vgl. Würthwein aO. 717). – Trotz der allgemein hohen Schätzung der natürlichen Lebensgüter fehlt es nicht an Stimmen, die vor den Gefahren der Überbewertung bes. des Reichtums warnen: Er führt zum Hochmut, der dem Fall vorausgeht (Prov. 18, 10/2), zu falscher Selbstsicherheit (ebd. 11, 28; 28, 11. 22; Sir. 4, 1/10; 11, 19; Amos 6, 4/7; Ps. 48, 7; 51, 9; 62, 11; Job 31, 24); vor allem darf man sich des irdischen Besitzes nicht rühmen, ebensowenig wie der Weisheit u. Stärke (Jer. 9, 23; vgl. Sir. 11, 4; 40, 26); das Streben nach ihm führt

leicht auf den falschen Weg (Prov. 28, 6; Sir. 31, 2. 5. 8f) u. zudem bringt er Sorgen mit sich, die der Arme nicht kennt (ebd. 31, 1f; Koh. 5, 11; Prov. 17, 1). Wird so der Reiche mit Nachdruck auf die drohende Gefahr der Selbstüberschätzung hingewiesen, so gilt demgegenüber der Arme, der seine Sache ganz Gott anheimgestellt hat, als in der besonderen Obhut Gottes stehend, so daß der Begriff ‚arm' zur Selbstbezeichnung der Frommen wird (A. Kuschke, Arm u. reich im AT mit bes. Berücksichtigung der nachexilischen Zeit: ZAW 57 [1939] 50; D. Michel/J. Maier, Art. Armut: TRE 4 [1979] 72/6. 80/5). Die Kritik der Propheten richtet sich insbes. auch gegen die habsüchtige u. rücksichtslose Ausnutzung des Reichtums (vgl. Kuschke aO. 39f; E. Bammel, Art. πτωχός: ThWbNT 6 [1959] 896; Hauck/Kasch 322). Höher zu bewerten als Reichtum sind Gesundheit (Sir. 30, 14/6; 29, 22), guter Ruf (ebd. 22, 1; Koh. 7, 2), Heimat (Sir. 29, 22), Friede (Prov. 17, 1), Gottesfurcht (Sir. 10, 21; Prov. 15, 16; Tob. 4, 23) u. Weisheit, die an Wert alle irdischen Güter überragt (Prov. 3, 14; 8, 10f; 9, 11; 15, 16; 16, 16; 21, 9; Sir. 1, 14; 34, 5; 10, 30f; Koh. 4, 13; Tob. 12, 8; Sap. 7, 8/10; vgl. 1 Reg. 3, 11/4); sie bringt alle irdischen Güter mit sich, vor allem langes Leben, Reichtum u. Ehre (Ps. 111, 10; Prov. 3, 1f. 35; 4, 7/13; 8, 18/21; 9, 11; 10, 27; 22, 1; Sir. 1, 11f. 24; 10, 19. 22; 40, 26; 15, 6; Sap. 8, 5). Als besonders erstrebenswert erscheint der mittlere Besitz, da er am wenigsten gefährdet (Prov. 30, 8). – Die Spiritualisierung des Begriffes ‚Gut' an einigen Stellen der Psalmen (Ps. 73, 28: ‚Mir ist Nähe bei Gott mein Gut'; Ps. 65, 5: ‚Laß uns satt werden an den Gütern deines Hauses') scheint hervorzugehen aus dem sublimen Verständnis der kultischen Institution, die den Leviten den Besitz versagte, ihnen aber schon nach alter Tradition ‚in anderer Hinsicht einen gerechten Ausgleich' zukommen ließ: Jahwe ist ihr Besitz (Dtn. 10, 9); ich (Jahwe) bin dein Teil u. Besitz (Num. 18, 20). Man wird in diesen Sätzen selbst wie in den Levitennamen Hilkija (mein Teil ist Jahwe) oder Tob-Adonija (mein Gut ist Jahwe) aber schon mehr als eine bloße Anspielung auf den materiellen Unterhalt durch Anteile an Opfern u. Abgaben sehen dürfen (G. v. Rad, ‚Gerechtigkeit' u. ‚Leben' in den Psalmen: ders., Ges. Studien zum AT [1965] 241/3; vgl. ders., Theologie aO. 1, 416f).

b. Antikes Judentum. 1. Einzelne Richtungen. Die unterschiedliche Bewertung der irdischen Güter im antiken Judentum hat angesichts der Leiden der Gerechten ihren Grund in der Problematik des Vergeltungsglaubens, für dessen Weiterbildung das Theodizeeproblem, das in den unter den Seleukiden einsetzenden Glaubenskämpfen nach einer Lösung drängte, sich als bestimmend erweist. Wo diese wie im apokalyptischen u. sektiererischen Schrifttum im Glauben an ein Fortleben nach dem Tode u. an eine eschatologische Vergeltung gefunden wird u. die gegenwärtige Weltzeit ('ôlām haz-zæh; αἰὼν οὗτος) ganz unter dem Aspekt der in unmittelbarer Zukunft erwarteten Heilszeit ('ôlām hab-bā'; αἰὼν μέλλων) betrachtet wird, kommt es unter der Mitwirkung hellenistisch-orientalischer Vorstellungen zu einer radikalen Entwertung der jetzigen Welt (vgl. Apc. Bar. syr. 44, 8: ‚was jetzt ist, ist nichts, was zukünftig ist, das ist gewaltig groß'; ebd. 51, 15). Diese Schöpfung ist alt (4 Esr. 4, 26. 11; vgl. Apc. Bar. syr. 85, 10); sie eilt mit Macht dem Ende zu (4 Esr. 4, 26); sie ist der Ort der Vergänglichkeit (Hen. aeth. 108, 7/14), der Finsternis (4 Esr. 14, 20), der Ungerechtigkeit u. Gottlosigkeit (Hen. aeth. 48, 7; Apc. Abr. 21, 8 u.ö.) u. der Macht des Satans u. seiner dämonischen Mächte verfallen (Hen. aeth. 6/9; Jub. 10, 1/13; 11, 5; Ass. Moysis 10, 1; Test. XII Levi 18. Juda 25; 1 QM 13, 11f; 1 QS 3, 21/5). Solch pessimistisch gefärbte Weltanschauung schlägt sich nieder in weltverachtender u. weltverneinender Gestimmtheit (vgl. Hen. aeth. 48, 7; 108, 10; Hen. slav. 42, 10) sowie in der Aufforderung zu Enthaltsamkeit u. Askese. Zu den rigorosen Forderungen der essenischen Sekte gehört u.a. der Verzicht auf Ehe (vgl. Plin. n. h. 5, 17; Joseph. b. Iud. 2, 120f; ant. Iud. 18, 21; c. Ap. 8, 11, 14; Eus. praep. ev. 8, 11; vgl. Braun 1, 40. 84f. 131), persönlichen Besitz (Joseph. b. Iud. 2, 122: καταφρονηταὶ πλούτου; Philo quod omn. prob. lib. 75/86; 1 QS 3, 2; 6, 2. 20. 25; 7, 25; 10, 19; vgl. Braun 1, Reg. s. v. Besitzverzicht; Gütergemeinschaft) u. Ruhm (Philo quod omn. prob. lib. 84). Sie fühlen sich als die göttlich erwählten Armen (vgl. Test. XII Gad 7, 6). Entsprechend wird das Streben nach irdischen Gütern als Verhaftung an das Diesseits gebrandmarkt: das Reich Gottes gehört denen, ‚die ihren Leib kasteien ..., die Gott liebhatten, nicht Gold noch Silber noch alle Güter der Welt, sondern

ihren Leib der Qual hingaben, die, seit sie ins Leben traten, nicht nach irdischen Speisen verlangten, sondern ihren Leib für vergänglichen Hauch hielten u. danach lebten' (Hen. aeth. 108, 7/14; vgl. ebd. 94, 8; 96, 4; vgl. Test. XII Benj. 6. Iss. 4; bei Joseph. b. Iud. 2, 120f wird die Leibfeindlichkeit der Essener mit platonischen Philosophemen motiviert; dazu Braun 1, 71_8; vgl. auch Sap. 9, 15). Ähnliches gilt nach den Berichten Philons (vit. cont. 13f. 16/8. 34. 36f) u. Eusebius' (praep. ev. 2, 17) für die Therapeuten. – In pharisäisch-rabbinischen Kreisen, der maßgebenden Richtung des Frühjudentums, bleibt auch bei Erwartung einer Auferstehung der Toten u. einer damit verbundenen Vergeltung (Joseph. b. Iud. 2, 163. 165; ant. Iud. 18, 12/7; weiterhin Strack/Billerbeck 4, 1172/98) der Glaube an einen Zusammenhang von Tun u. Ergehen im Diesseits lebendig (ebd. 4, 562f; Volz 125f). An der positiven Wertung der irdischen Güter als Ausdruck göttlichen Segens wird dementsprechend festgehalten: Schönheit, Kraft, Weisheit, Reichtum, Alter, Ehre u. Kinder sind Schmuck für den Gerechten u. Schmuck für die Welt (Strack/Billerbeck 1, 826f; außerdem Ps. Sal. 1, 3; 4, 7. 17/20; 5, 18/20; zur Schätzung des Reichtums vgl. Braun 1, 10_1; 2, 77_1). Die eschatologische Vergeltung erscheint als Ergänzung, Fortsetzung u. Abschluß der diesseitigen (Volz 125f). – Für die Sadduzäer dagegen, die ein Leben nach dem Tode u. ein jenseitiges Gericht ablehnen (Joseph. b. Iud. 2, 164f; ant. Iud. 13, 173. 297f; Abot R. Natan 5; vgl. Strack/Billerbeck 1, 885f; R. Meyer, Art. Σαδδουκαῖος: ThWbNT 7 [1964] 35/54), bleibt die atl. Auffassung der rein diesseitigen Vergeltung u. damit die hohe Schätzung der weltlichen Güter ungebrochen bestehen (vgl. E. Meyer, Ursprünge u. Anfänge des Christentums 2 [1921] 298f; Hauck/Kasch 323; R. Meyer aO. 41. 48f). Dieses Daseinsverständnis erscheint in den polemischen Äußerungen ihrer dogmatischen Gegner als ausschweifende u. luxuriöse Lebensführung u. als Ausdruck einer libertinistischen Geisteshaltung (Belege ebd. 46f; Hauck/Kasch 323). – Die Güter der eschatologischen Vergeltung u. der zukünftigen Heilszeit werden auch in der Apokalyptik u. vor allem im rabbin. Schrifttum noch vielfach als höchste Steigerung der Güter dieser Welt gedacht (vgl. Volz 359/421; Strack/Billerbeck 4, 801/44; R. Mach, Der Zaddik in Talmud u. Midrasch [Leiden 1957] 201/6).

Dagegen rückt im Weisheitsbuch unter dem Einfluß hellenistischen Denkens die Geistigkeit der jenseitigen Vergeltung ins Blickfeld (H. Bückers, Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches [1938] 181). Die Seligkeit umfaßt nun auch geistige Güter: Gottesgemeinschaft (Sap. 3, 9. 14; 6, 19), Teilnahme an der Herrschaft Gottes (3, 8; 5, 16; 6, 19), Erkenntnis der Wahrheit (2, 22; 3, 15).

2. Philon. In Philons Weltanschauung verbindet sich jüdische Denkweise mit griechischer Philosophie. Die seinem religiösen Empfinden zusagende Grundlage für seine Ethik findet er im Dualismus der platonischen Anthropologie. Philon wird nicht müde, den schroffen Gegensatz zwischen Seele u. Leib, Geist u. Materie zu betonen: Die Geistseele, göttlichen Ursprungs (opif. m. 77. 135; leg. all. 3, 161; quod det. pot. insid. 90; mut. nom. 223; quis rer. div. her. 55) u. Ebenbild Gottes (opif. m. 69/71. 134/9; quod det. pot. insid. 83), ist an den vergänglichen Leib gekettet (nach gig. 6/8; somn. 1, 134/44 durch ihren selbstverschuldeten Fall aus der rein geistigen Daseinsweise; dazu Völker, Fortschritt 70f), der sie wie ein schmutziges Gefängnis (migr. Abr. 9; quis rer. div. her. 85; vgl. ebd. 68; *Gefängnis [der Seele]), wie eine Truhe, ein Sarg (migr. Abr. 16) oder ein Grab (leg. all. 1, 107; *Grab [der Seele]) umschließt. Ihr natürliches Streben richtet sich auf Gott, u. ihr Ziel ist die Angleichung an Gott (decal. 73), die Schau Gottes u. Gemeinschaft mit ihm, die der Quell der Eudämonie ist (quod det. pot. insid. 48; mut. nom. 216; vit. cont. 11; leg. ad Gai. 5; leg. all. 3, 168; virt. 15). Wahre Gottesgemeinschaft ist freilich, solange sie im Körper lebt, nicht möglich (leg. all. 3, 42); denn der Leib mit seinen Affekten hemmt die Seele bei ihrem Aufstieg (gig. 29f; leg. all. 3, 84) u. der Betrachtung des Ewigen (quod det. pot. insid. 158). Er steht der Seele feindlich gegenüber (leg. all. 3, 69. 71), selbst von Natur schlecht (ebd.), ist er Ursache der größten Übel für den Geist (quod. det. pot. insid. 98; vgl. agr. 25). Es versteht sich von selbst, daß bei diesen anthropologischen Voraussetzungen eine der ersten Forderungen der Sittenlehre in der Lossagung von der Sinnlichkeit u. der Abtötung des Körpers bestehen muß (quis rer. div. her. 239; quod deus s. imm. 178f; gig. 14. 33; leg. all. 3, 75 u.ö.). Diese aus der Anthropologie resultierenden sittlichen Forderungen werden gleichgesetzt mit dem offen-

barten göttlichen Gesetz, so daß das antike Postulat des naturgemäßen Lebens für Philon zusammenwächst mit dem Gehorsam gegenüber Gott: ‚Abraham ging gemäß dem Worte, das Gott zu ihm gesprochen hat' (Gen. 12, 4). Das aber ist jenes Ziel, das von den hervorragendsten Philosophen gefeiert wird: ‚der Natur gemäß zu leben' (migr. Abr. 127f). Daher ist es erklärlich, daß die Sünde sowohl als Widerspruch u. Ungehorsam gegen das Gebot Gottes wie als Haften an der Materie u. an der Sinnlichkeit gesehen werden kann. Nach dem Willen Gottes also ist es dem Menschen nicht gestattet, in dem Körper u. in der Welt wie im Heimatland zu wohnen, sondern er soll darin wie ein Fremdling in fremdem Lande wohnen (quis rer. div. her. 267; vgl. somn. 1, 45; cherub. 120; quaest. in Gen. 3, 10; 4, 178. 185; agr. 65; conf. ling. 77f). Von den philosophischen Systemen kam diesem Rigorismus in der Sittenlehre keines in dem Maße entgegen wie das stoische. Dieses hat folglich seine Ethik insgesamt u. seine G. insbesondere am nachhaltigsten beeinflußt: er übernimmt den stoischen Kernsatz ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν u. führt ihn in apologetischer Tendenz auf Mose zurück (quaest. in Gen. 4, 167; vgl. post. Cain. 133; somn. 2, 8f. 20; sobr. 68; spec. leg. 2, 48); denn Mose wollte, daß das Gute ein Ganzes bilde, nur der Geistseele zukomme u. nicht zerstückelt werde (fug. et inv. 148). Joseph, der in der λαβυρινθώδης καὶ δυσέκλυτος δόξα, d.h. der aristotelischen Auffassung, befangen ist, daß es drei Arten von Gütern gebe, die zusammen das Glück ausmachten, wird zu seinen Brüdern gesandt, die das Sittlich-Gute allein für ein Gut halten (quod det. pot. insid. 6/9). Ebenso ist die Stellung zu den außersittlichen Gütern (vgl. die Aufzählung ebd. 157; quod deus s. imm. 149/51) durch die Wertmaßstäbe der Stoa bestimmt: sie sind ἀδιάφορα (vgl. quod det. pot. insid. 122; quod omn. prob. lib. 86; quaest. in Gen. 4, 148; 2, 53; spec. leg. 2, 46; decal. 71), πλεονεκτήματα (quod det. pot. insid. 9. 136; sobr. 67), προσθῆκαι (mut. nom. 89f); denn die Dinge, die man mit den schlechtesten Menschen, sogar mit Tieren (post. Cain. 160/2; Abr. 263/7; agr. 105/10; prov. 2, 20) gemeinsam hat, können keine Güter sein (quod det. pot. insid. 136; sobr. 67; post. Cain. 159; s. o. Sp. 80). Wahrer Wert kann ihnen auch deshalb nicht innewohnen, weil sie der Vernichtung anheimfallen, dem Wechsel unterworfen u. unbeständig sind (quod det. pot. insid. 136; Jos. 131; gig. 15. 35/43; spec. leg. 1, 311; ebr. 37; quaest. in Gen. 4, 134; prov. 2, 17), wofür ihm die Vorgänge in der Natur u. die Geschichte Beispiele liefern (quod deus s. imm. 173/6. 178; Völker, Fortschritt 139; Wendland 20_1). Sie sind Schattengebilde (post. Cain. 112/5) u. Ursache von Streit u. Krieg (ebd. 117/9). Der Weise wird sie daher nicht erstreben, sondern sein Trachten auf das ‚festbegründete, unveränderliche u. unwandelbare Gute', auf Gott, richten (spec. leg. 1, 312). Er wird um der Verehrung Gottes (ebr. 75) u. um der Größe der seelischen Güter willen (Abr. 89) jene verachten u. verlassen (vgl. congr. erud. gr. 27; somn. 1, 218; post. Cain. 159; leg. all. 3, 73), wie die Leviten δι' ἔρωτα τῶν ἀρίστων (sacr. Abel. et Cain. 129) oder ἕνεκα ἀρεσκείας θεοῦ (fug. et inv. 88; vgl. quod det. pot insid. 62) ihre Angehörigen verlassen. Wie Abraham wird er sein ganzes Vertrauen auf Gott setzen u. den weltlichen Gütern sein Vertrauen versagen, was bei unserer engen Verflochtenheit mit dem Vergänglichen nicht leicht, sondern das Werk einer ‚großen olympischen Vernunft' ist (quis rer. div. her. 92f). Vertrauen auf die körperlichen u. äußeren Güter ist gleichbedeutend mit Mißtrauen gegen Gott; wer dagegen jenen mißtraut, hat sein Vertrauen auf Gott gesetzt (Abr. 269). In der Seele, in der Gott einherwandelt, wird die äußere Sinnenwelt nicht für ein Gut erachtet (quod det. pot. insid. 4). Denn nur in den seelischen Gütern, in sich selbst, nicht in den Dingen um ihn findet der Weise echte u. unverfälschte Freude (ebd. 137). So tragen sie zur Eudämonie, die ihre alleinige Ursache in der Tugend hat (ebd. 9. 59f; quod omn. prob. lib. 117; leg. all. 3, 245; 2, 82), nichts bei (spec. leg. 1, 23f; ebr. 73; quod det. pot. insid. 9; prov. 2, 16/21). Von diesem Standpunkt aus wird, ganz im Sinne der Stoa, auch das Theodizeeproblem beantwortet: den Guten kann überhaupt kein Übel treffen, da seine Eudämonie durch das Äußere nicht berührt wird (prov. 1, 56/66; vgl. ebd. 2, 33; Wendland 51). Diese Verachtung der weltlichen Güter steigert sich bisweilen zu asketischer Weltflucht. Einfachheit u. Bedürfnislosigkeit (εὐτέλεια καὶ ὀλιγοδεία; vit. Moys. 2, 185), die sich mit dem Notwendigsten, das die Natur dem Bedürfnislosen in Fülle bereitstellt (praem. et poen. 99; virt. 6; s. o. Sp. 65. 85), zufriedengibt (vgl. somn. 1, 122/4. 126; quaest. in Gen. 4, 185; quaest. in Ex. 2, 18; spec. leg. 2, 160. 195), erscheint

als die ideale Lebensform, wie sie Philon bei den Therapeuten u. Essenern (quod omn. prob. lib. 77; Eus. praep. ev. 8, 1) verwirklicht sieht (vit. cont. 34f. 37f; vgl. H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 348; für die Beziehungen zur kynisch-stoischen Popularethik vgl. P. Wendland, Philo u. die kynisch-stoische Diatribe [1895] 52f; Heinemann 431/46). Durch die Liebe zur Einfachheit u. Genügsamkeit wird der Weise Gott, dem völlig Bedürnislosen, ähnlich (virt. 8f; H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos u. ihre Bedeutung für das Christentum [1909] 68; s.o. Sp. 67). Auf der Grenze zwischen sterblicher u. unsterblicher Natur stehend hat der Weise Bedürfnisse nur wegen seines vergänglichen Leibes (virt. 9); selbst die unentbehrlichen Dinge wird er (da der Nahrungstrieb nicht völlig zu beseitigen ist) verachten u. nach Enthaltung von ihnen streben (leg. all. 3, 141. 147; ebr. 69f; virt. 15; vgl. H. Strathmann, Art. Askese: o. Bd. 1, 752f). In der Erziehung zu diesem Ideal sollen die mosaischen Speisegesetze ihren letzten Sinn haben (gig. 35; vit. Moys. 1, 153; Völker, Fortschritt 130. 141f). Neben diesem Radikalismus in der Ablehnung der irdischen Güter stehen Äußerungen, die ihren relativen Wert durchaus anerkennen, letztlich mit der Begründung, daß auch sie von Gott geschaffen seien (mut. nom. 46. 221; cherub. 113/9; ebr. 117f; migr. Abr. 101; praem. et poen. 104; mut. nom. 46; spec. leg. 1, 133; 2, 173; Jos. 198; Völker, Fortschritt 143). Aber sie sind Gottes Eigentum (cherub. 113/9; leg. all. 3, 33. 195; plant. 54) u. dem Menschen nur als Lehen zur Nutzung überlassen (cherub. 108f; spec. leg. 2, 113; vgl. F. Geiger, Philon v. Alex. als sozialer Denker [1932] 30f; s. o. Sp. 88); deshalb darf der Mensch sein Herz nicht an sie hängen u. auch ihren Verlust nicht beklagen (cherub. 118f). Die stoischen Differenzierungen innerhalb der Adiaphora macht er sich zu eigen: die körperlichen u. äußeren Güter gehören zum indifferens sive secundarium bonum (quaest. in Gen. 2, 79), sie sind tamquam proprii boni additamenta (ebd. 4, 147; vgl. Völker, Fortschritt 144_4). Sie bringen dem, dessen Geist Gott lenkt, großen Nutzen, wie sie im gegenteiligen Falle Ursache unheilbarer Leiden sein können (migr. Abr. 172; vgl. quaest. in Gen. 2, 76; 4, 182; fug. et inv. 26/8). Das Streben nach ihnen ist erlaubt, aber es soll, falls es nicht zum Erfolg führt, aufgegeben werden (sacr. Abel. et Cain. 115/7). Aber über die Stoa hinaus geht ihre Wertung als Güter niederen Ranges (ebr. 52; vgl. Abr. 218/22; quaest. in Gen. 2, 76: secunda tertiaque bona), sowie ihre positive Beurteilung für die praktisch-politische Tätigkeit, die teils ‚als eine in der Nachahmung Gottes begründete Pflicht' (mut. nom. 43/6; Völker, Fortschritt 145), teils als Vorstufe des theoretischen Lebens (fug. et inv. 36/8; quod det. pot. insid. 63/5) gesehen werden kann (vgl. fug. et inv. 23/7; ebr. 86/8; vgl. auch die besondere Schätzung des guten Rufes migr. Abr. 86/8; dazu Heinemann 464/7). Ganz auf den aristotelischen Standpunkt stellt sich Philon in der Exegese von Gen. 15, 15: das wahrhaft glückselige Leben ist erreicht, wenn das äußere Befinden in Wohlstand u. Ruhm, das körperliche in Gesundheit u. Kraft, das seelische im Genuß der Tugend einen guten Fortgang nimmt; denn die äußeren Güter sind die Leibwache (δορυφορέω) des Körpers, die Güter des Körpers die Leibwache der Seele, die Wissenschaften die des Geistes (quis rer. div. her. 285f; vgl. virt. 8, wo der ‚natürliche' Besitz der lebensnotwendigen Dinge als σώματος δορυφόρος bezeichnet wird). So empfiehlt er bisweilen auch ‚die peripatetische goldene Mittelstraße' zwischen Überfluß u. Mangel als die βασιλικὴ ὁδός zur sittlichen Vollendung (spec. leg. 4, 102. 168; quod deus s. imm. 162/4; migr. Abr. 147; gig. 34f; M. Pohlenz, Philon v. Alex.: ders., Kl. Schr. 1 [1965] 357; U. Früchtel, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philon v. Alex. [1968] 90f; s. auch o. Sp. 78). Schließlich werden dem Tugendhaften ‚nach gut jüdischer Auffassung' (Windisch aO. 68) neben der zukünftigen Seligkeit, die ihm aber auch schon auf Erden zuteil werden kann, u. der göttlichen Hilfe bei seinem Tugendstreben (leg. all. 1, 95) auch die äußeren u. körperlichen Güter als Lohn in Aussicht gestellt (praem. et poen. 104. 118. 120; zum Lohngedanken vgl. noch Völker, Fortschritt 255f), mit der aristotelisch klingenden Begründung, daß die Seele u. die Hände in der rechten Ausführung ihrer Werke nicht behindert würden (μὴ ἐμποδίζεσθαι: praem. et poen. 104; s. o. Sp. 77).

B. Christlich. I. Urchristentum. a. Neues Testament. Die ntl. Ethik entfaltet sich vor dem Hintergrund eines eschatologisch orientierten Daseinsverständnisses, das das werdende Christentum mit apokalyptischen Strömungen des Frühjudentums verbindet (so bes. in der Lehre von den zwei Aeonen [Mc. 10, 30 par. Lc. 18, 30; Rom. 12, 2; 1 Cor.

1, 20; Eph. 1, 21; weitere Belege bei Bousset/Greßmann[4] 245] u. in der Überzeugung, daß die jetzige Weltzeit unter der Herrschaft des Satans steht [vgl. etwa Lc. 10, 18; Mc. 1, 15; 2 Cor. 4, 4; Joh. 12, 31; 1 Joh. 5, 19]). Kernstück dieser Ethik ist die Forderung der Hingabe an Gott bzw. der Nachfolge Christi, deren Erfüllung die Voraussetzung für die Teilnahme am Reich Gottes darstellt. Nur an dieser Forderung hat sich das menschliche Handeln zu orientieren; ihre Befolgung ist die einzige Möglichkeit der Rettung des Menschen in der anbrechenden Endzeit. Hatte die griech. Ethik den Maßstab des menschlichen Handelns u. der Wertsetzung in der Vollendung der menschlichen Natur gesehen (bis zur radikalen Verneinung der sog. natürlichen Lebensgüter), so wird hier die Verleugnung u. Überwindung der eigenen Ansprüche u. die vorbehaltlose Selbstaufgabe des Menschen als Voraussetzung für die Nachfolge Christi verlangt (Mt. 16, 14f). Auch hier kann es selbstverständlich keine G. geben, da der Gehorsam gegen den Willen Gottes allein entscheidend ist (s. o. Sp. 96f). Die natürliche Schätzung der sog. Lebensgüter, die als gegeben hingenommen wird, ist von dieser Forderung nur insofern betroffen, als sie sich hemmend zwischen den Menschen u. den Anspruch Gottes stellen u. insofern eine Gefahr für den Menschen in sich bergen. Sie werden an sich weder bejaht noch verworfen. Diese Betrachtungsweise der äußeren Güter unter dem Gesichtspunkt der möglichen Gefährdung, die von ihnen ausgeht, trägt neben anderem dazu bei, daß vor allem der Reichtum im Blickfeld des NT steht, während die anderen Güter mehr oder weniger außerhalb seines Gesichtskreises liegen. Andererseits beansprucht die Forderung der Nachfolge den Menschen so radikal, daß sie die größtmögliche Freiheit der Seele gegenüber allem, was sie an diese Welt fesseln kann, voraussetzt. So ist für die Nachfolge Jesu die Bereitschaft, auf irdischen Besitz zu verzichten (Mt. 19, 16/30; vgl. Mt. 16, 26; 19, 27; Lc. 5, 11; 14, 33) oder die Bindungen an die Angehörigen aufzugeben (Mt. 10, 37), ebenso unentbehrlich wie die Kraft, sich die Körperglieder auszureißen, wenn es das Heil der Seele erfordert (Mt. 5, 29f; Mc. 9, 43/7), oder das Leben selbst preiszugeben (Mt. 10, 28; 16, 25; Mc. 8, 35; Lc. 9, 24; 12, 4; 14, 26). Jesus behauptet also nicht den Unwert der natürlichen Güter an sich, seine Predigt hat nicht asketische Weltflucht zum Inhalt (vgl. auch Mt. 11, 16/9; Mc. 2, 18/20), aber sie fordert um so deutlicher die grundsätzliche Bereitschaft zum Verzicht (R. Bultmann, Jesus[2] [1965] 70/7), deren Art u. Maß durch die jeweilige Beanspruchung des einzelnen für das Reich Gottes festgelegt ist (vgl. zB. das Erfordernis des Besitzverzichts für die direkte Jüngerschaft Jesu: Mt. 10, 5/10; Mc. 6, 7/9; Lc. 9, 1/6; 14, 33; Schnackenburg 31). In diesem Sinne ist auch sein Kampf gegen den Reichtum zu verstehen, nicht als predige er das Ideal der Armut u. Bedürfnislosigkeit, durch die man sich vor Gott eine besondere Qualität erwürbe, oder als verwerfe er den Reichtum als schlecht (vgl. Bultmann, Jesus aO.; Schnackenburg 94), sondern er verlangt, diesen nicht als sein Eigentum zu betrachten, sondern ihn als von Gott anvertrautes Gut (Mt. 24, 45/51; 25, 14/30) im Dienst an den Mitmenschen in der rechten Weise zu verwalten u. sich dadurch unvergängliche Schätze im Himmel zu erwerben statt vergänglicher Schätze auf der Erde (Mt. 6, 19/21; vgl. Mt. 5, 42; 25, 31/46; Lc. 3, 11; 14, 12/24). Aber um so nachdrücklicher warnt er vor der besonderen Gefährdung, die der Reichtum für den Menschen darstellt, da für den Begüterten die ungeteilte Hingabe an Gott viel schwerer zu vollziehen ist (Mt. 19, 23/6; vgl. Mc. 4, 19; 13, 22; Lc. 8, 5/8), während der Arme in besonderer Weise dazu bereit ist (vgl. Dihle, Ethik 702; v. Campenhausen 122f). Diese Warnung gilt auch dem Streben nach Besitz aus der ängstlichen Sorge um das irdische Wohl: der Erwerb von Reichtümern ist falsche Lebenssicherung (Mt. 6, 27; Lc. 12, 25) u. in Anbetracht der Tatsache, daß die Zukunft nicht in der Verfügung des Menschen steht, nicht nur vergeblich u. lächerlich (Lc. 12, 16/21), sondern auch Zeichen der heidn. Existenz u. des mangelnden Vertrauens auf Gott (Mt. 6, 25/34; Lc. 12, 22/32); denn es gehört auch zur liebenden Fürsorge Gottes, daß er denen, die nach dem Reich Gottes streben, dies alles zulegen wird (Mt. 6, 33; vgl. Mc. 10, 29). Am weitesten in der Ablehnung des Reichtums geht Lukas, der sich weitgehend von ‚Armut als Frömmigkeitshaltung' in apokalyptischen Kreisen des Frühjudentums beeinflußt zeigt (vgl. Maier 82f; v. Campenhausen 124/7; Hauck/Kasch 326; zum Ganzen vgl. R. Völkl, Christ u. Welt nach dem NT [1961]). – Auch in den paulinischen u. deuteropaulinischen Briefen werden die Lebensgüter vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Gefährdung, die sie für den Menschen darstellen, betrachtet. Der Christ darf sich ihrer zwar in innerer Freiheit bedienen, da er sich in seiner eschatologisch bestimmten Existenz durch die Erlösungstat Gottes von der Welt geschieden weiß, so daß ihm alles Irdische in die Indifferenz herabsinkt (1 Cor. 6, 12; 10, 23; 7, 30f; Col. 2, 20; vgl. R. Bultmann, Theologie des NT[5] [1965] 342f; H. Sasse, Art. κόσμος: ThWbNT 3 [1938] 892/4), aber er hat sich, insofern er in der Unterwerfung unter den göttlichen Willen diese Scheidung stets neu vollziehen muß, jedes selbstsüchtigen Verlangens nach ihnen zu enthalten. Darin liegt aber gerade das Gefährdende der weltlichen Güter für den Menschen, daß er auf sie u. sich selbst sein Vertrauen setzt, statt sich ganz in die Macht Gottes zu stellen (vgl. 1 Tim. 6, 17) u. sich der Tatsache bewußt zu sein, daß die Maßstäbe zur Bewertung des Menschen bei Gott andere sind als in der Welt (1 Cor. 1, 26/31): denn er hat nicht Weise (σοφοὶ κατὰ σάρκα), nicht Mächtige, nicht Leute von vornehmer Geburt zu seinen Jüngern berufen, sondern was vor der Welt töricht, schwach, niedriger Geburt u. verachtet ist, das, was nicht gilt, hat er erwählt, um das, was gilt, zunichte zu machen (ebd.). Das μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου, sofern es zur Behinderung des μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου führt (1 Cor. 7, 29/35), ist deshalb ebenso wie das Trachten nach Ehre (Gal. 1, 10; 5, 26; 6, 3; Phil. 2, 3; 1 Thess. 2, 6; 2 Cor. 11, 17; Rom. 12, 10) u. Reichtum (1 Cor. 6, 9; Col. 3, 5; 1 Tim. 6, 9; *Habsucht) Ausdruck des sündhaft eigenmächtigen, zum Wesen des Menschen gehörigen Strebens, sich der gänzlichen Verfügungsgewalt Gottes zu entziehen. Dieses eigenmächtige, ‚sarkische' Verhalten des Menschen gipfelt im καυχᾶσθαι, in dem die Verkennung der Tatsache, daß der Mensch alles, was er hat, von Gott empfangen hat, zum Vorschein kommt (1 Cor. 4, 7; vgl. Bultmann, Theologie aO. 242f). Aber auch Paulus fordert angesichts solcher Gefährdung nicht Weltflucht u. Askese (vgl. etwa Rom. 10, 12; 1 Cor. 7, 20; vgl. auch die Polemik gegen die ‚gnostisierende Askese', dazu s. u. Sp. 110), obgleich sie als Mittel zur Entweltlichung durchaus ihre Berechtigung haben kann (vgl. 1 Cor. 9, 25/7; v. Campenhausen 138/47), oder etwa den Verzicht auf Reichtum u. Besitz (trotz des tiefen Mißtrauens gegen diesen: vgl. Phil. 4, 11; Hebr. 13, 5; 1 Tim. 6, 6), sondern die innere Unabhängigkeit u. die richtige Verwendung des Reichtums in Werken der Nächstenliebe (vgl. Gal. 6, 10; 2 Cor. 9, 7; Phil. 4, 18; 1 Tim. 6, 17/9). – Schroffer ist in dieser Hinsicht der Jakobusbrief, in dem die Unverträglichkeit des Reichtums mit christlicher Gesinnung stark betont wird (bes. 5, 1/6; vgl. E. Bammel aO. [o. Sp. 99] 910f; M. Dibelius, Der Brief des Jakobus = Meyers Komm. 15[11] [1964] 58/66). – In der Paränese verbindet sich mit diesen Forderungen christlicher Lebensführung häufig der Hinweis auf die nahe bevorstehende Endzeit u. die drohende Drangsal. In Erwartung dieser soll der Christ von der Welt Gebrauch machen, so als gebrauche er sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht (1 Cor. 7, 31). – Die eschatologisch motivierte negative Einstellung zur Welt, die wir als die aus der Situation des Christen (charakterisiert auch als Pilgerschaft bzw. als Leben in der Fremde: vgl. 2 Cor. 5, 6; Eph. 2, 19; Hebr. 11, 9. 13/6; Phil. 3, 20; 1 Petr. 1, 1. 17; 2, 11) sich ergebende Lebenshaltung allenthalben beschrieben finden (vgl. auch 1 Joh. 2, 15/7; 5, 19; R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe[6] [1979] 133/7: Der ‚Welt'-Begriff in 1 Joh. 2, 15/7; Jac. 1, 27; 4, 4; 2 Petr. 1, 4; 3, 14; E. Fascher, Art. Fremder: o. Bd. 8, 337/40), unterliegt von Anfang an der Tendenz, sich mit den Systemen der Umwelt, die von einer ähnlichen Beurteilung des Irdischen geprägt sind, zu verbinden. Schon der Kolosserbrief, obgleich selbst (wie in noch viel stärkerem Maße Johannes) in seiner Darlegung allgemein philosophischer, speziell dualistischer Begrifflichkeit verhaftet, freilich nicht ohne sie von Grund auf umzudeuten, muß das christl. Daseinsverständnis gegen die dualistische Weltanschauung u. die daraus abgeleitete Askese abheben (Col. 2, 16/23; vgl. 1 Tim. 4, 3/5; Tit. 1, 14f). Bei der Bestreitung dieses extremen Dualismus gnostischer Herkunft gewinnt in zunehmendem Maße der Schöpfungsglaube an Bedeutung (vgl. 1 Tim. 4, 3/5; Tit. 1, 14f).

b. Apostolische Väter. Mit dem Abklingen der Naherwartung der Parusie verlagert sich der Akzent zwar teilweise zugunsten einer nüchterneren u. positiveren Bewertung der irdischen Dinge, aber daneben verstärken sich deutlich die asketischen Tendenzen. An die Stelle der inneren Entweltlichung, der Weltüberlegenheit aus dem Bewußtsein, daß der Gläubige bereits Glied des Reiches Gottes ist, tritt die an apokalyptisch-sektiererische Kreise des antiken Judentums anknüpfende nega-

tive Stellung zur Welt, die von der Erwartung getragen wird, daß der jetzt die Welt Fliehende dafür im kommenden Leben reich belohnt wird (vgl. etwa Herm. mand. 4, 4, 2; Preisker 221; V. Schweitzer, Der Pastor Hermae u. die opera supererogativa: TheolQS 86 [1904] 539/56). So steht neben bewußter ‚Weltbearbeitung' die Forderung asketischer Weltflucht (vgl. die zunehmende Bedeutung des Ideals der geschlechtlichen Enthaltsamkeit, die Bereitschaft zum Martyrium u.a.; Preisker 221f. 229/34; B. Lohse, Askese u. Mönchtum [1969] 130/3; Texte bei H. Koch, Quellen zur Geschichte der Askese u. des Mönchtums in der alten Kirche [1933] 23). – Der 1. Clemensbrief zeichnet sich vor allem durch ein optimistisches, von stoischer Kosmologie beeinflußtes Weltverständnis aus (vgl. bes. 1 Clem. 20; O. Knoch, Eigenart u. Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des 1. Clemensbriefes [1964] 290/316; G. Bardy, Expressions stoïciennes dans la Prima Clementis: RechScRel 12 [1922] 73/85). Die irdischen Güter sind Wohltaten (εὐεργεσίαι) u. Geschenke (δῶρα, δωρεά) Gottes (Belege bei Knoch aO. 310_{81}) u. uns zum Gebrauch überlassen (1 Clem. 61, 2). Mit christlicher Lebenshaltung, die ihr ideales Vorbild in der Vollkommenheit der kosmischen Harmonie hat, in der jedes Geschöpf nach dem Willen Gottes in Eintracht u. Frieden zum Wohl des Ganzen beiträgt (ebd. 20, 11/21, 3; vgl. J. Liébart, Les enseignements moraux des pères apostoliques [Gembloux 1970] 27f), ist es allerdings unvereinbar, sich ihrer selbstsüchtig zu bedienen (1 Clem. 38, 11) oder sich in dem gemeinschaftsschädigenden Streben nach Geltung u. Macht (vgl. ebd. 2, 1; 3, 3; 5, 6; 35, 5; bes. 57, 1/3) irgendwelcher Vorzüge zu rühmen (ebd. 13, 1; 38, 2), vielmehr sind sie in der dankbaren Überzeugung, daß wir alles, was wir haben, von Gott empfangen haben, in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen (ebd. 38, 1/3). – Auch für Hermas gilt zwar, daß den irdischen Gütern (hier geht es vor allem um den Reichtum) als Geschöpfen u. Geschenken Gottes an sich nichts Gottwidriges anhaftet (vgl. vis. 3, 9, 2; mand. 2, 4; sim. 1, 8; 2, 10; mand. 12, 4, 2f); insofern aber der Christ in der Welt lebt ὡς ἐπὶ ξένης (sim. 1, 1f; vgl. 2 Clem. 5, 1. 5; Ign. Rom. 2, 2; Ep. ad Diogn. 5, 9/13; zum Präskript von 1 Clem. vgl. E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 129/36; dagegen K. Beyschlag, Clemens Romanus u. der Frühkatholizismus [1966] 22f), stellen sie für ihn ἀλλότρια dar, die unter der Gewalt eines anderen stehen (Herm. sim. 1, 1f; M. Dibelius, Der Hirt des Hermas [1923] 550f zSt., wo auf die stoische Unterscheidung zwischen ἴδιον u. ἀλλότριον [s. o. Sp. 87] hingewiesen wird). Auf sie darf sich das Streben des Menschen nicht über das Notwendige hinaus richten (Herm. sim. 1, 6; vgl. mand. 6, 2, 3). Die Hinneigung zu den weltlichen Dingen u. die Verstrickung in die weltlichen πράξεις gefährden das Heil der Seele (vis. 1, 1, 8; 3, 6, 5f. 9, 2; sim. 4, 5; 8, 8, 1/9, 4; 9, 20. 30, 4; mand. 10, 2, 4). Reichtum macht geradezu unbrauchbar für Gott (vis. 3, 6, 5/7). Nur in seiner für den Christen einzig möglichen Verwendung, der Mitteilung an die Armen (mand. 2, 4/8; 8, 10; vgl. Did. 4, 6/8), kann er segensreich werden, da dem Reichen dessen Gebete zugute kommen (sim. 2; vis. 3, 9, 2/6; vgl. dazu Dibelius aO. 555f: Reiche u. Arme bei Hermas; ferner Liébart aO. 217/20). – In gleichem Sinne formuliert der sog. 2. Clemensbrief (5, 6): τὰ κοσμικὰ ταῦτα ὡς ἀλλότρια ἡγεῖσθαι καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν αὐτῶν; vgl. Act. Thom. 45 (AAA 2, 2, 162). Das Verlangen nach den irdischen Dingen zieht ab vom gerechten Wege (2 Clem. 5, 7); deshalb ist es besser, sie zu verachten (τὰ ἐνθάδε μισῆσαι) u. jene unvergänglichen Güter zu lieben (ἐκεῖνα δὲ ἀγαπῆσαι, τὰ ἀγαθὰ τὰ ἄφθαρτα: ebd. 6, 6; vgl. 11, 3f). – In den Briefen des Ignatius ist die Verachtung des Irdischen aus der glühenden Sehnsucht nach dem Jenseits in kaum zu überbietender Weise gesteigert (vgl. bes. Ign. Rom. 1, 1; 3, 2f; 6, 1; 7f).

II. Apologeten. Mit der Apologetik tritt das Christentum in die bewußte Auseinandersetzung mit der heidn. Philosophie. In der Ethik tritt damit neben die Autorität der Schrift u. der in der Gemeinde lebendigen Tradition eine philosophische Begründung, d.h. im Rahmen der von der heidn.-philosophischen Ethik gegebenen Voraussetzungen eine teleologische. Mit ihr finden die dem NT fremden Vorstellungen, daß nach christlicher Lehre gestaltetes Leben ‚natur- bzw. vernunftgemäßes Leben' sei (Athenag. res. 24f; vgl. 12. 15 [114/9. 122/7 Sch.]; Iustin. dial. 45, 3; 93, 1f; apol. 1, 46; 2, 13; s. auch u. Sp. 114) u. daß die Eudämonie das τέλος des sittlichen Bemühens des Menschen darstelle (Athenag. res. 24f; Iustin. dial. 1, 4; 3, 4; 142, 3; Ep. ad Diogn. 10, 2; Tat. or. 2, 2; Min. Fel. Oct. 38, 4; vgl. 37, 3; s. Dihle, Ethik 741f; Pohlenz, Stoa

1, 408; 2, 196), Aufnahme in die christl. Ethik, wobei freilich der gravierende Unterschied besteht, daß nach christlicher Überzeugung der Mensch die Eudämonie nicht aus eigener Kraft zu erlangen vermag u. sie ihm vollkommen erst im jenseitigen Leben zuteil wird. Erreichbar ist die Eudämonie allein durch die wahre Philosophie, d.h. durch den christl. Glauben, wie Justin in deutlicher Parallelisierung zum stoisch-mittelplatonischen Autarkie-Ideal formuliert (dial. 3, 4; 8, 2; 142, 3; vgl. C. Andresen, Justin u. der mittlere Platonismus: ZNW 44 [1952/53] 179f). In der Bewertung der äußeren Güter tritt dieser Zusammenhang mit der antiken Philosophie ebenfalls klar zutage. Sie fügt sich ein in das frühjüd.-urchristl. Weltverständnis: Die äußeren Güter sind nur Scheingüter (τὰ δοκοῦντα καλά: Iustin. apol. 2, 11, 6). Der Christ schlägt daher ihren Wert, obgleich sie der Menge erstrebenswert scheinen, nicht hoch an (Athenag. leg. 1, 4; res. 21; vgl. Tat. or. 11, 1, dazu Spanneut, Stoïcisme 260f; Min. Fel. Oct. 31, 6; 36, 3/5; 37, 7/11). Sie sind eher eine Gefährdung u. eine Last auf dem Weg zum erstrebten Ziel (ebd. 36, 3. 6; 37, 9); ihr Wert ist nur relativ u. von den Bedürfnissen des einzelnen abhängig (Tat. or. 11, 2; Min. Fel. Oct. 36, 4 nach Sen. ep. 2, 6; vgl. J. Beaujeu im Komm. zu Min. Fel. Oct. 36, 4 [S. 155]; F. X. Burger, Minucius Felix u. Seneca [1904] 31f). Nur derjenige, der diese Scheingüter flieht u. den sog. rauhen u. törichten Aufgaben nachgeht, wird die Eudämonie erlangen (Iustin. apol. 2, 11, 6 [Deutung der Prodikos-Fabel]; dazu Andresen aO. 180). Denn diese liegt nicht in Reichtum u. Macht, sondern in der μίμησις θεοῦ (Ep. ad Diogn. 10, 5). Das Streben nach Reichtum, Ruhm u. Lust (φιλοχρηματία, φιλοδοξία, φιληδονία) ist mit christlicher Lebensführung unvereinbar (Iustin. dial. 82, 4; apol. 1, 15, 10); denn der Christ muß auf Gott seine Hoffnung setzen, darf nicht glauben, durch Abstammung, Reichtum, Macht oder Weisheit sich retten zu können (dial. 102, 6), eine Aussage, in der freilich in der totalen Abhängigkeit des Menschen von Gott auch der fundamentale Gegensatz zwischen antikem u. christlichem Daseinsverständnis aufscheint. – Tatian weist den aristotelischen Standpunkt, gemäß dem die äußeren u. körperlichen Güter als Voraussetzungen der Eudämonie betrachtet werden, in scharfer Polemik zurück (or. 2, 2). – Die Größe der zukünftigen Güter, die der Gläubige als Lohn erwartet, läßt zudem den Wert der irdischen Güter gering erscheinen. Um ihretwillen verachtet der Christ die Welt (Athenag. leg. 12; 33, 1; Tat. or. 11, 2; Ep. ad Diogn. 10, 7) u. ist er bereit, selbst den Tod auf sich zu nehmen (Iustin. apol. 1, 11; dial. 96, 2). Wie Sokrates u. der stoische Weise lebt er in der Sicherheit, daß man ihm auf Erden, auch wenn man ihm das Leben nimmt, kein Übel zufügen kann, das so groß ist wie die Güter, die ihn im Jenseits erwarten (Athenag. leg. 1, 4. 12; Iustin. apol. 1, 2, 4. 45, 6. 57, 2).

III. Lat. Väter des 3. Jh. a. Tertullian. Er ist im Aufbau seines ethischen Systems in gleicher Weise der antiken Philosophie sehr verpflichtet, obgleich er ihr, insbes. in seiner antihäretischen Polemik, äußerst abweisend gegenübersteht (vgl. etwa an. 3, 1 mit J. H. Waszink, Q. S. F. Tertulliani de anima [Amsterdam 1947] 114f zSt.; zum Verhältnis Tertullians zur Philosophie s. J.-C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique [Paris 1972] 337/57; Waszink aO. 96/114 zu Tert. an. 2). Die stoische Maxime des ‚naturgemäßen Lebens' gilt ihm als unmittelbares Zeugnis für die Wahrheit des offenbarten göttlichen Gesetzes (virg. vel. 16, 1; vgl. test. an. 5; apol. 17, 6; cor. 5f). Sie stellt in enger Verbindung mit dem Schöpfungsglauben die allgemeine Norm (lex communis; vgl. ebd. 6f) für das Verhalten des Menschen zu den irdischen Dingen dar: Dessen, was Gott um des Menschen willen erschaffen u. ihm zum Gebrauch übergeben hat (pat. 5; spect. 2; vgl. res. 5; adv. Marc. 1, 13; 2, 4), darf man sich bedienen, aber es muß ‚naturgemäß', d.h. dem Zweck entsprechend, zu welchem Gott es geschaffen hat, gebraucht werden (spect. 2; cor. 5. 10; cult. fem. 1, 8; pall. 4, 2; apol. 42, 2; vgl. dazu Th. Brandt, Tertullians Ethik [1928] 21/72; Spanneut, Tertullien 3. 14f; J. Klein, Tertullian [1940] 217/21; bes. auch S. Otto, ‚Natura' u. ‚dispositio'. Untersuchungen zum Naturbegriff u. zur Denkform Tertullians [1960] 19/26). Nur in der christl. Religion ist die Norm des Natürlichen, die in der Welt durch die Macht des Satans verdunkelt ist (an. 41, 1f; vgl. test. an. 5; paenit. 1), aufgrund der wahren Gotteserkenntnis, der Erkenntnis des göttlichen Willens u. des Wissens um ‚die Macht, die mit Gott feindselig wetteifert, den Gebrauch der göttlichen Schöpfung zu verkehren' (spect. 2; cor. 6, dazu s. J. Fontaine im Komm. zSt.; diese Vorstellung führt spect. 15 zu dem rigorosen Grundsatz, daß die Welt

selbst zwar Gott, aber alles in der Welt dem Teufel gehöre), vollkommen u. hinreichend erkennbar (spect. 2; vgl. 21f; apol. 45; paenit. 4; Otto aO. 49 u.ö.). Der widernatürliche Gebrauch der Dinge gilt deshalb bei allen als ungeheuerlich (monstrum), bei den Christen darüber hinaus als Vergehen gegen Gott, den Herrn u. Schöpfer der Natur (cor. 5; diese Position ist Ausgangspunkt im Kampf gegen den heidn. Luxus u. die heidn. Kultur; dazu M. Fussl, Der Kampf der ersten lat. christl. Autoren gegen Luxus u. Vergnügen, Diss. Wien [1968]). So tritt neben die Norm des Naturgemäßen die Autorität der Schrift u. der kirchlichen Tradition als letztlich richtungweisend für das Verhältnis des Menschen zu den weltlichen Gütern (vgl. idol. 4): Enthaltsamkeit, Entsagung u. Weltverachtung, zu denen die göttlichen Schriften fast auf jeder Seite ermahnen u. zu denen es keine dringendere Empfehlung als das Vorbild des Herrn selbst gibt (pat. 7, 2), stellen deshalb die Leitlinie für die Gestaltung des sittlichen Lebens dar, wie umgekehrt die cupiditas die Wurzel aller Sünde ist (ebd. 7, 5 nach 1 Tim. 6, 10; vgl. ferner idol. 11). Sie begehrt nicht nur das Fremde, sondern verkehrt auch die Einstellung zu dem, was uns zu eigen zu sein scheint; denn nichts gehört uns, da alles Gott gehört bis auf uns selbst (pat. 7, 5); sie hat Unmäßigkeit, Ehrgeiz, Ruhmsucht (uxor. 1, 4), vor allem Habsucht (ebd. 1, 5; vgl. auch das rigoristische Urteil über den Reichtum adv. Marc. 4, 15; uxor. 2, 8; pat. 7, 3) in ihrem Gefolge u. stellt eine Form des *Götzendienstes dar, da sie das Geschöpf höher stellt als den Schöpfer (idol. 11; pat. 7; vgl. Eph. 5, 5); sie äußert sich u.a. in der Ungeduld über den Verlust irdischer Güter, in dessen gelassenem Ertragen sich andererseits die Geduld (patientia), die größte aller christl. Tugenden bewährt (pat. 7, 8; 14, 2f; vgl. auch 11, 5/9; 12, 10; vgl. Spanneut, Tertullien 36/40; Brandt aO. 182f). – Die Jenseitshoffnung, neben der Furcht vor der Strafe das stärkste Motiv für das sittliche Handeln, eröffnet einen weiteren Gesichtspunkt in der Einschätzung der weltlichen Güter: wer wie der Christ als Fremdling in der Welt weilt, seine Herkunft, Heimat, Hoffnung, Lohn u. Würde im Himmel hat (apol. 1, 2; vgl. monog. 16, 4) u. Bürger des himmlischen Jerusalem ist (cor. 13), trägt nur einen Wunsch in sich, möglichst bald in die andere Welt aufgenommen zu werden (spect. 28, 5; apol. 41, 5; vgl. J. Lortz, Tertullian als Apologet 1 [1927] 304/9; 2 [1928] 124/8). In dieser Hoffnung auf den jenseitigen Lohn fällt nicht nur der Verzicht auf die irdischen Güter leicht (vgl. etwa pat. 7, 8; test. an. 4; mart. 2; uxor. 1, 4: caelestia recogita et terrena despicies), in ihr gewinnt auch die patientia eine der stoischen ἀπάθεια, der Freiheit von der Affizierung durch die Dinge οὐ καθ' ἡμᾶς, vergleichbare Ausprägung: nos nullo modo laedimur; imprimis quia nihil nostra refert in hoc aevo (apol. 41, 5; vgl. pat. 7, 8; 14 u.ö.; dazu Fredouille aO. 387f; Spanneut, Tertullien 39f).

b. Cyprian. Cyprians Stellungnahme zu den irdischen Gütern ist dagegen weniger von apologetischem Interesse, als von den praktischen Bedürfnissen der Seelsorge geprägt. Trotz der zahlreichen Anklänge an die stoische Lehre, vor allem an Seneca (vgl. dazu H. Koch, Cyprianische Untersuchungen [1926] 286/313), sucht er deshalb weit seltener den Anschluß an die heidn. Philosophie (die Stellung zu ihr umreißt Koch [ebd. 286f]). Seine Mahnungen fließen vielmehr aus den Schriften des AT u. NT u. dem Ernst kirchlicher Praxis: Der Christ, der der Welt widersagt hat u. in ihr gleichsam als hospes u. peregrinus lebt (mort. 26), der über der Welt steht (ad Donat. 14) u. im Gebet des Herrn um die schnelle Ankunft des Reiches Gottes bittet (domin. orat. 19), kann nach nichts Irdischem verlangen (nihil desiderare de saeculo potest qui saeculo maior est: ad Donat. 14; dazu Koch aO. 294f). Was den anderen groß u. erhaben erscheint, liegt seinem Bewußtsein fern (ebd.). Wirkliche Güter sind nämlich nur die geistigen, göttlichen u. himmlischen Güter, die uns zu Gott führen u. mit uns bei Gott in ewigem Besitz bleiben; die irdischen Dinge dagegen, die man hier empfangen hat u. die hier zurückbleiben werden, sind ebenso zu verachten wie die Welt selbst (hab. virg. 7). Ein Hauptangriffspunkt Cyprians ist die Liebe zum Reichtum (vgl. etwa testim. 3, 61; laps. 4; zum Ganzen Spanneut, Tertullien 68f. 103f): Diese macht viele blind, hält sie ab von der Ausübung der virtus, so daß ihr Besitz einer Fessel u. einem Kerker gleichkommt, die sie an der Nachfolge Christi u. an dem Martyrium hindern (laps. 11f; domin. orat. 20; vgl. eleem. 13). Der Reichtum ist nicht nur zu verachten, sondern er ist auch gefährlich u. die Wurzel verlockender Übel (domin. orat. 20). Zudem bringt er viele Sorgen u. Beunruhigungen um seine Erhaltung mit sich (ad Donat. 12). So werden die Reichen mehr besessen als sie besitzen (ebd.; vgl. eleem. 13: pecuniae tuae captivus et servus es; dazu Koch aO. 294). Bes. die Jungfrauen, die sich Gott geweiht haben, müssen den Reichtum verachten (hab. virg. 11); es ziemt sich nicht für sie, damit zu prahlen (ebd. 10). Cyprians Tadel richtet sich auch gegen die, die mit übertriebener Angst für ihre Kinder Schätze sammeln, was doch nur Vorwand der eigenen Habsucht sei (eleem. 16/20; vgl. Democrit.: VS 68 B 222; Plut. cup. div. 7, 526A/7A). Die einzige Möglichkeit, den Gefahren des Reichtums zu entgehen, ist sein rechter Gebrauch im Almosengeben (hab. virg. 11; mort. 26; Spanneut, Tertullien 92f). Eine Verkehrung der Begriffe stellt es dagegen dar, das ein ‚Gut' zu nennen, wovon man schlechten Gebrauch macht (ad Donat. 12). Trotz der bedrohlichen Gefahr, die vom Reichtum ausgeht, ist er also nicht an sich ein Übel, ebensowenig wie die Armut eine Tugend ist, sondern allein sein Gebrauch, die Gesinnung ist entscheidend (vgl. dazu PsCypr. abus. 4, 8). – Der Weg zur Vollendung setzt allerdings darüber hinaus den freiwilligen Verzicht auf die irdischen Güter voraus (eleem. 7; domin. orat. 20). Je reicher man an irdischen Gütern ist, desto ärmer ist man bei Gott (ebd. 13; vgl. 14. 16. 19. 25; hab. virg. 7. 10f; ad Donat. 14f).

c. Laktanz. Die häufige Forderung nach Weltflucht u. Verachtung der irdischen Güter ist bei Laktanz grundgelegt in einem scharfen anthropologischen u. kosmischen Dualismus: die menschliche Seele stammt vom Himmel, von Gott, der Körper von der Erde (inst. 2, 12, 3/11; vgl. 7, 5, 16 u.ö.); er ist die ‚finstere Behausung' der Seele, die Ursache dafür, daß allem menschlichen Bemühen die Erkenntnis der Wahrheit, d.h. Gottes, verschlossen bleibt (vgl. ebd. 7, 12, 11. 2, 8. 6, 1; ira 1, 3f; Spanneut, Tertullien 141/4; A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis [1960] 202f. 258), die zusammen mit der daraus erwachsenden Gottesverehrung bzw. der Tugend (inst. 3, 9, 10; 7, 5, 4f; Wlosok aO. 5. 194f) die Voraussetzung für das Erreichen des summum bonum, der Unsterblichkeit, darstellt (summum ... bonum sola immortalitas invenitur, quia ... nec potest cuiquam sine scientia et virtute id est sine dei cognitione ac iustitia provenire; inst. 3, 12, 18). Wer deshalb das Leben der Seele hochschätzt, muß das Leben des Körpers verachten (ebd. 7, 5, 25). Vom summum bonum wird ferner ausdrücklich postuliert, daß es nicht in irgendeiner Weise den Körper miteinbezieht (ebd. 3, 12, 18). – Dieser dualistische Ausgangspunkt ist entscheidend für die Wertung der irdischen Dinge: Sie beziehen sich nur auf den Körper u. berühren deshalb nicht den eigentlichen Wert der Persönlichkeit. Sie machen weder besser noch gerechter (ebd. 1, 12). Im Gegenteil, sie sind eine Last u. eine Fessel, die den Sinn des Menschen an die Erde ketten, den Blick zum Himmel verstellen u. auf dem engen Pfad zu diesem nur hinderlich sind (ebd. 7, 1, 18/22). Man muß sich daher ihrer entledigen, um ungehindert zu Gott eilen zu können (ebd. 6, 12, 36). Ihre Verachtung zeugt von einer großen u. erhabenen Seele (ebd.). Da ferner die Tugend in gewisser Weise im Ertragen der Übel besteht (epit. 29, 7; vgl. inst. 7, 1, 18; vgl. Index von S. Brandt: CSEL 37, 360 s. v. virtus; F. Wagner 2, 206; Wlosok aO. 189$_{22}$) u. auf den Lohn der ewigen Glückseligkeit hinzielt, verhält sie sich den vergänglichen irdischen Gütern u. Genüssen gegenüber ablehnend (epit. 29, 7/30, 3; inst. 3, 11, 10/5; 7, 6, 1). Was die Tugend selbst angeht, so behaupten die Stoiker zwar mit gewissem Recht, daß sie die vita beata hervorbringe, insofern sie nämlich die ewige Glückseligkeit als Lohn zur Folge hat, aber sie ist nicht, wie sie u. mit ihnen Cicero meinen, selbst höchstes Gut, sondern nur dessen Ursache u. Voraussetzung (inst. 3, 8, 32. 11, 9. 12, 7/14. 27, 4; epit. 28, 4; ira 24, 8). Wie also die Unsterblichkeit u. die unvergänglichen Güter Lohn der Tugend (vgl. inst. 4, 25, 101; 5, 17, 16. 18; 6, 9, 18; 7, 5, 9; epit. 24, 11), so sind die irdischen u. vergänglichen Güter iniustitiae praemia (inst. 5, 22, 6; vgl. 7, 1, 5). Ja, die Güter der Seele, unter denen (ebd. 7, 5, 23) die Flucht vor dem Reichtum, die Unterdrückung der Begierden u. die Verachtung der Schmerzen sowie des Todes verstanden werden, sind Übel für den Leib, u. umgekehrt stellen die Güter des Leibes Übel für die Seele dar (vgl. auch ira 19, 1f). – In der Diskussion der peripatetischen Telosformel wird freilich zugestanden, daß die körperlichen Güter (genannt werden hier: incolumitas, indolentia, valetudo) u. die bona fortunae im Hinblick bes. auf die Bewahrung des Lebens für den Menschen notwendig sind, aber einschränkend wird gleichzeitig betont in einer Argumentation, die stoisches Gedankengut durchscheinen

läßt (s. o. Sp. 80), daß diese Dinge für die vernunftlosen Tiere von nicht geringerer Bedeutung sind, u. es wird der schwerwiegende Einwand erhoben, daß durch die Einführung eines bonum, das nicht in der Macht des Menschen liegt, die Freiheit des Menschen aufgehoben wird (inst. 3, 8, 16/9). – Das zum Lebensunterhalt Notwendige stellt auch das Maß dessen dar, was der Gerechte u. Weise für sich in Anspruch nimmt. Er verlangt nicht nach fremdem Gut, um nicht gegen das ius humanitatis zu verstoßen; er verteidigt nicht einmal seinen Besitz, wenn er ihm gewaltsam entrissen wird, da er weiß, daß man Unrecht gleichmütig ertragen muß. Macht u. Ehrenstellen erstrebt er nicht, um niemandem Unrecht zu tun; mit Seinem u. Wenigem zufrieden, teilt er sogar von dem, was er besitzt, dem, der nichts hat, in frommer Gesinnung mit (ebd. 5, 22, 7/10). Unnütz u. unsinnig ist allerdings das bloße Wegwerfen des irdischen Besitzes (ebd. 3, 23; vgl. 6, 11; s. u. Sp. 124). – Breiten Raum nimmt im Werk des Laktanz die Polemik gegen die heidn. philosophische Ethik ein. Was die G. betrifft, so hält er der heidn. Philosophie vor (ebd. 6, 6), daß sie aus Unkenntnis Gottes, der Quelle aller Güter, sowie seines Widersachers, dem Ursprung aller Übel, ein echtes Wissen über das, was ein Gut bzw. ein Übel darstelle, nicht habe. Sie beziehe deshalb das τέλος des Menschen auf den Leib u. auf dieses kurze Leben (vgl. ebd. 3, 7, wo die τέλος-Bestimmungen der antiken Philosophie nacheinander zurückgewiesen werden). Alle ihre Vorschriften u. alle von ihr eingeführten Güter führten nicht zum ewigen Leben, sondern zum Erwerb u. zur Vermehrung vergänglicher irdischer Güter (vgl. ebd. 5, 17, 16).

IV. Griech. Väter. a. Alexandrien. 1. Clemens v. Alex. Er führt die Versuche der Apologeten, die sittlichen Vorstellungen des Christentums mit der heidn. philosophischen Ethik in Einklang zu bringen bzw. sie mit den Mitteln philosophischer Begrifflichkeit zu erfassen, zu einem ersten Höhepunkt. Dabei erweist er sich nicht nur als mit der philosophischen Ethik voll vertraut, sondern akzeptiert auch eine Reihe von Prämissen, die ihr zu Grunde liegen: Mit den Stoikern u. dem stoisierenden Platonismus geht er darin einig, daß die einzige Voraussetzung für die Erlangung der Glückseligkeit, die auch bei ihm als selbstverständliches τέλος des menschlichen Strebens erscheint u. die nach der übereinstimmenden Lehre Platons, der Stoa u. der hl. Schrift in der Angleichung an Gott (ἐξομοίωσις θεῷ), bzw. der Nachfolge Gottes (ἀκολουθία θεοῦ) bestehe (strom. 2, 100, 4/1, 1; vgl. 5, 94, 5/5, 1), nicht in äußeren Dingen, sondern in der ἀρετή der Seele liegt (ebd. 4, 63, 1. 123, 2. 126, 2 [mit Stählin zSt.: GCS Clem. Alex. 2, 304]; 5, 96, 5f; 1, 97, 2; 7, 31, 2; paed. 3, 36, 3; quis div. salv. 18, 1/6); denn die vernünftige Seele macht das Wesen des Menschen aus u. ist Abbild der göttlichen Natur (Belege bei Merki 83/91). Die ἀρετή stellt folglich auch das einzige wirkliche Gut für den Menschen dar, wie andererseits die Schlechtigkeit das einzige Übel; sie ist das wahrhaft Nutzbringende für den Menschen (strom. 2, 131, 3; 6, 99, 3. 112, 4). Den von der Stoa übernommenen Satz: ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν, sieht er nach Philons Vorgang bereits im AT zum Ausdruck gebracht (strom. 5, 96, 5; paed. 2, 121, 3; vgl. M. Pohlenz, Klemens v. Alex. u. sein hellenisches Christentum: NachrGöttingen 1943 nr. 3, 139 bzw. ders., Kl. Schriften 1 [1965] 517). Es entspricht der von Clemens beabsichtigten durchgehenden Parallelisierung christlicher Lehre u. heidnischer Philosophie, daß er die Grundlage der ἀρετή sowohl im christl. Glauben (vgl. strom 2, 11, 2; 5, 86, 1: πίστις δικαιοπραγίας θεμέλιος; Völker, Gnostiker 245f) als auch intellektualistisch in Erkenntnis u. Wissen erblickt (paed. 1, 101, 2; vgl. die Definitionen der Einzeltugenden strom. 2, 79, 5; ferner F. J. Winter, Die Ethik des Clemens v. Alex. [1882] 94$_1$). Ihre höchste Vollendung erreicht die ἀρετή in der über den Glauben hinausführenden Gnosis (strom. 7, 55, 2; weiteres Völker, Gnostiker 370f), dem sittlichen Idealzustand, in dem sich die Bestimmung des Menschen erfüllt (strom. 7, 55, 1). Sie begründet erst den Besitz der Tugenden im Vollsinne (vgl. ebd. 7, 64, 6. 17, 1. 19, 1. 69f; Völker, Gnostiker 449/63) u. stellt daher das vollkommene Gut dar (strom. 6, 99, 1), das höchste Glückseligkeit gewährt (ebd. 7, 7; 6, 99, 3f). Die außersittlichen Dinge gelten als wertindifferent (ebd. 2, 109, 3; quis div. salv. 15, 3; 20, 2; vgl. Stelzenberger, Adiaphora 87), als Mittleres zwischen dem sittlich Guten u. Verwerflichen (strom. 2, 34, 1; vgl. 4, 39, 3; 7, 17, 11; quis div. salv. 14, 4; 37, 5), das sich nach der bekannten stoischen Einteilung weiter in die sog. προηγμένα u. ἀποπροηγμένα (strom. 4, 164, 4) aufspaltet. Sie bilden den notwendigen Stoff für das sittliche Handeln (ebd. 4, 39, 3; vgl. W. Capitaine, Die Moral

des Klemens v. Alex. [1903] 190/3; s. Sp. 182 u. 124). In strom. 4, 19/22 widerspricht Clemens allerdings der stoischen Theorie von der Indifferenz der körperlichen u. äußeren Güter u. Übel: Zu Unrecht behaupteten sie, wie das Beispiel Hiobs zeige, daß Gesundheit u. Krankheit Adiaphora seien, da der Leib auf die Seele u. das sittliche Handeln Einfluß übe. Das Gleiche gelte von der Armut, die den Geist von der θεωρία abziehe (vgl. auch quis div. salv. 12. 15; anders protr. 105, 2). Sogleich wird aber einschränkend betont, daß diese Güter nicht um ihrer selbst willen zu erstreben seien, sondern die äußeren Güter wegen des Körpers, um den Körper aber sorge man sich wegen der Seele (strom. 4, 22, 1; vgl. paed. 2, 1, 1/4; F. Quatember, Die christl. Lebenshaltung des Klemens v. Alex. nach seinem Pädagogus [Wien 1946] 132/5). – Clemens verwendet auch andere Einteilungsschemata, in denen die körperlichen u. äußeren Güter als Scheingüter (τὰ δοκοῦντα ἀγαθά, strom. 7, 44, 2) den wahren Gütern der Seele (τὰ δὲ ὄντως ἀγαθὰ τὰ περὶ ψυχήν, ebd. 7, 44, 3. 38, 4) bzw. als menschliche Güter (ἀγαθὰ τὰ ἀνθρώπεια, τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς [Jes. 1, 19 LXX]; vgl. paed. 3, 86, 2; strom. 7, 35, 7) den göttlichen (θεῖα ἀγαθά, ebd. 6, 160, 2) u. ewigen Gütern (τὰ αἰώνια ἀγαθά, ecl. 12, 1) gegenüber stehen. Nur synonym mit den jenseitigen Gütern, aufgrund ihrer Teilhabe an ihnen, werden die irdischen so benannt; sie sollen von dem sinnlich Wahrnehmbaren zum Geistigen emporführen (paed. 3, 86, 2). Die peripatetische Güterdreiteilung wird abgewiesen (strom. 2, 34, 1; 4, 166, 1; A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile [Paris 1932] 252f). – Ihre sittliche Bedeutung erhalten die äußeren Güter erst durch unsere Stellung zu ihnen. Diese ist vorgezeichnet durch die Forderung der ἀπάθεια einerseits u. die Ablehnung der gnostischen Weltverachtung aufgrund des Schöpfungsglaubens andererseits: Mit den jüngeren Stoikern warnt Clemens nachdrücklich davor, sich den weltlichen Dingen unvernünftig hinzugeben, da die προσπάθεια πρὸς τὰ ὑλικά das Erreichen des τέλος gefährde (strom. 4, 139, 5; Pohlenz, Klemens aO. 1, 512; Stelzenberger, Beziehungen 50/101). Das ἀπροσπαθῶς βιοῦν ist deshalb für unser Verhalten zu den irdischen Dingen oberstes Gebot (strom. 4, 15, 5; paed. 2, 33, 3; ecl. 47; s. u. Sp. 123; vgl. Völker, Gnostiker 183/8; Rüther 66/78). In dieser Forderung der *Apatheia vermag Clemens seiner philosophisch gebildeten Umwelt den Gedanken christlicher Weltflucht um der Nachfolge Christi willen nahe zu bringen (vgl. bes. strom. 4, 15, 4f, wo Mc. 10, 21 par. im Sinne des ἀπροσπαθῶς βιοῦν gedeutet wird; vgl. Rüther 66f). Er bedient sich dazu frei auch anderer von der heidn. Philosophie u. insbes. von Philon übernommener Motive: so zB. des platonischen Bildes vom Körper als dem Grab (strom. 3, 16, 3. 77, 3) oder der Fessel der Seele (das er neben Gal. 6, 14 stellt: strom. 4, 12, 5; vgl. Markgraf 493, dort weitere Belege), die es abzustreifen gilt, um sich möglichst leiblos (ἄσαρκος) über das Irdische zu erheben (strom. 7, 40. 86, 7; 2, 22, 133 nach Plat. Theaet. 176ab; vgl. strom. 4, 22, 139/41); er übernimmt die Vorstellung, daß die möglichste Beschränkung unserer Bedürfnisse (ὀλιγόδεια) sowie die Überwindung der Affekte eine Annäherung an das absolut bedürfnis- u. affektlose (ἀνενδεής, ἀπαθής) Wesen Gottes darstellt (ebd. 2, 81, 1; paed. 3, 1, 1; zum Ideal der ὀλιγόδεια vgl. ebd. 3, 3, 24. 25, 3; Völker, Gnostiker 192. 591f; Wilpert 1046; W. Wagner 30/54; s. o. Sp. 104). Diese weltflüchtige Einstellung läßt Clemens auch den in biblischer u. philosophischer Tradition beheimateten Gedanken aufgreifen, daß der vollkommene Christ in dieser Welt bzw. in diesem Körper als Fremder lebt (strom. 4, 165, 2. 166, 1; 6, 75, 3; 7, 65, 5. 77, 3. 78, 3; paed. 3, 41, 1) u. er dementsprechend alle irdischen Dinge als ἀλλότρια ansieht (strom. 4, 94, 3; 7, 78, 3; quis div. salv. 12, 1; 15, 5) u. verachtet (paed. 3, 12, 4f; s. o. Sp. 88). Die Gemeinschaft mit Gott u. die Freude, die der Gnostiker in der Schau Gottes erlebt, lassen die weltlichen Güter wertlos erscheinen (strom. 6, 75, 1). Er achtet gering alles, was zur Erhaltung u. Ernährung des Leibes gehört (ebd. 7, 79, 6f), wie ihm andererseits körperliche u. äußere Übel, ja selbst der Tod nichts anhaben können (ebd. 7, 65, 1/6; vgl. 4, 52, 1f; Völker, Gnostiker 193). – Die durch das Ideal der Apatheia bedingte Abkehr vom Irdischen darf aber niemals einer Verachtung der Schöpfung gleichkommen oder gar ihr entspringen. Im Kampf gegen die Gnosis hat Clemens diese Haltung als sündhaft u. gotteslästerlich zurückgewiesen (strom. 3, 12, 1/3; 4, 94, 2f. 147, 1f) u. ihr gegenüber die Schönheit des Kosmos, die den Betrachter zum Lobpreis des Schöpfers führe (paed. 2, 70, 5), hervorgehoben (dazu Völker, Gnostiker 195f; Fascher aO. [o. Sp. 110] 343). Der weltflüchti-

gen Tendenz tritt so, freilich nicht ohne Widersprüche u. Spannungen, eine im Schöpfungsglauben begründete positive Einstellung zur Welt u. ihren Gütern gegenüber. Unter diesem Blickwinkel erscheinen dann die irdischen Güter als Geschenke Gottes (vgl. etwa quis div. salv. 14. 16. 26; paed. 2, 9, 2. 125, 1; strom. 7, 35, 7), die zu unserem Gebrauch geschaffen sind (ebd. 4, 147, 1. 94, 3; W.-D. Hauschild, Christentum u. Eigentum: ZsEv-Ethik 16 [1972] 36f) u. die wir dankbar annehmen u. nutzen sollen (strom. 5, 61, 5; weitere Belege bei Völker, Gnostiker 196f; W. Wagner 7/21; Capitaine aO. 157f). Denn nicht Enthaltsamkeit (ἀφίστασθαι) von den Dingen verlangt der Logos, sondern ihre affektlose Verwaltung (ἀπροσπαθῶς διοικεῖν: ecl. 47). Damit rückt die Forderung der ὀρθὴ χρῆσις in den Vordergrund, die Clemens wiederum in Einklang mit der antiken philosophischen Tradition zum leitenden Prinzip für die Einstellung zu den weltlichen Gütern macht. Aber auch sie steht unter dem Postulat der Apatheia, der inneren Unabhängigkeit ihnen gegenüber (τοῖς παρατυχοῦσιν ἀπροσπαθῶς χρῆσθαι, paed. 2, 33, 3; vgl. 2, 55, 1; χρῆσθαι ἀπροσκλινῶς, ebd. 2, 9, 2; inhaltlich gleich: ἀδιαφόρως τοῖς ἀδιαφόροις χρησώμεθα, strom. 2, 109, 4; vgl. paed. 2, 16, 3). Wir sind nämlich berufen, über die Dinge zu herrschen, nicht uns von ihnen beherrschen zu lassen (ebd. 2, 9, 2f; vgl. quis div. salv. 14. 16). Daß allein der Christ die Voraussetzungen für die ὀρθὴ χρῆσις hat, ist an sich selbstverständlich. Er ist deshalb auch allein im wirklichen Besitz der Güter (τὰ μὲν ἀγαθὰ ἔστω μόνοις κτητὰ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀγαθοὶ δὲ οἱ Χριστιανοί. . . . μόνοις ἄρα τοῖς Χριστιανοῖς κτητὰ τὰ ἀγαθά, paed. 3, 36, 1). Der Christ, insbes. der vollkommene Christ, der Gnostiker, stellt auch hierin das genaue Gegenbild zum stoischen Weisen dar. – In dem Traktat Quis dives salvetur? über Mc. 10, 17/31 hat Clemens, an die wohlhabenden Christen der alexandrinischen Gemeinde gewandt, die er zu beruhigen sucht, nach diesem Maßstab die Stellung des Christen zum Reichtum bestimmt (dazu vgl. v. Campenhausen 128f). Die Aufforderung Jesu an den reichen Jüngling: πώλησον τὰ ὑπάρχοντά σου, sei nicht wörtlich als Gebot des Verzichts zu verstehen, sondern als Mahnung, die Gedanken an den Reichtum aus der Seele zu verbannen (quis div. salv. 11; vgl. 14,6 u.ö.). Überhaupt steht Clemens dem Verzicht auf die irdischen Güter in seiner antignostischen Haltung nicht unkritisch gegenüber, ohne daß er freilich die besondere Gefahr, die vom Reichtum ausgeht, verkennt (vgl. ebd. 2f; paed. 2, 38, 5: schlecht verwaltet ist der Reichtum Akropolis der Sünde; paed. 3, 6: er gleicht einer Schlange, die für den, der sie nicht anzufassen weiß, gefährlich wird). Aber trotzdem wäre es falsch, das Vermögen, das auch dem Nächsten nützen kann, einfach wegzuwerfen (quis div. salv. 11/4; zu ebd. 11, 4 angeführten antiken Beispielen vgl. Stählin zSt.: GCS Clem. Alex. 3, 167); denn der Reichtum ist, wie der Name χρήματα ja schon sagt, nützlich (χρήσιμα) u. von Gott zum Nutzen der Menschen (εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων) erschaffen (quis div. salv. 14; vgl. PsPlat. Eryx. 401b; Isocr. or. 1, 28; Hierocl. in Carm. Aur. 459b 22). Er ist Stoff u. Mittel zum guten Gebrauch (πρὸς χρῆσιν ἀγαθήν, quis div. salv. 14, 1; vgl. 20; s. o. Sp. 120). Selbst eine σεμνὴ ἀπόλαυσις der irdischen Güter hält er für erlaubt (strom. 7, 36, 4; vgl. 35, 7; vgl. noch W. Wagner 21; F. Hauck, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit u. Geld [1921] 153/9; A. M. Ritter, Christentum u. Eigentum bei Klemens v. Alex.: ZKG 86 [1975] 9/16). – Die gnostische Motivation der Askese wird mit Hilfe der stoischen Adiaphora-Theorie bestritten: Da die äußeren Güter ethisch indifferent sind, können durch den Verzicht auf sie die πάθη nicht überwunden werden; denn nicht sie sind es, die Schaden bringen, sondern die Leidenschaften der Seele, die ihren guten Gebrauch verhindern (quis div. salv. 15f; vgl. dazu U. Wickert, Bemerkungen zu Clemens v. Alex. [Quis dives salvetur 19 u. 42]: ZNW 50 [1959] 123/8; die gleiche Argumentation im Hinblick auf den Körper, der ein μέσον darstellt, strom. 4, 164, 3f). Die irdischen Güter schaden nicht ihrer Qualität nach, sondern durch die Überschreitung des Maßes (ebd. 6, 99, 6f). Der Gnostiker schränkt daher seinen Bedarf auf das Notwendige ein (ebd.), das leicht zu erwerben ist (ebd. 4, 149, 3; s. o. Sp. 104), um den Körper nicht der Auflösung verfallen zu lassen (ebd. 6, 75, 3; paed. 3, 51, 2 u.ö., wird die Beobachtung des μέτρον als Norm empfohlen; vgl. noch ebd. 3, 39, 1). Die Verzichtleistung darf nur motiviert sein in dem Wunsch der Nachfolge Gottes (strom. 4, 26, 3/5) u. dem Verlangen nach dem ewigen Leben (quis div. salv. 11; vgl. Völker, Gnostiker 192; s. o. Sp. 119). Unter dieser Voraussetzung ist sie

aber auch hohes sittliches Verdienst (paed. 3, 34, 3).

2. Origenes. Verglichen mit dem ethischen System des Clemens ist das seines Schülers Origenes entsprechend seinen kosmologischen u. anthropologischen Voraussetzungen in noch weit stärkerem Maße durch Askese u. Weltflucht bestimmt. Alles zielt bei ihm hin auf die Loslösung der Seele vom Körperlichen u. Materiellen, in das sie durch selbstverschuldeten Fall zur Strafe herabgesunken ist (vgl. etwa princ. 1, 8, 1; 2, 9, 6; 3, 5, 4; H. Koch, Pronoia u. Paideusis [1932] 36/49. 133/9; W. Theiler, Antike u. christliche Rückkehr zu Gott: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 353), u. ihre Hinwendung zum Übersinnlichen u. Geistigen (c. Cels. 6, 59). Der Körper gilt auch hier als die Fessel, ja als der Feind der Seele, der ihren Aufstieg zu Gott hemmt (princ. 1, 7, 5; vgl. in Num. hom. 23, 11 [GCS Orig. 7, 222, 26/9]; sel. in Ps. 38 hom. 1, 11 [PG 12, 1400BC]; in Mt. comm. 13, 17 [GCS Orig. 10, 225, 26/32]). Die Welt stellt für den Menschen die Fremde dar, in der er nicht heimisch werden darf, die er vielmehr verachten u. fliehen muß (c. Cels. 7, 50; in Num. hom. 23, 11; 27, 9 [221, 18/30; 268, 9/26]; vgl. Völker, Vollkommenheitsideal 50f). Origenes findet diese Forderung der Weltflucht mit Hilfe allegorischer Deutung an zahlreichen Stellen der atl. u. ntl. Schriften zum Ausdruck gebracht (vgl. etwa in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 220, 3f]: relinquere corporea et visibilia et ad incorporea ac spiritalia properare; vgl. H. J. Horn, ‚Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos': JbAC 10 [1967] 55; ferner vgl. in Cant. comm. 4 [224, 5]; in Gen. hom. 1, 2 [GCS Orig. 6, 4, 6/5, 20]). Sie ist zugleich eine Konsequenz der Selbsterkenntnis (in Cant. comm. 2 [143, 1f]). In Angleichung an die stoische Terminologie erscheint sie als das Postulat der *Apatheia (B. Botte: o. Bd. 1, 485f; Völker, Vollkommenheitsideal 44/62. 152/6 u.ö.). Sie ist die Voraussetzung für die Verähnlichung mit Gott (in Joh. comm. 20, 22 [GCS Orig. 4, 354, 29/355, 17]; Merki 62), worin, wie Origenes vermerkt, auch die meisten Philosophen das τέλος der Vernunftwesen erblicken (princ. 3, 6, 1), die Vorbedingung für die Schau bzw. die mystische Vereinigung mit Gott u. die Erlangung der Gnosis (vgl. ebd. 1, 1, 7; in Joh. comm. 32, 27 [472, 24/34]; sel. in Ps. 118, 98 [1605D]; c. Cels. 1, 19), die für den Menschen das höchste Gut darstellt (in Joh. comm. 32, 28 [473, 13f]) u. höchste Glückseligkeit gewährt (sel. in Ps. 1, 1 [1085B]); denn erst die Seele, die die weltlichen Dinge hinter sich gelassen u. nicht mehr nach weltlichem Reichtum, Ruhm u. allem, was die Seele von den höheren, göttlichen Dingen abziehen kann, begehrt, wird, wie die Jünger auf dem Berge, den verklärten Jesus schauen (in Mt. comm. 12, 36 [151, 16/2, 3]). Dieses Ziel kann nur durch anhaltende asketische Übung erreicht werden, mit welcher Lehre Origenes sich als Wegbereiter des Mönchtums erweist (dazu Heussi 44f; Völker, Vollkommenheitsideal 47f. 59f; Strathmann aO. [o. Sp. 105] 763). Es ist klar, daß unter diesen Voraussetzungen für eine positive Wertung der irdischen Güter kaum Raum bleibt: Die wahren Güter sind nicht auf dieser mit Fluch beladenen Erde, sondern im Himmel (in Jer. hom. 16, 4 [GCS Orig. 3, 136, 1f]). Wie alles Weltliche u. Körperliche, von welcher Beschaffenheit es auch sein mag, nur einem vergänglichen u. nichtigen Schatten gleichkommt u. auf keine Weise mit den heilbringenden Gaben Gottes verglichen werden kann, so sind auch die irdischen Güter keiner Beachtung wert im Vergleich zu den himmlischen (vgl. noch K. S. Frank, Ἀγγελικὸς βίος [1964] 124/30). Nur um diese sollen wir beten u. die Sorge um die irdischen Güter, die nur Schatten u. Begleiterscheinungen der wahren Güter darstellen, Gott anheimstellen, der ja weiß, was wir unseres vergänglichen Körpers wegen bedürfen, noch bevor wir es erbeten haben (de orat. 17, 1f [GCS Orig. 2, 338, 6/40, 2], s. o. Sp. 67; vgl. in Rom. comm. 7, 4 [PG 14, 1108A]). Er teilt die σωματικὰ ἀγαθά (Gegensatz πνευματικὰ ἀγαθά) den Frommen zu ihrem Besten zu, entweder nach dem Maßstab des Glaubens oder nach seinem Willen (de orat. 16, 2 [337, 5/12]). Weit rigoroser als in diesen Aussagen, die aus der Exegese von Mt. 6, 33 fließen, ist Origenes an anderen Stellen: An sich dürfte der Begriff ‚Gut' auf die sog. irdischen Güter wie Reichtum, Gesundheit, Wohlbefinden oder edle Geburt überhaupt nicht angewandt werden, sondern nur auf die erste Ursache, also Gott, oder die Tugend u. das Sittlich-Gute (c. Cels. 1, 24; philoc. 26, 1 [SC 226, 236]; c. Cels. 8, 62 wird die ἀρετή u. die tugendhafte Handlung als das wahrhaft Nützliche [τὸ κυρίως συμφέρον] bestimmt). Nach stoischem Muster wird das Seiende eingeteilt in Dinge, die in der Macht unseres Willens stehen (προαιρετικά) u. Dinge, die

unserem Willen entzogen sind (ἀπροαίρετα); nur der ersten Gruppe, d.h. der Tugend bzw. dem Laster, dürfen die Begriffe ἀγαθόν bzw. κακόν beigelegt werden (philoc. 26, 1 [SC 226, 234/6]; c. Cels. 4, 45; in Rom. comm. 4, 9 [994A]). Was dagegen nicht in der Verfügung des Menschen steht, gehört zum Bereich der Adiaphora (994A; vgl. 995A: media; princ. 2, 5, 3). Wirklichen Wert können die äußeren Lebensgüter nicht haben, wie schon daraus erkennbar, daß sie auch dem bösen Menschen häufig zukommen (sel. in Ps. 36 hom. 2, 2 [1331]); selbst das irdische Leben ist kein Gut, da es ja der sittlich Gute mit dem Sünder u. den unvernünftigen Tieren teilt (in Joh. comm. 20, 39 [380/2]; s. o. Sp. 80), ebenso wie der Tod etwas Indifferentes darstellt (in Rom. comm. 6, 6 [1068]; in Mt. comm. 13, 9 [203]; in Mt. frg. 209 [GCS Orig. 12, 100, 7]). Die peripatetische Dreiteilung der Güter wird abgelehnt (in Rom. comm. 3, 1 [927AB]; vgl. c. Cels. 1, 10; philoc. 26, 4f [SC 226, 246/54]; Festugière aO. [o. Sp. 121] 253). Auch in der hl. Schrift ist der Begriff ἀγαθόν nicht immer im strengen u. eigentlichen Sinn gebraucht, sondern bisweilen aus ,Begriffsmangel' auch unrichtig (διὰ τὴν στενοχωρίαν τῶν ὀνομάτων ἐν καταχρήσει: philoc. 26, 8 [264]; vgl. in Mt. hom. 15, 10 [377, 1f]; vgl. G. Gruber, ΖΩΗ. Stufen u. Mitteilungen des wahren Lebens bei Origenes [1962] 21f; Koch, Pronoia aO. 209f). – Die Beziehung dieser ihrer Natur nach indifferenten u. mittleren Dinge auf die Tugend bzw. ihre Verwendung in guten Werken macht aber auch die Anwendung des Begriffes ,Gut' auf sie möglich, wie sie umgekehrt ,ad malum opus sociata' auch ,Übel' genannt werden können (in Rom. comm. 4, 9 [995AB]). Entscheidend ist also der Gebrauch der indifferenten Dinge u. die sittliche Haltung dessen, der sie besitzt (vgl. noch in Mt. comm. 11, 12 [53, 7/4, 24]). Eine Wertschätzung der äußeren Güter aber, die der Beziehung des Menschen zu Gott im Wege steht, kommt einem *Götzendienst gleich (in Jer. hom. 7, 3 [GCS Orig. 3, 53, 26/34]; vgl. in Joh. comm. 19, 21, [322f]), ebenso wenig darf man sich ihrer, die doch ἀπροαίρετα u. ἀδιάφορα darstellen, rühmen (vgl. in Hes. hom. 9, 2 [GCS Orig. 8, 409, 11/21]; in Rom. comm. 4, 9 [993C]; in Jer. hom. 11, 4; 12, 8; 17, 5 [8, 81, 22/30. 94, 16/27. 149, 11/7]; in Mt. comm. 13, 16; 15, 16 [222, 3/21; 396, 30f]; Dihle, Demut 758). Erst recht versteht es sich, daß man nicht, um Gesundheit oder irdisches Glück zu erlangen, auf die Hilfe der Dämonen vertrauen darf (c. Cels. 8, 61); ,denn falls diese 'Güter' von der Gunst der Dämonen abhängig sind, wollen wir lieber in Krankheit u. Unglück leben, aber im Bewußtsein, gegen Gott Frömmigkeit zu üben u. nicht durch Trennung von ihm tödlich zu erkranken' (ebd. 8, 62). – Der höchste Grad der Vollkommenheit, wie sie in der Idealgestalt des Pneumatikers Wirklichkeit wird, liegt in der völligen Enthaltung von den irdischen Gütern (vgl. etwa in Jer. hom. 20, 7 [188, 24/9]). Bezeichnend ist hier die Exegese der Geschichte vom reichen Jüngling (in Mt. comm. 15, 13/8 [382/403]): Das bloße Erfüllen der Gebote ist nicht ausreichend zur Erlangung der Vollkommenheit (ebd. [383, 5/13]; vgl. Völker, Vollkommenheitsideal 46). Das Gebot der Nächstenliebe wird ergänzt u. vervollständigt durch die Forderung Jesu: ,Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe alles, was du hast!' Erst durch die Erfüllung dieser Forderung des völligen Verzichts auf den Besitz ist die Voraussetzung für die Vollkommenheit geschaffen. Die Urgemeinde hat uns hierfür ein leuchtendes Beispiel gegeben (in Mt. comm. 15, 15 [392, 2/29]; zu den ebd. auch angeführten antiken Beispielen der Verzichtleistung, s. o. Sp. 124). Häufig stellt Origenes die Verzichtsforderung unter den Gedanken der Nachfolge Christi. Um ihretwillen wird der Vollkommene jedes Verlangen nach Reichtum, der den Menschen von Gott abzieht, von sich weisen (in Mt. comm. 15, 18 [403, 1/6]; vgl. in Ex. hom. 5, 2 [GCS Orig. 6, 185, 10/5]; in Gen. hom. 16, 5 [142, 9/17]; in Cant. hom. 1, 2 [31, 11/5]; in Jer. hom. frg. 51 [224, 6/9]; in Num. hom. 16, 8 [151, 1f]; sel. in Ps. 118, 13 [1613D]). Wie Jesus die angebotene Königskrone ablehnte, soll auch er auf alle weltlichen u. kirchlichen Ehren u. Ämter verzichten (in Joh. comm. 28, 23 [419, 30/20, 3]; vgl. 20, 36 [377, 19f]; in Jes. hom. 6, 1 [GCS Orig. 8, 270, 7/11; in Iudc. hom. 3, 1 [ebd. 7, 481, 1/12]; in Mt. comm. 11, 15 [59, 6/17]; vgl. noch Völker, Vollkommenheitsideal 219/21).

b. Kappadokier. Für die ethischen Anschauungen der Kappadokier ist neben dem Ineinander christlicher u. philosophischer, speziell stoischer u. platonischer Denkweise ihre Abhängigkeit von der alexandrinischen Theologie u. das starke Einwirken des asketischen Ideals des Mönchtums kennzeichnend. Das tragende Fundament bildet eine Anthropologie, die sich orientiert an der seit Philon

(s. o. Sp. 102) geläufigen Konzeption, die den platonischen Spiritualismus mit dem biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit verknüpft: Insofern der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, ist er ein Geistwesen. Das macht sein eigentliches Wesen aus (vgl. etwa Basil. hom. 3, 3 [26, 15 Rudberg]; vgl. ferner ep. 233, 1; hom. 21, 5f [PG 31, 548D/9D]; Greg. Naz. or. 28, 17 [SC 250, 134]; Greg. Nyss. hom. opif. 9. 12. 16 [PG 44, 149B. 161C. 185CD]; weiteres Merki 142f; ders., Art. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 470; G. B. Ladner, The philosophical anthropology of St. Gregory of Nyssa: DumbOPap 12 [1958] 59/84; Völker, Gregor 57/74). Der menschliche Körper hingegen ist nur das Vehikel der Seele, das ihr für dieses Leben vom Schöpfer gegeben ist (Basil. hom. 21, 5 [549A]; Greg. Naz. or. 2, 91 [SC 247, 206/8]; Greg. Nyss. virg. 11 [8, 1, 294, 12 Jaeger/Cavarnos]; an. et res.: PG 46, 45B). Sinnliche u. geistige Welt stehen sich so im Menschen in unüberbrückbarem Gegensatz gegenüber. Entsprechend beschreibt Gregor v. Nyssa das Gute als das, was mit dem ursprünglich Guten, mit Gott, in Übereinstimmung steht, was unsere sinnlichen Empfindungen nicht berührt (or. catech. 8 [PG 45, 37D]; vgl. ebd. 7 [31BC]; in Eccl. hom. 8 [5, 421, 16/2, 8 Jaeg./Alexander]), was nicht angenehm für die Empfindungen erscheint, sondern was geistig betrachtet u. begriffen wird (ebd. [5, 418, 10/20, 18]; vgl. F. Wagner 2, 170). Mit dieser ,dualistischen' Konzeption verbindet sich die antiker u. christlicher Tradition gemeinsame Ansicht, daß diese Welt als eine Fremde anzusehen ist, die nur den Durchgangsort zu unserer wahren himmlischen Heimat darstellt (Basil. hom. 21, 1f [PG 31, 541A/5A]; hex. 9, 2 [SC 26, 488]; in Ps. hom. 48, 1 [PG 29, 432f]; ep. 5, 2; Greg. Nyss. virg. 4 [8, 1, 271, 2f Jaeg./Cav.]). Vom Geist der griech. Ethik gestaltet zeigt sich die Sittenlehre der kappadokischen Väter auch in ihrem intellektualistischen Ansatz, indem sie die Selbsterkenntnis als die Einsicht in das Wesen des Menschen u. seine Stellung im Kosmos zum Ausgangspunkt des sittlichen Handelns macht. Aus ihr leitet sich unmittelbar die Forderung der Weltflucht u. Weltentsagung ab (vgl. Basil. hom. 3, 3 [26f Rudb.]; Greg. Nyss. in Cant. hom. 2, 1 [6, 63, 12/7, 7 Jaeg./Langerbeck]; mort.: 9, 40, 1/19 Jaeg./Heil; Völker, Gregor 128), die sich als Grundtenor durch die ethischen Aussagen im einzelnen hindurchzieht. Insofern also die Seele das wahre Wesen des Menschen ausmacht, muß sich die erste Sorge des Menschen auf diese richten, während dem Körper nur das Notwendige zuzugestehen ist u. man auf ihn nur soviel verwenden darf, wie erforderlich ist, ihn als den einzig notwendigen Besitz der Seele auf Erden zu bewahren u. für den Dienst der Seele zu erhalten (Basil. hom. 21, 6 [PG 31, 549CD]; vgl. leg. lib. gent. 9 [54/9 Boulenger] mit Hinweis auf Plat. resp. 498a; vgl. E. Lambertz, Zum Verständnis von Basileios' Schrift ,Ad adolescentes': ZKG 90 [1979] 92). In der Tugend der Seele liegt das wahre Gut (vgl. Basil. hom. 11, 5 [PG 31, 384B]) u. ihr eigentlicher Besitz (ebd. 21, 5 [549B]), das ἴδιον u. οἰκεῖον des Menschen (ebd.; vgl. 11, 5 [384B]; Greg. Nyss. in Cant. hom. 2, 1 [6, 64, 10 Jaeg./Lang.); auf sie richtet sich unser natürliches Streben (οἰκείωσις: Basil. hex. 7, 5; 9, 4 [SC 26, 414. 496]; reg. fus. 2, 1f (PG 31, 912f]; in Ps. hom. 44, 8 [PG 29, 405B]; Greg. Nyss. beat. 5 [PG 44, 1249C]; virg. 12 [8, 1, 300, 5 Jaeg./Cav.]; F. Wagner 2, 165f. 171f). Sie ist das allein erstrebenswerte Gut (Greg. Nyss. ep. can. 2 [PG 45, 224D/5A]), der einzig unverlierbare Besitz, der uns unabhängig von den Wechselfällen des Schicksals über den Tod hinaus verbleibt (Basil. leg. lib. gent. 5 [48 Boul.]; hom. 21, 5f [PG 31, 549A/C]). Nur sie gewährleistet, daß wir unser Endziel, die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes in der ewigen Seligkeit mit Gott erreichen (vgl. in Ps. hom. 1, 3. 5 [PG 29, 216B/7C. 221D]; ep. 277 [3, 150, 26 Courtonne]; Greg. Naz. ep. 32, 7: mit ausdrücklichem Bezug auf die Stoa u. unter Zurückweisung des peripatetischen Standpunktes; vgl. Greg. Nyss. in inscr. Ps. 1, 1 [5, 25, 10/6, 29 Jaeg./McDonough]; vgl. auch Nemes. Em. nat. hom. 44 [PG 40, 800f]), die ausdrücklich sowohl als τέλος unserer vernünftigen Natur wie als Verheißung der hl. Schrift angegeben wird (Basil. in Ps. hom. 48, 1 [PG 29, 432]; Greg. Nyss. beat. 1 [PG 44, 1198A/D. 1200C]; in inscr. Ps. 1, 1 [5, 25, 10/9, 19 Jaeg./ McDon.]). Die äußeren u. körperlichen Güter sind im Gegensatz zur Tugend οὐκ ἐφ' ἡμῖν, nicht in der Macht des Menschen u. das eigentliche Wesen des Menschen nicht betreffend (Basil. hom. 11, 5 [PG 31, 385A]; 21, 3 [545]: ἀλλότρια; hex. 2, 5 [SC 26, 160]; vor allem auch Greg. Nyss. in Cant. hom. 2, 1 [6, 63, 18/4, 10 Jaeg./Lang.]). Sie tragen wie überhaupt alles, dessen Nutzen sich auf dieses irdische Leben beschränkt, an sich den Namen

,Güter' zu Unrecht (vgl. Basil. leg. lib. gent. 2 [42, 1/10 Boul.]); denn da sie leicht in ihr Gegenteil umschlagen u. auch ihre Inhaber nicht gut machen, sondern vielmehr denen, die sie schlecht gebrauchen, sogar zur Sünde dienen, sind sie nicht an sich gut (Basil. in Ps. hom. 1, 3 [PG 29, 216C]; vgl. hom. 11, 5 [384]; Greg. Nyss. mort. [9, 29, 18/23 Jaeg./Heil]). Ihr reichliches Vorhandensein bietet vielmehr häufig noch größere Möglichkeiten zur Versündigung (ebd.; vgl. Basil. hom. 11, 5 [384C]), so daß sie geradezu als ἐφόδιον πρὸς ἀδικίαν (ebd.; vgl. 1, 7 [297C]; in Ps. hom. 1, 3 [PG 29, 216C]) anzusehen sind. Auf dem Weg in unsere himmlische Heimat stellen sie in Wahrheit nur eine Last u. eine Gefahr dar (hom. 21, 1f [PG 31, 541A/4A]). Wer also den Begriff ,Gut' auf körperliche u. äußere Vorzüge anwendet, gebraucht diesen Begriff, der an sich nur Gott zukommt, für Dinge, die nichts wert sind (in Ps. hom. 33, 7 [PG 29, 368B]). – Aber ebensowenig darf ihr Gegenteil unter die wirklichen Übel gerechnet werden (vgl. hex. 2, 5 [SC 26, 160]; hom. 9, 5 [PG 31, 337CD]; Greg. Nyss. or. catech. 7. 9. 27f [PG 45, 32C. 41A. 72B. 73A]), da die vermeintlichen Übel uns oft wirklichen Nutzen bringen, dadurch daß sie von der Sünde fernhalten (Basil. in Ps. hom. 44, 1 [PG 29, 417AB]). Der größte Irrtum der Menschen besteht darin, daß sie die ἀγαθά, da sie mit Mühen verbunden sind, für κακά halten, die κακά dagegen wegen der mit ihnen verbundenen Lust für ἀγαθά (ebd. 28, 7 [301AB]); vgl. Greg. Nyss. beat. 5 [PG 44, 1249C]; virg. 4 [8, 1, 268, 25/71, 19 Jaeg./Cav.]; in inscr. Ps. 4 [5, 34, 16/8, 4 Jaeger/Mc Don.]; in Eccl. hom. 8 [5, 421, 16/29 Jaeg./Alex.]; mort. [9, 31, 3/13 Jaeg./Heil]). Wenn daher die sog. irdischen Güter bei den Menschen meist in hoher Gunst stehen, so sind sie doch in ihrer Gesamtheit nicht zu vergleichen mit dem geringsten jenseitigen Gut u. im Hinblick auf das, was zur Erlangung des jenseitigen Lebens beiträgt, nichts wert (Basil. leg. lib. gent. 2 [42 Boul.]; vgl. in Ps. hom. 1, 3 [PG 29, 216C]). Sie sind trüber als der Schatten, trügerischer als Träume (ep. 277 [3, 150, 19 Court.]; leg. lib. gent. 2 [43, 22 Boul.]; vgl. Greg. Nyss. in Cant. hom. 11 [6, 316, 1/12 Jaeg./Lang.]; dazu Orig. in Num. hom. 23, 11 [GCS Orig. 7, 221, 20/3]) u. sie bringen Unruhe u. Sorge mit sich (Basil. in Ps. hom. 33, 7 [PG 29, 368C]; Greg. Nyss. in Eccl. hom. 5 [5, 369, 21/70, 11 Jaeg./Alex.]). Nicht in ihnen liegt das *Glück (οὐκ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντα τὸ μακάριον), sondern im Besitz der wahren u. ewigen Güter (Basil. hom. 11, 5 [PG 31, 384CD]; in Ps. hom. 1, 3 [PG 29, 216C]). – Bevorzugtes Ziel des Angriffs ist auch hier wieder der Reichtum, insofern er die stärkste Bedrohung für den Menschen darstellt: Man muß sich dessen bewußt sein, daß er nur ein vergängliches Gut ist u. nicht zu unserem Lebensinhalt werden darf (ebd. 61, 5 [480D/1C]; hom. 7, 5 [PG 31, 293]; vgl. A. Dirking, S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae [1911] 20f; Greg. Naz. or. 14, 12. 20f [PG 35, 872f. 881/4]; carm. 1, 1, 2. 8 [PG 37, 401/8. 446/56]; or. 36, 12 [PG 36, 280]; vgl. Geffcken 19f). Das Streben nach ihm ist unvernünftig, da er keinen Nutzen bringt (Basil. hom. 7, 2 [PG 31, 284AB]); das Beste ist es, ihn zu verachten (ebd., 7. 9 [297AB. 301C/4C]; leg. lib. gent. 9 [57f Boul.]). Überhaupt darf unsere Liebe nichts Irdischem gelten, vielmehr gilt diesem gegenüber die Forderung: ἀπροσπαθῶς ἔχειν (reg. fus. 6, 1 [PG 31, 925C]; in Ps. hom. 61, 5 [PG 29, 481B]; Greg. Nyss. vit. Mos. [7, 1, 112, 13/21 Jaeger/Musurillo]). Nur Gott, das wahre Gut, darf Gegenstand unserer Liebe sein; ἀγαθόν u. ἀγαπητόν sind nämlich identisch, was schon die heidn. Philosophie richtig erkannte in der Definition: ἀγαθὸν οὗ πάντα ἐφίεται (Basil. in Ps. hom. 64, 2 [PG 29, 392A]; vgl. H. Deinhard, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin [1964] 71f; vgl. auch Macar./Sym. serm. II 5, 6 [PTS 4, 50/9 Dörries u.a.]). – Allerdings sind die zeitlichen Güter nicht an sich etwas Negatives (dem steht schon der Schöpfungsglaube entgegen: vgl. Basil. reg. brev. 92 [PG 31, 1145C]; hex. 6, 1 [SC 26, 328]: hier werden die äußeren Güter sogar als Geschenk Gottes betrachtet; hom. 6, 7 [PG 31, 276B]; Greg. Naz. or. 16, 18; 14, 19 [PG 35, 957/60. 881]; Greg. Nyss. in Eccl. hom. 7. 8 [5, 406, 13/7, 15. 438, 6/40, 19 Jaeg./Alex.]), sondern ebenso, wie sie im Dienste der Sünde stehen können (s. o. Sp. 131), sind sie für diejenigen, die sie richtig zu gebrauchen verstehen, ὄργανα τῆς ἀρετῆς (Basil. hom. 11, 5 [PG 31, 381D]; vgl. ebd. [384C]; leg. lib. gent. 9 [58 Boul.]; in Ps. hom. 1, 3. 61, 5 [PG 29, 216. 481B]). Daher ist nicht ihr Besitz an sich schon verwerflich, sondern die falsche Einstellung zu ihnen u. ihr falscher Gebrauch (reg. brev. 92 [PG 31, 1145 CD]). – Durch ihren richtigen Gebrauch hingegen erweist sich der Mensch als gerechter Verwalter der ihm von Gott verliehenen Güter, deren wahrer Eigentümer Gott selbst ist (hom. 11, 5. 7, 3

[ebd. 384A. 288AB]; Greg. Naz. or. 14, 22. 24. 29 [PG 35, 885/7. 889. 896f]). Die irdischen Güter haben also, da sie sowohl gut als auch schlecht gebraucht werden können, den Rang des Indifferenten (ἀδιάφορα, μέσα, οὐδέτερα: Basil. ep. 236, 7 [3, 54 Court.]; hom. 12, 6 [PG 31, 397C]; leg. lib. gent. 9 [58 Boul.]) u. des Stoffes für das sittliche Handeln (ἐν τῇ προαιρέσει τῶν κεχρημένων κεῖται ἢ καλῶν ἢ κακῶν ὕλη γενέσθαι: Greg. Nyss. in Eccl. hom. 8 [5, 439, 20/440, 1 Jaeg./Alex.]; ep. 8, 4f [8, 2, 38, 12/21 Jaeg./Pasquali]; vgl. Basil. in Ps. hom. 61, 5 [PG 29, 481AB]; auch Synes. regn. 4 [PG 66, 1065]). Insofern aber ihr Vorhandensein unserem Leben ein gewisses Wohlergehen (εὔροια) verleiht, sind sie ihrem Gegenteil vorzuziehen u. haben einen gewissen Wert (Basil. ep. 236, 7 [3, 54 Court.]). Die Beziehung dieser Ausführungen zur stoischen G. liegt auf der Hand. – Der rechte Gebrauch insbes. des Reichtums besteht in seiner Anwendung zum Nutzen der Mitmenschen, wobei das Maß dessen, was man im eigenen Interesse verwenden darf, durch das von der Natur gesetzte Bedürfnis bestimmt wird (hom. 7, 2 [PG 31, 284BC]; reg. fus. 20, 3 [ebd. 973C]; leg. lib. gent. 9 [58 Boul.]; in Ps. hom. 33, 5 [PG 29, 361AB]; Greg. Nyss. or. dom. 4 [PG 44, 1169A]). Für das mönchische Lebensideal wird die Forderung der Beschränkung der Bedürfnisse (ἐγκράτεια) u. des Verzichtes auf Besitz generell erhoben (vgl. etwa Basil. asc. disc. 1 [PG 31, 648D] βίος ἀκτήμων; ferner inst. asc. 1 [ebd. 620B/1A; ep. 22, 2 [1, 54f Court.]; vgl. auch Greg. Naz. or. 8, 14 [PG 35, 805A]); die Hingabe der irdischen Güter ist das erste Erfordernis für die Erlangung der Vollkommenheit (Basil. asc. 2, 1 [PG 31, 881B/D]; vgl. 1, 2 [872C]; reg. fus. 16, 3 [960B]). Ihre Begründung erfährt diese Forderung wie bereits bei Origenes (s. o. Sp. 128) in dem Gebot der Nachfolge Christi (Greg. Nyss. beat. 1 [PG 44, 1200CD]; vgl. Basil. reg. fus. 5, 2 [PG 31, 921A]; Völker, Gregor 127). Allerdings stellt Basilius im Hinblick auf übertrieben praktizierte Askese den Grundsatz auf, daß der richtige Gebrauch der irdischen Dinge dem natürlichen Bedürfnis in zweierlei Hinsicht Rechnung zu tragen habe; denn ebenso wie unmäßiger Genuß führe auch übertriebene Enthaltsamkeit zu einer Schädigung der Seele, insofern ein schwacher u. kranker Körper untauglich sei für die Dienste der Seele u. diese an ihrer eigentlichen Aufgabe sogar hindere (Basil. asc. 1, 3 [PG 31, 876C/7A]; vgl. Greg. Nyss. virg. 22f [8, 1, 330, 16/333, 10. 337, 21/339, 13 Jaeg./Cav.]; vgl. G. Büttner, Beiträge zur Ethik des Basileios d. Gr., Progr. Landshut [1912] 20f).

V. Lat. Väter des 4. u. 5. Jh. a. Ambrosius. Im Westen ist es Ambrosius, der sich dem Einfluß vor allem der stoischen u. neuplatonischen Philosophie weit öffnet u. sie bewußt ins Christliche transponiert. Auf der Grundlage einer vom Platonismus inspirierten Anthropologie entwirft er einen umfassendes ethisches System: Die Betonung der absoluten Vorrangstellung der menschlichen Seele läßt ihn in der Regel das Wesen des Menschen schlechthin mit dieser identifizieren (Noe 4, 10; Cain et Ab. 2, 9, 34; hex. 6, 8, 43; vgl. aber ebd. 9, 54/74; Abr. 2, 6, 28; in Lc. 2, 79; ep. 66, 9 [PL 16^2, 1280AB]; weiteres W. Seibel, Fleisch u. Geist beim hl. Ambrosius [1958]). Sie macht, wie er bei der Erklärung von Gen. 1, 26 ausführt, aufgrund ihrer unkörperlichen, rein geistigen Natur die Gottebenbildlichkeit des Menschen aus, während der Körper nur ihr vergängliches Gewand darstellt (hex. 6, 6, 39/7, 43; in Lc. 8, 95; vgl. in Ps. 118 expos. 8, 23. 10, 15; in Ps. 1, 48; Isaac 2, 3; exc. Sat. 2, 130; ep. 29 [43], 14f [CSEL 82, 202/4]; Noe 26, 99; Holte 165/9; *Gewand [der Seele]). Davon ausgehend formuliert Ambrosius unter Einbeziehung auch der außermenschlichen Dinge folgende Relation: nos sumus, hoc est anima et mens, nostra sunt corporis membra et sensus eius, circa nos autem pecunia est, servi sunt et vitae istius adparatus (hex. 7, 42; vgl. Basil. attend. 3 [26f Rudb.]). Das Wissen um diesen Sachverhalt, das im Grunde mit der Selbsterkenntnis gleichbedeutend ist (hex. 7, 42), ist der Ausgangspunkt des richtigen sittlichen Handelns (nach Basil. attend. 3 [26/8 Rudb.]; vgl. Seibel aO. 19_{72}; s. o. Sp. 129). Aus der Selbsterkenntnis leitet sich unmittelbar die Forderung ab, nicht dem Leib u. den äußeren Gütern, sondern ausschließlich der Seele zu dienen (hex. 7, 42; vgl. in Ps. 118 expos. 2, 13). Ambrosius zeigt sich hierin nicht nur als Erbe des antiken Intellektualismus, sondern stellt im Sinne der antiken Ethik auch das sittliche Handeln selbst als eine Forderung der Natur dar (vgl. noch off. 1, 18, 77. 19, 84. 46, 223; 3, 3, 19. 4, 25; fug. saec. 3, 15; ep. 73, 3 [PL 16^2, 1305f]; in Lc. 8, 81; exc. Sat. 1, 45; in Ps. 36, 69; ep. 72; 37, 32 [PL 16^2, 1297/305. 1138]). Dadurch wird freilich die theonome Begründung der christl. Sittenlehre nicht berührt, insofern nämlich die Natur selbst

letztlich im göttlichen Gesetz verankert ist (Abr. 1, 6, 52; 2, 11, 93; ep. 65, 5/10 [CSEL 82, 17/9]; hex. 3, 2, 8; parad. 8, 39; Iac. 6, 20; off. 1, 46, 222; vgl. noch J. Huhn, Ursprung u. Wesen des Bösen u. der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius [1933] 55/60; Dassmann 234f). – Die Glückseligkeit, die ganz im Sinne der Antike als τέλος des Menschen vorausgesetzt wird (vgl. bes. off. 2, 6, 24) u. sogar nicht nur als Lohn der Tugend im Jenseits, sondern als unmittelbares, schon in diesem Leben (als Schattenbild der ewigen Glückseligkeit, der vita aeterna: in Lc. 7, 38; in Ps. 118 expos. 5, 36; off. 2, 5, 18f; vgl. Couvée 170; J. E. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden [1904] 192) erreichbares Resultat tugendhaften Lebens gilt (off. 1, 49, 241; 2, 1, 1. 2, 7. 5, 19), kann diesen anthropologischen Grundlagen entsprechend nur in der menschlichen Seele statthaben. Mit Plotin definiert er sie als perfecta vita (Iac. 1, 7, 29; s. o. Sp. 92). Nach dieser dem Platonismus verpflichteten Betrachtungsweise wird das τέλος des Menschen auch in der Loslösung der Seele vom Sinnlichen u. ihrer Hinwendung zu Gott gesehen, wie sich überhaupt christliche Weltflucht vielfach mit platonischen Motiven verschlingt (vgl. etwa exc. Sat. 2, 44. 41 [CSEL 73, 271]; in Lc. 7, 40; Abr. 2, 1, 3. 3, 9/4, 13f; ep. 11 [29] [CSEL 82, 78/92]; bon. mort. 3, 9. 9, 38/42; Isaac 3, 6, bes. 8, 78; Noe 9, 55; vgl. P. Courcelle, Plotin et s. Ambroise: RevPhilol 24 [1950] 31/45; Die Entdeckung des christl. Neuplatonismus: C. Andresen [Hrsg.], Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart = WdF 5 [1962] 174/9; P. Hadot, Platon et Plotin dans trois sermons de s. Ambroise: RevÉtLat 34 [1956] 202/20). In diesem Zusammenhang wird der Körper als Grab (bon. mort. 5, 16; Noe 29, 113; *Grab [der Seele]), als Kerker u. Fessel (bon. mort. 2, 5; vgl. in Lc. 8, 48; parad. 12, 54; in Ps. 118 expos. 4, 48; Cain et Ab. 2, 9, 36; dazu Dassmann 41_{192}; P. Courcelle, Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison: RevÉtLat 43 [1965] 423/6; *Gefängnis [der Seele]), ja als Feind der Seele (bon. mort. 7, 26; 9, 38) angesehen, so daß die Befreiung aus seinen Banden, der leibliche Tod, ein bonum darstellt (vgl. J. E. Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius [1907] 11/20). Die Konsequenz daraus ist die völlige Negation aller sog. körperlichen u. äußeren Güter als im Grunde das Wesen des Menschen nicht angehend (vgl. in Lc. 7, 246; PsAmbr. trin. 33 [PL 17^2, 574B]: alienae, quia extra nostram naturam sunt) u. die Bestimmung der Tugend als einziges u. höchstes Gut, das unabhängig von den genannten Gütern allein zum glücklichen Leben führt (off. 2, 1, 1. 3, 8. 5, 18; dazu Dassmann 263; vgl. Isaac 1, 30). Die stoische Lehre der Autarkie der Tugend u. deren Einengung des Begriffes ,Gut' allein auf das sittlich Gute wird ausdrücklich auch als die Meinung der hl. Schrift ausgegeben: nihil enim bonum Scriptura nisi quod honestum asserit virtutemque in omni rerum statu beatam iudicat (off. 2, 3, 8). In ihr findet er auch die stoische Gleichsetzung des honestum u. utile bestätigt, wobei das utile sich selbstverständlich auf die zukünftige Seligkeit des ewigen Lebens bezieht (ebd. 2, 6, 22/7, 29; vgl. noch 3, 2, 8f. 7, 52. 14, 90. 22, 130; 1, 9, 28: nihilque utile nisi quod ad vitae illius aeternae prosit gratiam~ἀγαθόν=συλλαμβανόμενον πρὸς εὐδαιμονίαν; s. o. Sp. 80). Weder Reichtum noch Macht, Ehre, edle Geburt, körperliche Vorzüge oder selbst die Gesundheit tragen etwas zum Glück bei, ebenso wie ihr Gegenteil wirkliche Ursache des Unglücks sein oder das Glück in irgendeiner Weise beeinträchtigen u. mindern kann (ebd. 1, 12, 46; 2, 3, 8. 4, 10/4. 5, 19; Iac. 1, 6, 24. 7, 27f. 8, 33/5; vgl. Niederhuber, Lehre aO. 67f. 73f). Vielmehr gehört die Verachtung der fortuita zu den Voraussetzungen des Glückes (ep. 23, 7 [PL 16^2, 1072]; vgl. noch off. 1, 36, 181: ut externa corporis pro minimis habeat et quasi superflua despicienda magis quam expetenda ducat). Ihren Verlust trägt der Weise mit Tapferkeit u. ohne davon im Innern berührt zu werden (quasi superior non sentias [~ ἀπάθεια]: ebd.). Diese Unabhängigkeit der vita beata bzw. des Weisen von allen körperlichen u. äußeren Gegebenheiten wird in dem Traktat De Jacob et vita beata über weite Strecken hin in engem Anschluß an Plotins Schrift περὶ εὐδαιμονίας ausgeführt: der Weise trägt das bonum in sich selbst u. verlangt daher nicht nach anderen Dingen (ebd. 1, 7, 29f; vgl. Abr. 2, 5, 19f; Isaac 4, 11; Iac. 2, 5, 21; vgl. H. Dörrie, Mysterium aO. [o. Sp. 95] 87). Die körperlichen u. äußeren Dinge haben nur den Rang des Indifferenten (vgl. Noe 2, 3f; in Lc. 5, 53) u. Notwendigen, u. zwar des Notwendigen nicht im Hinblick auf den Weisen selbst, sondern nur hinsichtlich seines Körpers (Iac. 1, 7, 30; s. o. Sp. 94; zur Abhängigkeit von Plotin vgl. A. Solignac, Nouveaux parallèlles entre s. Ambroise et Plotin. Le De Jacob et

vita beata et le περὶ εὐδαιμονίας [enn. 1, 4]: ArchivesPhilos NS 19, 3 [1956] 148/56; P. Courcelle, Nouveaux aspects du Platonisme chez s. Ambroise: RevÉtLat 34 [1956] 220/39; Becker 59_{83}). Allerdings wird ganz im Sinne der auch von Plotin übernommenen stoischen Theorie der προηγμένα u. ἀποπροηγμένα eingeräumt, daß im täglichen Leben den sog. äußeren u. körperlichen Gütern, sofern nicht eine höhere Pflicht den Verzicht auf sie erfordert, vor ihrem Gegenteil der Vorrang gegeben wird (Iac. 1, 8, 33. 36). Als indifferente Dinge (genannt werden Noe 2, 3 Gesundheit, Stärke, Schönheit, Tapferkeit, Reichtum, Ansehen, edle Geburt, Freunde, Macht) sind sie in der Hand des Schlechten ein Hindernis, in der Hand des Guten ein Mittel zur Förderung der Tugend (vgl. bes. ebd. 32, 122; vom Reichtum: in Lc. 8, 85: ut inpedimenta in inprobis ita in bonis sunt adiumenta virtutis; vgl. 5, 69; 8, 13; ep. 2, 11 [PL 16^2, 919f]; PsAmbr. trin. 33 [PL 17^2, 573f]; Noe 2, 3/5; off. 1, 16, 63; s. o. Sp. 132). Entscheidend ist also ihr Gebrauch (vgl. etwa ep. 63, 27 [PL 16^2, 1248]; Hel. 10, 34; Noe 32, 122; in Lc. 5, 69). Mit der mittleren Stoa hält er die Ehre für ein Gut, dessen Besitz in der menschlichen Gesellschaft sehr förderlich u. wertvoll ist u. dessen Verteidigung sittliche Pflicht ist (off. 1, 47, 226f; s. o. Sp. 83). Sogar dem peripatetischen Standpunkt macht er nach dem Vorbild Philons bei der Auslegung von Gen. 15, 18 weitgehend Zugeständnisse (Abr. 2, 10, 68f; vgl. Philo quaest. in Gen. 3, 16; Güterdreiteilung: Ambr. Abr. 2, 6, 33; vgl. dagegen deren Zurückweisung Iac. 1, 7, 32. 8, 35). – Nicht selten vertritt Ambrosius aber eine extrem ablehnende Ansicht über die weltlichen Güter. Sie zu verachten ist Voraussetzung für das Erlangen der Seligkeit im Himmel (vgl. etwa in Lc. 4, 28f; 5, 51. 104; 6, 34; 7, 196; Isaac 8, 78f; dazu Courcelle, Entdeckung aO. 143/55). Ihr Wert wird nicht nur durch die Größe des im Jenseits erwarteten Lohnes stark relativiert (vgl. ep. 35, 5 [PL 16^2, 1024]; in Ps. 1, 1; bon. mort. 12, 55; Noe 30, 115; hex. 4, 8, 31), sondern die Christen zählen die commoda saeculi, die von den Philosophen unter die Güter gerechnet werden, sogar zu den Übeln (incommoda, detrimenta; off. 1, 9, 28f; 2, 5, 16; 3, 2, 9); denn sie sind meist ein Hindernis für die Erlangung der vita beata, während die vermeintlichen Übel, wie aus den Seligpreisungen der hl. Schrift gefolgert wird, eine Hilfe für das Erreichen der Glückseligkeit darstellen (ebd. 2, 4, 15/5, 21). Dem Verzicht auf die irdischen Güter ist daher nach dem Rat des Evangeliums u. der Forderung der imitatio Christi in jedem Falle der Vorzug zu geben (vgl. virg. 1, 7, 35; off. 1, 11, 37. 30, 151; fug. saec. 2, 7; Iac. 1, 7, 27. 8, 33; in Ps. 118 expos. 20, 25; vgl. Hieron. ep. 120, 1, 10/3); denn wer wie die Apostel alles verläßt, um Jesus nachzufolgen, u. wer, so im Anschluß an Dtn. 10, 9 (s. o. Sp. 99), Gott zum Anteil wählt, besitzt die ganze Welt (in Ps. 118 expos. 8, 5; vgl. ferner Dassmann 211; Iob 3, 11, 28; zum Ganzen vgl. noch M. Badura, Die leitenden Grundsätze der Morallehre des hl. Ambrosius [Prag 1921], bes. 37/40).

b. Hieronymus. Hieronymus greift in seiner G. ebenfalls auf die stoische Doktrin zurück, von der er behauptet, daß sie in den meisten Punkten mit der christl. Lehre übereinstimme (Stoici qui nostro dogmati in plerisque concordent: in Jes. 11, 6/9 [CCL 73, 151, 39f]). Wirkliches Gut ist nur die Tugend, ebenso wie die Sünde das einzige wirkliche Übel darstellt (vgl. P. Antin, Recueil sur s. Jérôme [Bruxelles 1968] 329). Die sog. körperlichen u. äußeren Güter sind indifferent u. liegen gleichsam in der Mitte zwischen Gut u. Übel (in Jes. 11, 6/9; vgl. 52, 7f. 55, 3 [CCL 73A, 581. 619]; adv. Jovin. 1, 48 [PL 23^2, 291/3]). Sie sind ,aliena' für den Menschen, insofern dessen wirklicher Besitz ein geistiges Gut ist (ep. 22, 31, 1; Antin aO. 313). Ihr Wert ist abhängig von der sittlichen Qualität dessen, der sie gebraucht (in Jes. 55, 3 [CCL 73A, 619]; vgl. ebd. [620]; ep. 79, 1; adv. Jovin. 1, 48 [PL 23^2, 280B]).

c. Augustinus. Die Begegnung mit dem Neuplatonismus stellt im Leben Augustins ein der Lektüre von Ciceros Hortensius u. der Gartenszene in Mailand vergleichbares, für seine geistige Entwicklung grundlegendes Ereignis dar. Die neuplatonische Philosophie hat ihm eine tiefergehende innere Aneignung der christl. Lehre erst ermöglicht. In seinem leidenschaftlichen Suchen nach Glück glaubte er endlich einen Weg gefunden zu haben: lectis autem Plotini paucissimis libris ... conlataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate, qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas vellem ancoras rumpere (beat. vit. 1, 4 [CCL 29, 67]; vgl. c. acad. 2, 2, 5; conf. 7, 9, 13. 20, 26). – Daß das Glück das Ziel des menschlichen Strebens darstellt, diese der gesamten antiken

philosophischen Ethik gemeinsame Prämisse, konnte Augustinus aus eigenem Erleben nur bejahen. Er sieht in diesem Streben eine unbestreitbare psychologische Tatsache (vgl. beat. vit. 2, 10 [CCL 29, 70f]); mor. eccl. 1, 3, 4; conf. 10, 20, 29; trin. 13, 4, 7f. 8, 11; en. in Ps. 32, 2; lib. arb. 2, 9, 26; civ. D. 4, 23; 10, 1; 11, 28; 19, 4), ein Streben, dem sich niemand entziehen kann, u. das Prinzip des Willens ebenso des Verbrechers (serm. 150, 3, 4; c. Jul. op. imperf. 6, 11; ep. 130, 4, 9) wie des Selbstmörders ist (lib. arb. 3, 6, 22f), eine Vorstellung schließlich, die das Christentum mit der heidn. Philosophie teilt (appetitio ... beatae vitae philosophis Christianisque communis est: serm. 150, 3, 4). Umstritten ist nur das Objekt des Strebens (trin. 13, 4, 7; lib. arb. 2, 9, 26; ep. 130, 5, 10; civ. D. 19, 1/3) u. der Weg, auf dem man zu ihm gelangt (serm. 306, 2, 3; vgl. Becker 33/9). Seinem Inhalt nach, so legt Aug. beat. vit. 10f (CCL 29, 70f) dar, kann das Glück nur in dem unverlierbaren Besitz eines Gutes bestehen, das das Wollen des Menschen voll befriedigt (vgl. mor. eccl. 1, 3, 4; conf. 10, 23; civ. D. 14, 25; ep. 130, 5, 11). Dieses Gut kann folglich nicht in vergänglichen u. dem Zufall unterworfenen Dingen (nec ex fortuna pendulum nec ullis subiectum casibus) gefunden werden, da mit ihnen die Angst vor ihrem Verlust untrennbar verbunden ist (vgl. lib. arb. 1, 6, 14; Cic. Tusc. 5, 37f), sondern nur im Unvergänglichen (quod semper manet nec ulla saeviente fortuna eripi potest: beat. vit. 2, 11 [CCL 29, 72, 144]). Augustinus kommt zu dem Schluß: Deum igitur, ... qui habet, beatus est (ebd. [72, 149]), wobei ebd. 4, 34 unter Berufung auf Joh. 14, 6 (ego sum ... veritas) Gott mit veritas bzw. sapientia in eins gesetzt wird. ‚Deum habere, id est deo perfrui' ist ferner gleichbedeutend mit moderatio animi, insofern nämlich Gott selbst summus modus ist (CCL 29, 84, 265f). Der Weise also, dessen Bild hier deutlich in stoischen Farben gezeichnet wird (so wird ganz in stoischer Weise geltend gemacht, daß dem sapiens nichts fehlt u. er von äußeren Verhältnissen nicht betroffen wird [ebd. 4, 25. 28]), ist glücklich (ebd. 4, 30 [CCL 29, 81, 160f]); die Weisheit ist das höchste Gut, das man, contemptis ceteris omnibus, quae bona mortales putant, zu allererst erstreben muß (c. acad. 3, 20, 43; vgl. lib. arb. 2, 13, 36; G. Verbeke, Augustin et le stoïcisme: RechAug 1 [1958] 74f). In den Retractationes (1, 2) korrigiert Augustinus später diese von stoischer Lehre geprägte Auffassung (vgl. Verbeke aO.). Schärfste Kritik übt er später auch am stoischen Autarkie-Ideal: das Glück ist Geschenk Gottes, es kann nicht vom Menschen selbst gewirkt werden (serm. 150, 4,5. 7, 8 [PL 38, 809f. 812]; ep. 155, 26; Wilpert 1049). – Auf der Grundlage der vom Neuplatonismus übernommenen Seins- u. Werthierarchie, die vom untersten Sein, der Materie, über die Stufen des Seelischen u. Geistigen bis zu Gott als dem höchsten Sein (summe esse; mor. eccl. 2, 1, 1; vera relig. 18, 35) emporführt, wobei das ‚minus esse' gegenüber der höheren Seinsstufe einer Wertminderung gleichkommt (vgl. dazu F. J. v. Rintelen, Deus bonum omnis boni: Aurelius Augustinus, Festschr. der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus [1930] 203/24; Rief 130/3 u.ö.), wird in mor. eccl. 1, 3, 4/6, 10 der Grundgedanke von der vita beata ‚tiefer u. fruchtbarer' durchgeführt (vgl. dazu Mausbach 1, 54f). Das summum bonum des Menschen kann nicht in etwas bestehen, das von geringerem Wert ist als er selbst (homine deterius; denn wer etwas Schlechterem folgt, wird dadurch selbst schlechter: mor. eccl. 1, 3, 5), sondern in etwas, das auf derselben Seinsstufe steht wie er (tale aliquid quale ipse homo est) oder in etwas ihn an Wert Überragendem (homine melius). Ausgehend von der Feststellung, daß der Mensch aus Seele u. Leib besteht, entwickelt Augustinus dann folgenden Gedankengang: Da der Leib von der Seele belebt wird u. von ihr alle sog. körperlichen Güter empfängt, ist nicht Sinnenlust, Schmerzlosigkeit (s. o. Sp. 84), Stärke, Schönheit, Schnelligkeit oder ein anderes körperliches Gut summum bonum des Körpers, sondern die Seele. Die Seele wiederum kann ihr höchstes Gut nicht in sich selbst finden, da sie, um gut zu werden u. virtus zu erlangen, etwas außerhalb ihrer selbst Liegendes befolgen muß, entweder einen weisen Menschen (auf derselben Seinsstufe) oder Gott (auf der höheren bzw. höchsten Seinsstufe). Da das summum bonum ein Unverlierbares, Ewiges sein muß, bleibt nur Gott: Deus igitur restat, quem si sequimur, bene; si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus (mor. eccl. 1, 6, 10; vgl. 1, 11, 18; divers. quaest. 35 [CCL 44A, 50/3]; ep. 118, 3, 13/7). – Gott ist also das höchste Gut für den Menschen (deus est nobis summum bonum: mor. eccl. 1, 8, 13), insofern er das objektiv höchste Gut ist, das allen Ge-

schöpfen Sein u. Wert verleiht (omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe est enim illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera (divers. quaest. 24 [CCL 44A, 29, 7/9]; vgl. lib. arb. 2, 7, 17; nat. bon. 1; civ. D. 4, 22; en. in Ps. 134, 3. 6). Er ist das Ziel, in dem unser Glücksstreben sich erfüllt u. zur Ruhe kommt (ep. 118, 3, 17; conf. 1, 1, 1; civ. D. 10, 3; vgl. R. Lorenz, Fruitio dei bei Augustin: ZKG 63 [1950/51] 92/5), das τέλος, um dessentwillen man alles erstrebt, während es selbst um keines anderen willen begehrt wird (so nach der von Varro übernommenen stoischen Definition; vgl. civ. D. 19, 1; 8, 8; ep. 118, 3, 13; Pohlenz, Stoa 1, 454), u. zugleich das absolut Gute, in dem die Stufenreihe der bona gipfelt (bonum quo cuncta referuntur; ep. 118, 3, 13). – Dieses ‚Ineinander der metaphysischen u. ethischen Betrachtung' ist das Charakteristikum der augustinischen Sittenlehre (Harnack, DG[4] 3, 111; vgl. Stelzenberger, Beziehungen 341; Mausbach 1, 56f). Die Ethik gründet in der Ontologie, sie hat eine objektive, vom göttlichen Willen hervorgebrachte Ordnung, deren innerstes Gesetz der göttliche Wille selbst ist (c. Faust. 22, 30; vgl. Lorenz aO. 88), zur Voraussetzung. Das grundlegende Gesetz der Sittlichkeit besteht in der Anerkennung u. Wahrung dieser Ordnung, in der rechten Einschätzung der Werte u. dem dieser gottgesetzten Ordnung gemäßen Handeln (ita bene in his agit anima rationalis, si ordinem servet et distinguendo, eligendo, pendendo subdat minora maioribus, corporalia spiritalibus, ... ne superiorum neglectu et appetitu inferiorum, quoniam hinc fit ipse deterior, et se et corpus suum mittat in peius, sed potius ordinata caritate se et corpus suum convertat in melius: ep. 140, 2, 4; vgl. ord. 1, 9, 27; doctr. christ. 1, 27, 28; lib. arb. 1, 8, 18; en. in Ps. 143, 6). – In den ‚Soliloquien' (1, 14, 24) wird dieses Gesetz allgemein umrissen durch die Aufforderung zur Flucht aus der Sinnenwelt u. zur Abkehr vom Körper, der die Seele wie ein Käfig umschließt u. ihrem Aufstieg zu Gott hemmend im Wege steht. ‚Penitus esse ista sensibilia fugienda' (ebd.) lautet die aus der Beobachtung des ordo rerum resultierende Folgerung, mit der Augustinus die neuplatonische Forderung der κάθαρσις als Voraussetzung für die Erlangung der Eudämonie aufnimmt (s. o. Sp. 93; vgl. vera relig. 3, 3f; c. acad. 1, 8, 23; ord. 2, 19, 50; lib. arb. 1, 15, 31: iubet ... aeterna lex avertere amorem a temporalibus et eum mundatum ad aeterna convertere; für die Gleichsetzung philosophischer u. biblischer Reinheitsforderung bei dem jungen Augustinus vgl. E. König, Augustinus Philosophus [1970] 54/9; Korrektur dieser Ansicht retract. 1, 4, 7). Gegenüber dieser von neuplatonischer Lehre u. christlicher Eschatologie gleichermaßen inspirierten weltflüchtigen Haltung, die freilich aufgrund des Schöpfungsglaubens nicht einer absoluten Verachtung des Irdischen gleichkommt, stellt die in dem häufig wiederholten Begriffspaar uti – frui gegebene Regel für das sittliche Verhalten des Christen zu den Objekten (omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti: divers. quaest. 30 [CCL 44A, 38]) eine nicht unwesentliche Differenzierung u. Ergänzung dar (vgl. Rief 276/83; Lorenz aO. 88/91; Holte 200/4 u.ö.; Becker 65f; das Begriffspaar wird von R. Lorenz, Die Herkunft des augustinischen frui deo: ZKG 64 [1952/53] 34/60 auf Varro zurückgeführt; dem widerspricht G. Pfligersdorffer, Zu den Grundlagen des augustinischen Begriffspaares ‚uti – frui': WienStud 84 [1971] 195/224). In doctr. christ. 1, 4, 4 (CCL 32, 8) werden die Begriffe wie folgt definiert: Genießen heißt einer Sache um ihrer selbst willen in Liebe anhangen, gebrauchen dagegen heißt, die zum Leben notwendigen Dinge auf die Erlangung des Gegenstandes der Liebe beziehen (vgl. trin. 11, 4f, 8 [CCL 50, 343f]; doctr. christ. 1, 10, 10; lib. arb. 2, 16, 41/17, 45; mus. 6, 14, 44/6). Für den Menschen, dessen vernunftbegabte Seele in der Hierarchie der Geschöpfe die höchste Stufe einnimmt, ist der gebotene ‚Gegenstand' des ‚frui' Gott. Im Genießen Gottes erfüllt sich das ordo-gemäße Verhalten des Menschen (*Fruitio Dei; mit diesem Begriff gleichwertig sind amor, caritas, dilectio Dei: vgl. etwa en. in Ps. 9, 15; lib. arb. 3, 25, 76; participatio Dei: in Joh. tract. 23, 5; adhaerere Deo: vgl. en. in Ps. 43, 25; 70, 2, 6; 118, 10, 2. 16, 2: mihi autem adhaerere Deo bonum est [Ps. 73 (72), 28]; ferner ep. 118, 3, 15; 155, 3, 12; civ. D. 12, 1; 10, 3. 18; s. o. Sp 99) – In den früheren Werken läßt Augustinus als Objekt des frui nur Gott gelten (vgl. etwa mor. eccl. 1, 20, 37). In De doctrina christiana wird bei der näheren Untersuchung des Gebotes der Selbst- u. Nächstenliebe diese Ansicht modifiziert: nicht alles, was zum Gebrauch bestimmt ist, darf man lieben, sondern nur, was mit uns in einer gewissen Gemeinschaft steht u. auf Gott bezogen werden kann (1, 23, 22. 27, 28; vgl. trin.

9, 7f, 13: cum ergo aut par nobis aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad deum; pari autem fruendum sed in deo; Weiteres Mausbach 1, 224). Die übrigen Dinge, dies gilt bes. für die Stellung des Christen zu den weltlichen Gütern, sind mit dem Ziel des frui deo zu gebrauchen u. seiner Erlangung dienstbar zu machen. In sich gesehen sind zwar auch sie bona, insofern ja die ganze Schöpfung ein Ausfluß der göttlichen Güte u. Vollkommenheit ist u. jedes Geschöpf ‚pro gradu sui ordinis' auf den Schöpfer hinweist (serm. 50, 3, 5; vgl. civ. D. 22, 24f [CCL 48, 846/53]; dies richtet sich in erster Linie gegen das dualistische System des Manichäismus), aber sie sind Güter geringerer Ordnung von nur relativem Wert (ea quae fecit, bona sunt omnia, quamvis non sint tam bona quam est ille ipse qui fecit; mor. eccl. 2, 4, 6; vgl. lib. 2, 18f, 50; serm. 29, 1, 1). Da sie gut u. schlecht gebraucht (lib. arb. 1, 6, 15/15, 33; 2, 18f, 50; serm. 311, 11, 11; ep. 153, 26; civ. D. 5 praef.; 15, 22; retract. 2, 15, 2) u. Guten u. Bösen gleichermaßen zuteil werden können (civ. D. 1, 8/10; 5, 25; 20, 2; ep. 220, 10; serm. 38, 1, 2; 311, 14, 13; 317, 1, 1; en. in Ps. 62, 14; in Iob 20), können sie nicht bona sein in demselben Sinne, in dem Gott dieses Prädikat zugesprochen wird. Bonum wird vielmehr in zweifacher Bedeutung ausgesagt (bonum duplex; serm. 61, 3, 3): es gibt ein Gut, das gut macht, Gott (die äußeren Güter machen ihren Inhaber nicht gut; serm. 50, 3, 5; lib. arb. 1, 15, 33; weitere Belege bei Becker 65. 111), u. ein Gut, aus dem man Gutes machen soll, zB. Gold u. Silber. – Die äußeren Güter werden aber von Gott in der Absicht auch den gottlosen Menschen geschenkt, daß wir sie nicht zum Ziel unseres Strebens machen (civ. D. 15, 22; serm. 50, 3, 5; vgl. Mausbach 1, 273). Sie aber wie die Stoiker für indifferent zu halten u. für sie nur die Bezeichnung ‚commoda' gelten zu lassen, galt schon Cicero als ‚Wortklauberei' (civ. D. 9, 4; Pohlenz, Stoa 1, 454; 2, 222 zu S. 454, 5) u. muß im Namen des Schöpfungsglaubens zurückgewiesen werden (vgl. etwa serm. 50, 5). Sie sind wirkliche Güter, u. daher kann das Streben nach ihnen nicht von vornherein als unsittlich angesehen werden. Entscheidend ist vielmehr, wie dieses Streben sich vollzieht: Sie dürfen nie als Selbstzweck, sondern nur als Mittel zum Erreichen des höchsten Gutes angesehen werden (istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur; doctr. christ. 1, 3, 3; vgl. divers. quaest. 30 [CCL 44A, 38]: honestum – utile). Die Verkehrung dieser Ordnung, die Hinneigung zu den niederen Gütern unter Preisgabe der höheren (lib. arb. 1, 16, 34; doctr. christ. 1, 4, 4; conf. 2, 5, 10) u. das Erstreben dieser nur relativen Werte um ihrer selbst willen (in his finem boni ponere; retract. 2, 27, 3) oder als Mittel zu unserer Selbstverherrlichung (serm. 14, 1, 2; ep. 130, 5, 11. 12, 23; en. in Ps. 122, 8/12; civ. D. 1, 8) ist Sünde (peccatum . . . est non in rebus ipsis sed in usu earum non legitimo; Gen. ad litt. imperf. 1 [CSEL 28, 1, 460, 10f]; civ. D. 11, 21; lib. arb. 1, 15, 33; 2, 19, 53; serm. 50, 4/8; c. Faust. 22, 78). Die äußeren Güter sollen dem Menschen unterworfen sein (lib. arb. 1, 15, 33/16, 35; serm. 311, 9, 9 [PL 38, 1417]; ep. 155, 2, 8), er soll über ihnen ‚schweben' (ep. 15, 2), sie wie ein Fremdling oder Reisender benutzen (doctr. christ. 1, 35, 39 [CCL 32, 29, 8f), statt sich von ihnen fesseln zu lassen (civ. D. 1, 19; in Joh. tract. 40, 10; serm. 14, 4, 6: utatur mundo tamquam non utens [1 Cor. 7, 31]; vgl. mor. eccl. 1, 35, 77). Sie stellen doch nur eine Last auf dem Weg zum Endziel dar (serm. 177, 3). Vom wirklichen Besitzen der irdischen Güter kann nur gesprochen werden, wo man sie in der rechten Weise zu gebrauchen versteht (serm. 50, 2, 4. 6, 8; 177, 3; ep. 153, 6, 26; en. in Ps. 123, 9) u. wo die innere Unabhängigkeit u. Freiheit gewahrt bleibt, die auch ihren Verlust unbedeutend erscheinen läßt (civ. D. 1, 10; vgl. 1, 8: bonus temporalibus nec bonis extollitur nec malis frangitur; en. in Ps. 123, 9f [CCL 40, 1830/3]; ep. 155, 16). – Entsprechendes gilt von der Liebe: Die Liebe zur Welt (amor saeculi), die nicht auf Gott bezogen werden kann, gilt als cupiditas oder libido (divers. quaest. 35, 1 [CCL 44A, 50]; enchir. 31, 118; serm. 125, 7; 344, 1); wenn man dagegen die zeitlichen Güter um anderer höherer willen erstrebt u. schätzt, gilt diese Liebe nicht mehr als cupiditas, sondern als caritas (soliloq. 1, 11, 19; trin. 9, 7f, 13 u. ö.; Mausbach 1, 223). – Der Gefahr, von den zeitlichen Gütern, insbes. vom Reichtum, beherrscht zu werden, begegnet man am besten durch ihre Verwendung in der tätigen Liebe am Nächsten (mor. eccl. 1, 26, 51f; serm. 38, 6, 8; vgl. Mausbach 1, 279f). Auf diese soziale Verpflichtung wird bisweilen in radikaler Form hingewiesen: Für sich selbst darf man nur das Lebensnotwendige beanspruchen. Wer Überflüssiges für sich behält, behält fremdes Eigentum (en. in Ps. 147, 12). – Allerdings darf man auch ge-

wisse zeitliche Güter von Gott erbitten: Heirat, Nachkommenschaft, Gesundheit u. langes Leben für Kinder u. Verwandte. Um Ehren u. Ämter ist es erlaubt zu beten, wenn sie nicht um ihrer selbst willen, sondern aus Sorge für die Untergebenen erstrebt werden (ep. 130, 5, 11/6, 12; vgl. Mausbach 1, 281f). – Der freiwillige Verzicht auf die irdischen Güter in mönchischer Lebensweise stellt einen höheren Grad der Vollkommenheit dar (vgl. etwa civ. D. 18, 54) u. bietet größere Sicherheit gegen die Verlockungen der Welt (Mausbach 1, 357). Ohne die Verzichtsforderung generell zu erheben (wie etwa Manichäer oder Pelagianer), wird sie im Sinne des Evangeliums empfohlen (vgl. op. monach. 25, 32; serm. 356, 8). Ihre Begründung zB. für den Verzicht auf die Ehe lautet: non tanquam malo bonum, sed tanquam bono melius . . . anteponimus (c. Iul. op. imperf. 4, 122 [PL 45, 1418 (c)]; vgl. bon. viduit. 8, 11; weiteres Mausbach 1, 357/64).

VI. Ausgang der Patristik. a. Osten. Die späteren Kirchenväter des Ostens haben theoretische Überlegungen über ethische Fragen kaum noch angestellt. Sie verfolgen primär praktisch-moralische Zwecke. Das schließt nicht aus, daß sie sich der G., wie sie durch Clemens v. Alex. u. Origenes im Osten eingebürgert wurde, in der seelsorglichen Ermahnung in freier Weise bedienen. Die christl. Forderung der Weltflucht u. Weltverneinung, die im 3. u. 4. Jh. so große Bedeutung gewinnt u. durch die Bevorzugung des asketischen Lebens als Mittel zur Heiligung im Mönchtum zur wichtigsten Erscheinung des christl. Altertums wird, wird nicht selten in enger Anlehnung an diese formuliert bzw. mit ihrer Hilfe begründet: Die Wertlosigkeit aller äußeren Güter ergibt sich ohne weiteres aus dem Bewußtsein, daß der Mensch seine wahre Bestimmung erst im Jenseits erreicht. Alle irdischen Güter sind daher im Hinblick auf das Jenseits u. die dort zu erwartenden Güter zu verachten (Joh. Chrys. in Rom. hom. 14, 4 [PG 60, 529]; adh. Theodr. 2, 2 [PG 47, 311]; weitere Belege für Joh. Chrysostomus: I. auf der Maur, Mönchtum u. Glaubensverkündigung [Freiburg i. Ü. 1959] 85/7; vgl. Th. Nikolaou, Der Neid bei Joh. Chrysostomus [1969] 79; W. Capelle, Art. Diatribe: o. Bd. 3, 1004f). Man kann sie ohne Schaden entbehren u. verlieren (Joh. Chrys. in Mt. hom, 24, 3 [PG 57, 324]; vgl. ebd. 79, 5 [PG 58, 723f]); denn der Mensch wird in seinem Innersten nicht von ihnen berührt (Laz. 6, 8 [PG 48, 1039]: Gegenüberstellung von ἀλλότρια u. τὰ ἑαυτοῦ). Sittlich gesehen sind sie ἀδιάφορα (in Phil. hom. 2, 4 [PG 62, 196]: οὐ γὰρ ἂν ἔγωγε ταῦτα εἴποιμι ἀγαθὰ ἀλλ' ἀδιάφορα; vgl. stat. 15, 4 [PG 49, 158]); denn sie machen ihren Inhaber nicht gut (in 1 Tim. hom. 12, 3 [PG 62, 562]) u. nicht sie sind es, die ein glückliches Leben begründen, sondern allein der Besitz der Tugend (in Mt. hom. 24, 3; 43, 5; 80, 4 [PG 57, 324. 464; 58, 729]; Laz. 1, 12 [PG 48, 980]; vgl. Theodrt. provid. 9 [PG 83, 720A/C]). Sie sind also überhaupt keine Güter im eigentlichen Sinne (Joh. Chrys. in 2 Tim. hom. 3f [PG 62, 614. 616]). Ihren Wert erhalten sie vielmehr erst durch unseren richtigen Gebrauch (stat. 15, 3 [PG 49, 158]; in 1 Cor. hom. 34, 7; 10, 3 [PG 61, 295f. 86]; in Act. hom. 7, 1 [PG 60, 64]; in Phil. hom. 10, 3 [PG 62, 260]; Laz. 2, 4 [PG 48, 988]; vgl. Cyrill. Hieros. catech. 8, 6 [1, 235 Reischl/Rupp]; Theodrt. provid. 6 [PG 83, 664A]: προὔθηκε μὲν [ὁ θεός] πενίαν καὶ πλοῦτον εἰς μέσον, οἷόν τινας ὕλας), dessen wichtigste Voraussetzung die innere Freiheit des Menschen den äußeren Dingen gegenüber ist (Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 12, 6 [PG 61, 490]; in Phil. hom. 10, 3; 15, 2 (PG 62, 260. 291]; in Mt. hom. 21, 1 [PG 57, 295]). Sinnlos ist allerdings die Forderung einiger griech. Philosophen, den irdischen Besitz einfach wegzuwerfen (in 1 Cor. hom. 10, 3 [PG 61, 86]; s. o. Sp. 124).

b. Westen. Im Westen hat die ethische Spekulation mit Augustinus ihren Abschluß u. Höhepunkt erreicht. Die späteren Darsteller der christl. Sittenlehre, unter denen vor allem Papst Gregor d. Gr. durch sein monumentales moraltheologisches Werk Expositio in Job seu moralia, das auf die kirchliche Sittenlehre des MA von nachhaltigem Einfluß war, an Bedeutung herausragt, haben sich in den wichtigsten Grundfragen an Augustinus angeschlossen u. dessen Lehre, wenn auch in stark verkürzter u. vereinfachter Form, zur Grundlage ihrer praktischen Ermahnungen gemacht. Nach Gregors Darlegungen ist die Stellung des Menschen zu weltlichen Gütern dadurch bestimmt, daß diese zwar aufgrund des Schöpfungsglaubens als wirkliche Güter gelten dürfen (vgl. moral. 10, 30, 49), daß sie aber andererseits für den Christen, dessen ganzes Dasein auf das Jenseits ausgerichtet ist, nur relativen Wert haben können; mit den Worten Gregors: sie sind für den Christen nur

dann von wirklichem Wert, wenn er sie auf dem Weg in seine himmlische Heimat als Hilfsmittel nutzt, ohne sich dabei von ihren Verlockungen, durch die sich seine Reise ins Jenseits verzögert, verstricken zu lassen (ebd. 8, 92; vgl. Leo M. serm. 90, 3). Ausschlaggebend ist allein, daß sich der Christ die innere Freiheit den weltlichen Dingen gegenüber bewahrt, daß er sie besitzt, ohne von ihnen besessen zu werden (Greg. M. moral. 15, 48, 54); in jeder Lebenslage muß er sich ferner dessen bewußt bleiben, daß sie in Wahrheit Gottes Eigentum sind u. ihm nur das Nutzungsrecht zugestanden ist (abd. 2, 18, 31; 11, 2, 4; vgl. ferner 7, 29, 38). Einen höheren Grad von Vollkommenheit stellt allerdings der völlige Verzicht auf die weltlichen Güter dar (ebd. 8, 26, 45). – Neben Gregor d. Gr. verdient auch Boethius in diesem Zusammenhang besondere Beachtung, insofern er in der während seiner Gefangenschaft abgefaßten Schrift De consolatione philosophiae fast ausschließlich auf der neuplatonischen Philosophie fußt u. ihr die Trostgründe entnimmt, ohne dabei seiner christl. Überzeugung in deutlich erkennbarer Form Ausdruck zu verleihen oder eine Synthese zwischen dieser u. seinen philosophischen Voraussetzungen zu suchen. Ausgehend von der Prämisse, daß die Eudämonie das höchste Gut u. die natürliche Bestimmung des Menschen sei (cons. 2, 4f. 3, 2f. 4, 3), erklärt Boethius, daß diese nicht auf den vergänglichen u. unbeständigen äußeren Gütern beruhen könne (2, 4; vgl. 3, 3/8 u. ö.), da das höchste Gut unverlierbar sein müsse (2, 4. 4, 3), vielmehr im Inneren des Menschen beschlossen liege, in dem, was das unvergängliche Wesen des Menschen ausmache (2, 4f). Sie werde erreicht durch die Teilhabe an Gott, der selbst höchstes Gut u. somit zugleich höchste Glückseligkeit sei, u. bestehe in der Vergöttlichung des Menschen (3, 10). Allein die Tugend darf daher nach Boethius als ein wirkliches Gut angesehen werden, da sie im Gegensatz zu allen sog. irdischen Gütern wirkliches Eigentum u. unverlierbarer Besitz der Seele ist, u. nur sie imstande ist, den Menschen zur wahren Eudämonie zu führen (2, 4f. 3, 3/8. 4, 1f). Die Glückseligkeit u. das Gute sind ihrem Wesen nach identisch (3, 10); daher sind die Guten eben dadurch, daß sie gut sind, auch glückselig (4, 3). Die äußeren Güter verdienten auch deshalb nicht als wirkliche Güter zu gelten, da ein Gut nur das sei, was auch gut mache, diese aber auch sittlich-schlechten Menschen zukämen (2, 5f). Äußeres Glück ziehe sogar vom Weg zum wahren Gut ab, während Unglück zu den echten Gütern zurückführe (2, 8; vgl. F. Wagner 2, 271/4). – Ohne in offenem Widerspruch zur christl. Lehre zu stehen, ist diese Denkweise ganz geprägt vom Geist der antiken Philosophie. Dieselbe Haltung, die Boethius wie der Stoiker u. Platoniker den sog. irdischen Gütern gegenüber einnimmt, um sich die innere Seelenruhe zu bewahren u. das Glück in sich selbst, in der Vervollkommnung seines Wesens, zu finden, erstrebt der Christ, um sich Gott ungeteilt hinzugeben.

A. Becker, De l'instinct du bonheur à l'extase de la beatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de s. Augustin (Paris 1967). – L. Bergson, Die Relativität der Werte im Frühwerk des Euripides (Stockholm 1971). – H. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet (1894). – H. Braun, Spätjüdisch-häretischer u. frühchristlicher Radikalismus 1/2 (1957). – H. v. Campenhausen, Die Askese im Urchristentum (1949). – P. J. Couvée, Vita beata en vita aeterna, Diss. Utrecht (Baarn 1947). – E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand = MünstBeitrTheol 29 (1965). – A. Dihle, Art. Demut: o. Bd. 3, 735/78; Art. Ethik: o. Bd. 6, 646/796. – F. Dirlmeier, Aristoteles. Nikomachische Ethik[5] (1969); Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts = Philol Suppl. 30, 1 (1937). – O. Dittrich, Die Systeme der Moral. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart 1/2 (1923). – A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa (1897). – A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon[3] (Paris 1967). – H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie des frühen Griechentums[2] (1962). – J. Gass, Geschichte der christl. Ethik 1 (1886). – J. Geffcken, Kynika u. Verwandtes (1909). – A. Goedeckemeyer, Die Geschichte des griech. Skeptizismus (1905). – E. Grumach, Physis u. Agathon in der alten Stoa = Problemata 6 (1932). – F. Hauck/W. Kasch, Art. πλοῦτος κτλ.: ThWbNT 6 (1959) 316/30. – I. Heinemann, Philons griechische u. jüdische Bildung (1962). – M. Heinze, Der Eudämonismus in der griech. Philosophie: AbhLeipzig 8 (1883) 643/757. – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften 2 (1882). – R. Holte, Béatitude et sagesse. S. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne (Paris 1962). – W. Jaeger, Paideia[2] 1 (1936). – E. Kornexl, Begriff u. Einschätzung der Gesundheit des Körpers in der griech. Literatur von ihren Anfängen bis zum Hellenismus = Comment. Aenipontanae 21 (Innsbruck 1970). –

H. J. Krämer, Platonismus u. hellenistische Philosophie (1971). – B. Lohse, Askese u. Mönchtum in der Antike u. in der alten Kirche (1969). – W. Luther, Weltansicht u. Geistesleben (1954). – H. Maier, Sokrates. Sein Werk u. seine geschichtliche Stellung (1913). – R. Markgraf, Clemens v. Alex. als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern: ZKG 22 (1901) 487/515. – J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus[2] 1/2 (1929). – H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa = Paradosis 7 (Freiburg i. Ü. 1952). – A. v. Müller, Gloria bona fama bonorum = HistStud 428 (1977). – M. Pohlenz, Grundfragen der stoischen Philosophie = AbhGöttingen 3, 26 (1940); Die Stoa[3] 1/2 (1959/64). – H. Preisker, Das Ethos des Urchristentums[2] (1949). – J. Rief, Der Ordobegriff des jungen Augustinus = Abh. z. Moraltheol. 2 (1962). – Th. Rüther, Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christl. Jh. u. bei Clemens Alex. (1949). – M. Schäfer, Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero (1934). – O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchlichen Literatur (1908). – A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt (1892). – L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen 1/2 (1881/82). – R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des NT = Hdb. d. Moraltheol. 6 (1954). – E. Schwartz, Ethik der Griechen (1951). – B. Snell, Die Entdeckung des Geistes[3] (1955). – M. Spanneut, Le stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie = PatristSorbon 1 (Paris 1957); Tertullien et les premiers moralistes africains (Gembloux 1969). – J. Stelzenberger, Art. Adiaphora: o. Bd. 1, 83/7; Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933). – W. Theiler, Porphyrios u. Augustin = SchrKönigsbGelGes 10, 1 (1933); Die Vorbereitung des Neuplatonismus[2] (1964). – J. Vanier, Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne (Paris 1965). – R. Vischer, Das einfache Leben = StudhAltWiss 11 (1965). – W. Völker, Fortschritt u. Vollendung bei Philo v. Alex. = TU 49, 1 (1938); Der wahre Gnostiker nach Clemens Alex. = TU 57 (1952); Gregor v. Nyssa als Mystiker (1955); Das Vollkommenheitsideal des Origenes = BeitrHistTheol 7 (1931). – P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter nach den Quellen der rabbin., apokalyptischen u. apokryphen Literatur (1934). – F. Wagner, Geschichte des Sittlichkeitsbegriffs 1/2 = MünstBeitrTheol 14. 19 (1928/31). – W. Wagner, Der Christ u. die Welt nach Clemens v. Alex. (1903). – F. Wehrli, Λάθε βιώσας. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen (1931). – P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung (1892). – U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Sappho u. Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker (1913). – P. Wilpert, Art. Autarkie: o. Bd. 1, 1039/50. – E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung[6] 1/3 (1920/23).

Manfred Wacht.

Gula s. Gefräßigkeit: o. Bd. 9, 345/90.

Gut u. Böse s. Dualismus: o. Bd. 4, 334/50; Ethik: o. Bd. 6, 646/796; Gewissen: o. Bd. 10, 1025/107.

Guter Hirt s. Hirt.

Gyges.

A. Nichtchristlich. G. ist eine Persönlichkeit der Geschichte, die aber die Phantasie so sehr beschäftigt hat, daß sie sich schon bald in eine Gestalt der Sage verwandelte. Der Lyder G. aus dem Geschlecht der Mermnaden (1. H. d. 7. Jh. vC.) tötete den letzten Herrscher der Herakliden-Dynastie Sadyattes oder Adyattes (bei Herodt. 1, 8/12: Kandaules) u. heiratete dessen Gemahlin. Durch diese Heirat sollte die Kontinuität in der Herrschaft gewahrt werden (zu der antiken Anschauung vgl. U. Hetzner, Andromeda u. Tarpeia [1963] 9f. 16f. 49/53). Um 652 vC. fiel G. im Kampf gegen die Kimmerier. Der lydische Herrscher galt den Griechen als unermeßlich reich (Archil. frg. 19, 1 West; vgl. frg. 227 W.; Anacreont. 8, 1f; Lucian. par. 58; Smith, Tale 261 f_3). Sein Ansehen als reicher Herrscher werden die nach Delphi gesandten Weihgeschenke noch vergrößert haben (Herodt. 1, 14, 1/3; H. Pomtow, Art. Delphoi: PW Suppl. 4 [1924] 1329f). – Quellen für sein Leben u. Wirken sind die Reichsannalen Assurbanipals (um 644 vC.): Rassamzylinder col. II, 95/120 (hrsg. von M. Streck, Assurbanipal u. die letzten assyr. Könige bis zum Untergange Niniveh's 2 [1916] 21; vgl. ebd. 3 [1916] 699 s. v. Guggu; W. Röllig, Art. G.: ReallexAssyr 3 [1957/71] 720f; v. Fritz 1, 377f); Archil. frg. 19 W.; Herodt. 1, 8/12 (dazu W.-H. Friedrich, Der Tod des Tyrannen: AntAbendl

18 [1973] 97/129 bzw. ders., Dauer im Wechsel [1977] 371/5); Plat. resp. 2, 359d/60b; Xanthos in starker Brechung bei Nicol. Damasc.: FGrHist 90 F 44/7. 62f. Nebenquellen sind Mimnermos bei Paus. 9, 29, 4 (= frg. 22 Gentili/Prato; vgl. frg. 21); Hipponax frg. 42, 3 West; Plut. quaest. Graec. 45, 302 A; Philostr. vit. Apoll. 3, 8; Ptol. Chenn.: Phot. bibl. cod. 150b, 18f (dazu K.-H. Tomberg, Die Kaine Historia des Ptolemaios Chennos, Diss. Bonn [1967] 110 u. Anm. 99). Die meisten antiken Zeugnisse hängen von Herodot ab (ob dies auch für eine Kandaules- oder G.tragödie gilt, ist ungewiß: Achill. Tat. 1, 8, 5; POxy. 2382; vgl. Herter $554\,f_{101}$; B. Snell, G. u. Kroisos als Tragödien-Figuren: ZsPapyrEpigr 12 [1973] 197/205) oder von Platon (Herter 556_{108}). Über das Verhältnis der Quellen zueinander, vor allem über das Verhältnis von Herodot zu Xanthos, herrscht keine Einigkeit (ebd. 554/62; v. Fritz, Reg. s. v. G.; H. P. Stahl, Herodots G.-Tragödie: Hermes 96 [1968] 385/400). – Neben der herodoteischen Fassung der G.geschichte hat auf die Folgezeit die Darstellung Platons am nachhaltigsten eingewirkt (vgl. Philostr. her. 8, 3 [8f De Lannoy]). Die märchenhaft anmutende Erzählung Platons ähnelt einem Visionsbericht (W. Speyer, Die Vision der wunderbaren Höhle: Jenseitsvorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC Erg.-Bd. 9 [1982] 188/97). Bei Platon begegnet der für den weiteren Verlauf des Geschehens so wesentliche Zauberring aus *Gold, der G. unsichtbar machen konnte u. mit dessen Hilfe G. den König tötet u. dessen Frau gewinnt (zu diesem u. den übrigen Motiven bei Platon vgl. Fauth 10/42; Vit. Coemgeni 39 [1, 253 Plummer] macht ein Gürtel unsichtbar: jeweils besitzt ein magischer Kreis diese Wunderkraft). Die Kyraniden teilen ein Rezept für einen unsichtbar machenden Zauberring mit (1, 15, 33/7 [79 Kaimakis]). Wie Philostr. vit. Apoll. 3, 8 mitteilt, trug G. in seinem Ring einen Schlangen(Drachen)-Stein (vgl. Hopfner, OZ 1 § 588; A. Hermann, Art. Edelsteine: o. Bd. 4, 533). Bei Platon benutzt Glaukon die G.erzählung, um zu beweisen, daß der Gerechte nur aus Zwang, nicht aber aus Freiheit gerecht handle (resp. 2, 359b/60d). Die Gegenposition vertritt Sokrates (vgl. ebd. 10, 612b; A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 252). Aus Platon oder einer von ihm abhängigen griech. Quelle hat Cicero die G.sage dem lat. Westen vermittelt (off. 3, 38; vgl. Non. s. v. discedere [1, 140 Lindsay]). Auch Cicero erzählt die Sage nicht um ihrer selbst willen, sondern benutzt sie für die sokratisch-platonische These, daß der Weise niemals Unrecht begehen würde, selbst wenn er den Ring des G. besäße u. so vor allen unerkannt bliebe. Dabei bekämpft Cicero oder seine griech. Vorlage epikureische Philosophen, die die G.erzählung als unsinnig, weil unmöglich, zurückgewiesen hatten (off. 3, 39). – Der G.stoff fand Eingang in die Rhetorenschule der Kaiserzeit, wobei auch Kritik an Herodots Darstellung der Geschehnisse geübt wurde (Dion. Hal. comp. 16/20; PsDion. Hal. art. rhet. 11, 4; Theon Rhet. progymn.: 2, 66 Spengel; Nicol. Rhet. progymn. 5, 3 [1, 287f Walz]; Liban. narr. 16 [8, 43f Förster]; Schol. Ael. Arist. 45, 56 [3, 411 Dindorf]; vgl. Smith, Tradition 8/15; Cazzaniga 387; Q. Cataudella: Studi in on. di A. Calderini e R. Paribeni 2 [Milano/Varese 1956] 110f). – Durch Plat. resp. 10, 612b wurde der Ring des G., der auch zusammen mit der Tarnkappe des Hades (Il. 5, 845) erwähnt wird, sprichwörtlich (Lucian. bis acc. 21; nav. 42; PsAeschin. ep. 2 [EpGr 619 Hercher]; Liban. or. 56, 10; 64, 35; ep. 432F.; vgl. Smith, Tradition 3f). – G. konnte, äußerlich betrachtet, als Symbolgestalt des glücklichsten Menschen erscheinen; das Orakel v. Delphi dachte aber darüber anders (Val. Max. 7, 1, 2). – Die Wirkung des G.stoffes gründet neben der dramatischen Kraft der Darstellung bei Herodot u. Platon in verschiedenen Motiven. Das sog. Kandaules-Motiv, das psychologisch bedingt ist (H. Herter, Eine altgeübte Mordmethode: RhMus 113 [1970] 96), begegnet in dem aus oriental. Überlieferung schöpfenden Buch Esther des AT: Der König Ahaschwerosch (Xerxes) wollte ‚die Schönheit‘ seiner Gemahlin Waschti vor den Völkern u. Fürsten bloßstellen (Esth. 1, 10f). Ähnlich soll sich Caligula verhalten haben (Suet. vit. Cal. 25, 3; vgl. Smith, Tradition $26\,f_{14}$). Wirkungsvoll waren ferner das Motiv der Frauenehre, das Motiv einer Frau zwischen zwei Männern (E. Castle, Einige Bemerkungen zur Heldensage: AnzWien 88 [1951] 195/8), das Motiv der Freundschaft zwischen gesellschaftlich ungleich gestellten Männern sowie der märchenhafte Zug des Wunderringes. – Motivgeschichtlich ist mit der G.sage der Bericht von der Ermordung des Langobardenkönigs Albuin durch die Gemahlin Rosemunda u. ihren Geliebten Peredeus ebenso verwandt wie die Sage von Siegfried, Gunther u. Brunhild (Paul. Diac. hist. Lang. 2, 28 [MG Scr. rer. Lang. 87f]; Aly, Volksmärchen 34). Castle aO. schließt aus diesen u. verwandten Überlieferungen wie Polyb. 21, 38 auf ein neuaufkommendes sittliches Ideal, das der Monoandrie.

B. Christlich. Einzelne gebildete christl. Schriftsteller kennen die G.überlieferung aus der Rhetorenschule u. aus ihrer Lektüre Herodots, Platons oder Ciceros. Als Gestalt der Geschichte begegnet G. bei Chronographen (Eus./Hieron. chron. zJ. 700 vC. [GCS Eus. 7, 92b]; Graeca Barbari: C. Frick, Chronica minora 1 [1892] 313, 9; vgl. Tatian. or. 31 = Eus. praep. ev. 10, 11, 4 [GCS Eus. 8, 596]). – Den aus der herodoteischen Fassung der G.geschichte geflügelten Satz: ‚Mit dem Kleid legt die Frau auch ihre Scham ab‘, erwähnt mit Anerkennung Theodrt. affect. 9, 41 (SC 57, 348; vgl. Clem. Alex. paed. 2, 100, 2; Smith, Tradition 20/3). Im 11. Jh. hat Konstantinos Manasses die Fassung Herodots in sentimentaler Weise dichterisch bearbeitet, allerdings noch ganz knapp (chron. v. 814/37 [PG 127, 250f]). Außerdem teilt er aus uns unbekannter Quelle mit, G. habe Frauen beschneiden lassen, um sie als dauernd jugendlich für den Beischlaf zu gebrauchen (ebd. v. 838f; *Beschneidung). Von einer Geliebten des G. sprach bereits Klearchos (bei Athen. dipnos. 13, 573A = frg. 29 Wehrli); der Toten habe G. ein in Lydien weithin sichtbares, gewaltiges Grabmal aufschütten lassen, ‚das Grabmal der Hetäre‘ (vgl. Strab. 13, 4, 7; Aly, Volksmärchen 230_2). Joh. Tzetzes (gest. nach 1180) berichtet die G.sage nach Herodot (chil. 1, 145/53; s. u. Sp. 154); ausführlicher ist der Patriarch Gregorios II Kyprios (1283/89) (fab. 20 [S. Eustratiades, Gregorios Kyprios Patr., Epistulae et mythi (Alexandrien 1910) 230]). – Nachdrücklicher als die herodoteische G.sage hat die platonische bei den Vätern weitergewirkt, sei es aus unmittelbarer Kenntnis des platonischen Staates oder vermittelt (Eus. c. Hierocl. 18 [PG 22, 824C] geht auf Philostr. vit. Apoll. 3, 8 zurück). Gregor v. Naz. benutzt das Motiv des G.ringes in seiner Polemik gegen Kaiser Julian u. dessen Verteidiger: Julian bleibe in seiner Schlechtigkeit nicht verborgen, selbst wenn er die Tarnkappe des Hades u. den Ring des G. besitze (or. 4, 94 [PG 35, 628B]; dazu PsNonn. Mon. [6. Jh. nC.] zSt.: ebd. 1013CD, der auf Platon hinweist [s. o. Sp. 151]; vgl. H.-G. Beck, Kirche u. theol. Lit. im byz. Reich [1959] 422; in byz. Zeit waren die Reden Gregors Schullektüre u. bedurften deshalb der Erklärung). – Ein anderes Mal meint Gregor, der Stand u. Name eines Christen seien eher ein Grund des Stolzes als der Besitz des G.ringes oder das Gold des Midas. Diese beiden Überlieferungen bezeichnet er als phrygische Mythen (or. 43, 21 [PG 36, 524B]). In einem seiner Gedichte scheint er das Märchenmotiv vom Ring des G. mit dem von Midas, der alles in Gold verwandelt haben soll, zu kontaminieren (carm. 1, 2, 10, 31/3 [PG 37, 683A]; richtig unterschieden hingegen ebd. 2, 1, 88, 7/17 [1435]; dazu B. Wyss, Art. Gregor v. Naz.: o. Bd. 12, 856; zu Midas neben G. vgl. Herodt. 1, 14, 2f u. Plin. n. h. 33, 8, der vom unsichtbar machenden Ring des Midas spricht; dazu Smith, Tale 273). Wie die bei Platon erhaltene Erzählung vom Ring des G. auf Gregor v. Naz. gewirkt hat, so die von Platon abhängige Darstellung Ciceros auf Ambrosius (off. 3, 29/36 [PL 16, 162/5]). Ambrosius berichtet die antike Sage u. versucht sie durch Beispiele aus dem AT u. NT zu überbieten, wobei er die geschichtliche Überlieferung gegen die sagenhafte ausspielt: Die G.erzählung ist ihm eine ficta fabula (fabulosa, figmentum), während die Überlieferungen über König David (1 Sam. 26: David schont Saul) u. über Johannes den Täufer (Mc. 6, 17f) geschichtlich seien u. besser den Satz bewiesen, daß der Gerechte nichts gegen seine Pflicht tue, selbst wenn er verborgen bleiben könne (vgl. O. Hiltbrunner, Die Schrift ‚De officiis ministrorum‘ des hl. Ambrosius u. ihr ciceronisches Vorbild: Gymn 71 [1964] 184). Der unsichtbar machende Ring des G. wird bis ins MA genannt (Suda s. v. Γύγου δακτύλιος [1, 545 Adler]; Greg. Cypr. 2, 5; Diogen. 2, 20 [Paroem. Gr. 1, 358; 2, 20f mit Par.]; Ambr. off. 3, 35 [PL 16, 164C]; Myth. Vat. III 8, 9). – Der Byzantiner Joh. Tzetzes teilt die G.erzählung Platons mit (chil. 1, 137/44. 159/66); den wunderbaren Ring versucht er auch rationalistisch zu deuten: Die Königin, die sich in ihrer Ehre als verheiratete Frau beleidigt fühlt, gibt ihren Ring G. u. nennt ihn Mitstreiter, damit er ihren Gemahl beseitige (ebd. 7, 195/202; ferner vgl. ep. 16 [30 Leone]; theog. 12; A. Lolos, Der unbekannte Teil der Ilias-Exegesis des Joh. Tzetzes [1981] 76; Smith, Tradition 14). – Zwei byz. Miniaturen zeigen die Geschichte des Königsmordes ohne die Königin

(K. Weitzmann, Greek mythology in byz. art [Princeton 1951] 21f. 75f Abb. 17f).

W. Aly, Art. G.: Hdwb. des dt. Märchens 2 (1934/40) 676/80; Volksmärchen, Sage u. Novelle bei Herodot u. seinen Zeitgenossen² (1969) Reg. s.v. G. – I. Cazzaniga, Il frammento tragico di Gige e la tradizione retorica: ParPass 8 (1953) 381/98. – W. Fauth, Zum Motivbestand der platonischen G.legende: RhMus 113 (1970) 1/42. – K. v. Fritz, Die griech. Geschichtsschreibung 1. Von den Anfängen bis Thukydides (1967) Reg. s.v. G. – J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis = RGVV 9, 3 (1911) 97f. – H. Herter, Lydische Adelskämpfe: Freundesgabe V. Burr = Bonner Beiträge zur Bibliotheks- u. Bücherkunde 14 (1966) 31/60 bzw. ders., Kl. Schriften (1975) 536/63, bes. 552/62 (mit der älteren Lit.). – C. F. Lehmann-Haupt/G. Weicker, Art. G. nr. 2: PW 7, 2 (1912) 1956/66. – K. Reinhardt, G. u. sein Ring: EuropRev 15 (1939) 384/91 bzw. ders., Vermächtnis der Antike² (1966) 175/83. – K. F. Smith, The tale of G. and the king of Lydia: AmJournPhilol 23 (1902) 261/82. 361/87; The literary tradition of G. and Candaules: ebd. 41 (1920) 1/37.

Wolfgang Speyer.

Gymnasium.

Das G. ist ursprünglich eine Einrichtung, in der die Griechen Gymnastik, Übungen zur körperlichen Ertüchtigung, betrieben, um sich auf die athletischen Wettkämpfe im Stadion vorzubereiten. Gegen Ende des 5. Jh. vC. traten neue Inhalte hinzu, die aus dem G. in hellenistischer Zeit eine Universität, ein politisches u. religiöses Zentrum machten u. eine bedeutende architektonische Entwicklung hervorriefen.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Ursprung u. Entwicklung. 1. Anfänge. Weder der Alte Orient noch das minoische Kreta besitzen anscheinend Bauten, die dem G. als Archetypus hätten dienen können (Delorme, Gymnasion 10/5). Es entsteht weder aus einer besonderen Tradition der dorischen Völker, noch der vielen panhellenischen Wettbewerbe wegen, sondern aufgrund politischer u. sozialer Vorgänge, die zur Ausbildung der Polis führen. Als statt der Kampfwagen die Phalanx Hauptelement der Kriegsführung wird, macht die damit gegebene Vergrößerung des Heeres eine rationellere militärische Ausbildung der Bürger notwendig. Daraus entstehen die klass. Gymnastik (als selbständige Disziplin erst im späten 6. Jh. vC. bezeugt: Theogn. 1335f) u. die hierfür bestimmten Anlagen. Dies wird bewiesen durch die lange beibehaltene militärische Aufgabenstellung des G. u. die dortige Pflege soldatischer Übungen bis zum Ende der hellenist. Zeit (Delorme, Gymnasion 19/30). Über die ersten Anlagen aus archaischer Zeit, die frühestens um 550 vC. entstandenen (ebd. 37. 42f) Athener G., sind wir nur ungenügend unterrichtet. Zum Kynosarges-G. s. E. Meyer: KlPauly 3, 401. Akademie u. Lykeion waren weite, baumbestandene, von Bächen durchzogene Parkanlagen vor der Stadt. Nur religiöse Baudenkmäler sind bezeugt: im Grünen verstreute Altäre, Statuen u. Temenoi. Die Sportanlagen waren offene Flächen zum Laufen, Ringen, Boxen. Zur Körperreinigung gab es Brunnen. Einige leichtere Konstruktionen, die ‚Apodyteria', bargen die Ruheplätze der Athleten, ihre Kleidung u. Sportgeräte.

2. Weitere Entwicklung. Über die G. der klass. Zeit sind wir kaum besser unterrichtet. Die freigelegten Monumente sind entweder stark zerstört, schlecht zu deuten oder, wie das G. von Delphi, erst am Ende dieser Epoche entstanden. Häufiger u. aufschlußreicher sind schriftliche Quellen. Danach tritt im Verlauf dieser Epoche eine wesentliche Entwicklung ein. Die Gymnastik, eng mit religiösen Praktiken verbunden, ist immer noch die vorrangige Betätigung im G. Aber der Rahmen wird nun weiter gespannt. Weil die G. Treff- u. Mittelpunkt des sozialen Lebens sind, können sich in ihnen (zunächst ganz inoffiziell) neue Formen des Unterrichts etablieren. Sophistik u. sokratischer Unterricht führen eine bisher unbekannte intellektuelle Ausrichtung ein (Marrou 75/94). Nachdem das G. sich zu einer Art Universität entwickelt hat, reicht das Apodyterion, mit dem sich noch Sokrates' unmittelbare Nachfolger

begnügt hatten, nicht mehr aus. Die ständig wachsende Zahl von Lehrern u. Schülern braucht größere u. zweckmäßigere Räume. Darüber hinaus vertrugen sich verfeinerte Lebenssitten u. Verbreitung eines gewissen Komforts nicht mehr mit den früheren schlichten Einrichtungen. Darum erhält das G. zusätzliche Bauten. Wie diese gegen Ende des 5. Jh. vC. aussehen, zeigt eine Szene aus dem Leben des Sokrates, die Platon in das Lykeion von Athen verlegt (Euthyd. 272e/3a): Der Meister, allein im Apodyterion sitzend, beobachtet das Kommen u. Gehen zweier Sophisten im ‚Katastegos dromos'. Der Text legt nahe, daß letzterer eine lange Portikus ist, der eine Säulenexedra auf der anderen Seite des Hofes gegenübersteht. Dieser Typus setzt sich in hellenistischer Zeit durch. Dennoch bleiben die offenen Flächen weiterhin der wichtigste Teil des G., zumindest in Athen. In der letzten Phase der Entwicklung, in Delphi, verschwindet dieser Charakterzug. Das um 330 vC. zu datierende Bauwerk (J. Jannoray, Le gymnase = Fouilles de Delphes 2 [Paris 1953]) ist auf zwei etagenförmigen Terrassen errichtet, die von mächtigen Stützmauern gehalten werden. Auf der oberen Ebene erstreckt sich eine über 200 m lange Säulenhalle, davor unter freiem Himmel eine Kampfbahn mit der Länge genau eines delphischen Stadion. Auf der unteren Terrasse befinden sich im Norden ein Kalt-Bad mit Marmorwannen u. ein rundes Schwimmbecken, im Süden, auf der Nord- u. Westseite eines rechteckigen Hofes in Form eines jonischen Peristyls, ein zweiflügeliges Bauwerk mit je drei Räumen. – Kulturgeschichtliche Veränderungen zu Beginn der hellenist. Zeit bringen eine Weiterentwicklung des G. mit sich. Im sportlichen Bereich mindert die schon im 4. Jh. vC. festzustellende generelle Verbreitung des Berufssports (Gardiner 103/6) zwar nicht die allgemeine Beliebtheit von Leibesübungen, stellt aber neue Anforderungen an die Einrichtungen des G.: Spezialisierung u. professionelles Training konnten nur fruchtbar werden, wenn sorgfältig gewisse Normen, zB. festgelegte Länge der Laufbahnen, spezieller Sand auf den Kampfplätzen (Plin. n. h. 35, 167), eingehalten wurden. Für jede Übung mußte eine eigene Anlage zur Verfügung stehen. Damit ist ein neuer Ansatzpunkt für die weitere bauliche Ausgestaltung gegeben. Die institutionelle Schwächung der Polis nach dem Aufkommen der hellenist. Monarchien erstickt keineswegs den Gemeinschaftsgeist des griech. Volkes. Fast ausnahmslos der Macht beraubt, außenpolitische Angelegenheiten souverän zu entscheiden, richtet es seine Aufmerksamkeit nunmehr auf private *Genossenschaften oder rein kommunale Fragen. Eine der wichtigsten wird die Verwaltung des G. Reiche Magistrate stellen großzügig Mittel zur Verfügung. Zahlreiche Genossenschaften verlegen ihren Sitz in das G. u. stellen sich Aufgaben, die es mehr oder weniger direkt betreffen (Delorme, Gymnasion 352/6). Somit kommt es zu einer wesentlichen architektonischen Ausgestaltung des G., die dies gelegentlich zum ersten Gebäude einer Stadt macht. Diese Entwicklung wird im 3. Jh. vC. deutlich u. gelangt im 2. Jh. vC. voll zur Blüte. Noch aE. dieses Jh. beginnt der Niedergang u. beschleunigt sich im 1. Jh. vC. im Zuge der röm. Eroberung. Zum G. im röm. Reich s. u. Sp. 171f.

b. Die Denkmäler. 1. Gesamtanlage. Das G. des 3. u. 2. Jh. vC. unterscheidet sich in seinen Grundzügen nicht von dem, was schon für das Ende des 4. Jh. vC. in Delphi festzustellen war. Es besteht weiterhin aus zwei Hauptteilen (Delorme, Gymnasion 374/94). Der erste, die Palästra, stellt sich als Verbindung von zwei bis vier um einen quadratischen oder rechteckigen Peristylhof gelegenen Baukörpern mit mehr oder weniger zahlreichen Räumen dar, wobei der Typ der Exedra gegenüber dem einfachen Oikos die Oberhand gewinnt. Der größte Unterschied zum Prototyp in Delphi besteht im Fehlen eines für sich gelegenen Bades im Freien. Die Badeeinrichtungen sind nun in einem der Flügel untergebracht. Den Zutritt zum Ganzen gewährt ein oft monumentales Propylaion. Das zweite Element besteht aus einer bzw. mehreren, ein- oder zweischiffigen Portiken, die grundsätzlich die Länge eines Stadion haben, sowie aus im Freien liegenden Kampfbahnen für den Wettlauf, Flächen für die Übungen, die viel Raum beanspruchen, wie das Speerwerfen, u. aus Gärten oder sogar Parkanlagen mit Bäumen. Den Architekten stand nicht immer genügend Platz zur Verfügung. Sie begnügten sich dann mit einer Portikus oder einer Laufbahn oder verzichteten ganz darauf. Im Gegensatz zur Palästra, deren Gestalt festliegt, sind hier die einzelnen Bauelemente weniger eng verbunden. Eine bestimmte Anordnung ist nie zur Tradition geworden. Hinzuzufügen ist, daß die streng zentripetale Bauweise der Palästra sich stark von der lockeren u. offenen des zwei-

ten Bestandteils unterscheidet. Diese Charakteristika erklären, warum dieses Element nie einen eigenen Namen erhielt. Der hier skizzierte Idealplan ist nur selten bei den uns bekannten Monumenten verwirklicht worden. Auch die Vorschriften Vitruvs (5, 11) entsprechen dem nicht genau. Da er ausgesprochene Besonderheiten zur allgemeinen Regel erhebt, wird er sich in Wirklichkeit damit begnügt haben, eines der von ihm besuchten G. zu beschreiben (Delorme, Gymnasion 489/97). Dem Idealplan am nächsten steht zweifellos das G. von Olympia (Graef 110/28; H. Schleif / R. Eilmann, 4. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia [1940/41] 8/23). Viele Gründe können Varianten in der technischen Realisierung des Grundtyps hervorrufen: der Rang der Stadt u. ihre finanziellen Mittel, der Bekanntheitsgrad der Lehrer, die Beschaffenheit des Geländes usw. Dies wird deutlich etwa an den G. von Delos u. Pergamon (Audiat; Schazmann).

2. *Einzelanlagen.* Die wichtigste der zahlreichen Einzelanlagen im G. ist die Palästra. Der Begriff bezeichnet nicht, wie gelegentlich angenommen, eine private Einrichtung im Gegensatz zum öffentlichen G.; denn die Palästra war oftmals Eigentum des Staates, der sie durch Beamte verwalten ließ; ebensowenig war sie die Schule der ‚paides', während das G. den Erwachsenen gedient habe; denn alle Altersgruppen konnten beide Einrichtungen besuchen. Die Palästra war vielmehr ein Bauwerk, in dem nur Leibesübungen praktiziert werden konnten, die wenig Platz beanspruchten: Boxen, Ringkampf, Pankration. Den zu diesen Sportarten bestimmten Räumen waren Studier- u. Vortragssäle sowie die notwendigen Hygiene-Einrichtungen angegliedert. Somit kann es wohl unabhängige Palästren gegeben haben, ein G. ohne Palästra ist hingegen nicht denkbar (Delorme, Gymnasion 253/71). Jede Sportart verfügte im G. über spezielle Einrichtungen. Die Ringkämpfer übten im ‚Konisterion' (ebd. 276/80), dessen Name sich von dem speziellen Sand des Bodens ableitet. Den Pankratiasten diente das ‚Korykeion' (ebd. 280/2), in dem sie am ‚Korykos', einem mit Sand oder Getreide gefüllten Sack, trainierten. Den Boxern stand das ‚Sphairisterion' zur Verfügung, in dem sie ‚Sphairomachia' betrieben, eine Kampfart, bei der der ‚Caestus' der Wettbewerbe durch gefahrlose Handschuhe ersetzt wurde (die Deutung des ‚Sphairisterion' als Ballspielhalle ist abzulehnen [ebd. 281/6]). Die Einrichtung dieser Säle, zweifellos recht einfach u. aus vergänglichem Material, hat keine Spuren hinterlassen, was die Identifizierung bei Ausgrabungen erschwert. Die Anlagen für den Wettlauf dagegen sind leichter zu erkennen. Die Enden der Laufbahn sind durch Steinschwellen mit Rillen oder Startlöchern gekennzeichnet. Die Bahnen im Freien hießen ‚Paradromides'. Wenn sie unter einfachen oder doppelten Portiken angelegt waren, nannte sich das Gesamte ‚Xystos'. Außerdem gab es Einrichtungen zur Körperpflege. Beim Eintritt in das G. entkleideten sich die Athleten u. ließen ihre Kleidung unter Aufsicht im ‚Apodyterion'. Im ‚Aleipterion' rieben sie sich mit Öl ein. Nach den Übungen reinigten sie sich im ‚Lutron'. Einige G. besaßen ‚Pyriateria', Dampfbäder. Erstere Räume, Oikoi oder Exedren, sind schwer zu bestimmen. Aber in fast jedem ausgegrabenen G. haben sich die Marmorbecken u. Wasserzuleitungen zum Lutron erhalten. Das ‚Pyriaterion' wird in den sorgfältig gepflasterten Rotunden zu sehen sein, in denen sich manchmal auch Spuren eines Kamins erhalten haben (Delorme, Gymnasion 312/5). Um seiner intellektuellen Funktion, seiner politischen u. religiösen Aufgabe gerecht zu werden, war das G. mit Exedren versehen, die teilweise den bezeichnenden Namen ‚Akroaterion' trugen. Einige haben Stein- oder Holzbänke, auf denen eine größere Anzahl von Zuhörern, manchmal mehrere Hundert, Platz fanden. Die Quellen erwähnen Warteräume für die Sklaven, die ‚Paidagogeia', u. auch Bibliotheken (ein Inschriftenfragment aus der von Rhodos: A. Maiuri, Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos [Firenze 1925] nr. 11). Einige Räume erweisen sich durch ihre Einrichtung als Naos, als das Heiligtum der Anlage. Aber nur das G. von Pergamon besitzt wirkliche Tempel. Schließlich hat man im G. von Epidauros Bankettsäle gefunden, erkennbar an den Spuren, die die Stützen von Tischen u. Sitzen hinterlassen haben (A. Frickenhaus: JbInst 32 [1917] 131f).

c. *Gymnasium u. Kultur.* Aufgrund seiner architektonischen Bedeutung, seiner Verbreitung in der ganzen griech. Welt, seiner Übernahme durch fremde Völker u. der Vielzahl derer, die an seinen Aktivitäten teilnehmen, hat das G. starken Einfluß auf die Entwicklung der antiken Kultur ausgeübt. Besonders deutlich wird er auf drei

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8415-7

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 98

Gymnasium [Forts.] - Hagel



1984

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON
FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK
FORTGEFÜHRT VON DER
RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat.
Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen?
Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.
Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.
Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.
Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.
Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu
ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8415-7 (Lieferung 98)

Gebieten: Bildung, Städtebau u. Hellenisierung.

1. Bildung. Aus militärischen Gründen entstanden (s. o. Sp. 156), blieb das G. lange Zeit vor allem eine Einrichtung für Athleten. Seit dem 4. Jh. vC. übernimmt es zusätzlich die Funktion einer Bildungsinstitution, die sich in hellenistischer Zeit voll entfaltet (Delorme, Gymnasion 316/24). Diese Umorientierung war im ursprünglichen G. nicht angelegt, sie entsteht vielmehr aus Gründen der Bequemlichkeit, ja fast aus Zufall. Die Sophisten suchten Zuhörer u. fanden sie besonders unter der Jugend, die sich zu den Übungen im G. versammelte (s. o. Sp. 156f), aber auch an anderen Orten. Einzelne philosophische Schulen bildeten sich außerhalb des G., so die Stoa, u. Platon selbst hat nicht nur in der *Akademie unterrichtet. Nichtsdestoweniger war das G. der Ort, an dem die Mehrzahl der Sophisten u. ihrer Nachfolger ihren Unterricht erteilten. – In der Folge entsteht eine enge Verbindung von geistiger Bildung, die in der Rhetorik gipfelte, u. Leibesübung. Dieses für die griech. Erziehung so charakteristische Gleichgewicht wurde im G. Wirklichkeit. Die makedonische Eroberung hat dies noch verstärkt. Isoliert, in Gefahr, ihre Eigenheit zu verlieren, umgeben von Völkern, die ihnen geistig nicht unterlegen waren, aber die erzieherische Kraft der Gymnastik nie verstanden hatten, klammerten die Griechen sich an ihre Form der Bildung, die sie ihre Identität bewahren ließ u. ihre Überlegenheit begründete (Delorme, Gymnasion 474/7). Aber dadurch erstarrte ihre Erziehung. Keine Reform versuchte, sie den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen anzupassen, so daß sie lebensfremd u. formalistisch wurde. Nach Einführung des Berufssports konnte kein Gebildeter mehr daran denken, bei den Wettkämpfen der Panhellenischen Spiele aufzutreten. Dennoch wurden im G. die olympischen Sportarten bis weit in die röm. Epoche hinein eifrig ausgeübt. Schließlich war ihre ursprünglich militärische Ausrichtung zwar hinfällig geworden, weil Söldner den Großteil der Truppen bildeten, aber die Waffenübungen behielten weiterhin, allein aus Respekt vor der Tradition, ihren festen Platz im G. (Delorme, Gymnasion 469/74). Dieser Konservatismus hatte nicht nur negative Folgen. Man hat die Rhetorik gerühmt, weil sie der Antike ihre geistige Einheit vermittelt hat (Marrou 302f). Ähnlichen Ruhm kann die Gymnastik beanspruchen. Beider Verdienste sind dem G. zugute zu halten, wo sie sich entwickelten u. miteinander verbanden.

2. Städtebau. Da die griech. Kultur wesentlich Poliskultur war, ist die Lage des G. in oder bei der städtischen Siedlung ein Indiz für die Bedeutung, die die Bevölkerung ihm zumaß. In archaischer u. klassischer Zeit liegt das G. außerhalb der Stadt, so die ältesten G. von Athen. Einzige Ausnahme ist das Timoleonteion von Syrakus, das um das Heroengrab auf der Agora entstand (Plut. vit. Timol. 39). Aber dieses ist vielleicht das jüngste G. des 4. Jh. vC., u. die Wahl seines Standorts leitet die Entwicklung ein, die seit Beginn des 3. Jh. vC. maßgeblich wird. Wenn sich auch dann noch einige Beispiele vor der Stadt befinden, so sind andere bereits innerstädtisch, beispielsweise das G. von Alexandrien (Strab. 17, 795). Vom 2. Jh. an werden alle neuen G. innerhalb der Städte erbaut. – In archaischer Zeit boten die Städte wegen ihrer dichten Bebauung im Schutz der Akropolis keinen Raum für Einrichtungen, die, besonders als ihre militärische Funktion noch lebendig war, hauptsächlich aus Freiflächen bestanden (s. o. Sp. 156). Zum anderen zog der Wasserbedarf die G. in die Nähe von Quellen u. Flüssen. Schließlich besteht in der Frühzeit eine enge Verbindung zwischen Gymnastik u. Heroenkulten (Delorme, Gymnasion 448f). Diese aber waren wegen ihres sepulkralen Charakters aus den Siedlungen verbannt; ihre Heiligtümer besaßen ländlichen Charakter u. eine andere Bauform als die innerstädtischen Göttertempel. Nach den klass. Autoren mußten übrigens die G. außerhalb der Städte liegen (Plat. leg. 6, 761c). – Dies ändert sich mit Beginn der hellenist. Zeit. Der Universitätscharakter, den das G. annimmt, läßt eine Annäherung an die Stadtsiedlung wünschenswert erscheinen. Die neuen, speziell für die Ephebenerziehung bestimmten G. von Athen, das Diogenaion u. Ptolemaion, wurden mitten in der Stadt errichtet (Delorme, Gymnasion 144/7). Zudem überwiegen im G. seit Ende des 4. Jh. vC. die Bauten gegenüber den Freiflächen (o. Sp. 157) u. machten so eine Integration in die Stadtplanung möglich, die sich ihrerseits unter dem Einfluß des Hippodamos auch entwickelt hatte. Dessen Theorien, die trotz ihres augenscheinlichen Geometrismus anpassungsfähig waren, begünstigten die Einfügung der G. in die unter Alexander u. seinen Nachfolgern neu gegründeten Städte.

Religiöse Gründe, die dieser Entwicklung entgegenstanden, traten gleichfalls zurück. Nunmehr stand die Gymnastik fast überall unter dem Patronat des Hermes oder Herakles (Siska 6/31. 38/43), deren Kult keinen sepulkralen Charakter aufweist. Umgekehrt zog der andere charakteristische Aspekt des religiösen Lebens im G. dieser Epoche, der Kult der Euergetai u. bes. der hieraus entstehende *Herrscherkult (Delorme, Gymnasion 340/6), die G. in den Mittelpunkt der Städte. Gerade der Königskult besaß als Ausdruck der Loyalität gegenüber den Herrschenden seine volle Bedeutung nur im Rahmen der Stadt (zum G. als Kultstätte vgl. u. Sp. 169f). Schließlich ist die politische Schwächung der Städte zu beachten. Die Vorherrschaft der Monarchien, fehlende finanzielle Mittel, die Machtergreifung durch die Bourgeoisie haben die Autonomie der Städte auf ein Minimum reduziert. Was von ihr übrig blieb, betraf in erster Linie die Erziehung. Diese u. damit das G. wurden zum Kristallisationspunkt des sozialen Lebens der Städte u. ihrer zahlreichen Vereine (F. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens [1909] 88/106). Sie hätten viel von ihrer Lebenskraft eingebüßt, wenn sich ihr Sitz nicht innerhalb der Städte befunden hätte, was wiederum dazu beitrug, das G. dort anzusiedeln.

3. Gymnasium u. Hellenismus. Die Verbreitung des G. im Mittelmeerraum erlaubt Rückschlüsse auf seine Bedeutung als Vermittler griechischer Kultur. Um die geographische Verbreitung zu untersuchen, soll hier jeweils von den vier Jahrhundertwenden vC. ausgegangen werden. Diese vier Daten entsprechen: 1) der Stabilisierung der hellenist. Monarchien, 2) den Anfängen des röm. Eingreifens im Osten, 3) dem Beginn der durch die Krise der Republik ausgelösten Unruhen u. 4) der Errichtung der ‚Pax Augusta‘ (Karten bei Delorme, Gymnasion 61/4). Am Ende der klass. Epoche zeigt sich eine auf Gebiete mit rein griechischer Bevölkerung beschränkte Verbreitung des G. Ein Jh. später ist die Zahl der G. überall angewachsen, aber die Steigerung ist am deutlichsten in Kleinasien, wo vor allem die alten griech. Städte davon profitierten, ein Zeichen für ihren Aufschwung infolge des Alexanderzugs. Aber auch einige Gebiete mit vorwiegend nichtgriechischer Bevölkerung, wie Innerphrygien u. Ägypten, kannten schon G. Am Ende des 2. Jh. wird die Bautätigkeit, die in Griechenland selbst schon abklingt, in Kleinasien nachdrücklich fortgesetzt, wo sie jetzt auch mit Lykien u. Kilikien Provinzen mit einheimischer Bevölkerung erfaßt. Ebenso das pontische Gebiet, freilich nur in den alten Kolonialstädten. Am auffälligsten ist die Errichtung eines G. in Jerusalem u. zweier Palästren im oskischen Pompeji. Das 1. Jh. vC. ist die Zeit des deutlichen Rückgangs. Neue G. werden hauptsächlich in den erst jetzt vom Hellenismus erreichten Gebieten, Ostsyrien u. Arabien, erbaut. – Die Verbreitung des G. scheint mit der des Hellenismus bei den Nichtgriechen Hand in Hand zu gehen. Das Problem der Übernahme betrifft ja auch nur sie, da auch ohne ausdrückliche Zeugnisse davon ausgegangen werden darf, daß jede ursprünglich griech. Stadt bereits ihr G. besaß. Aber diese Frage stellt sich unterschiedlich für den Osten, wo die Griechen als Eroberer auftraten, u. für den Westen, wo sie seit dem 3. Jh. vC. dem röm. Imperialismus unterlagen. Die Bedingungen für die Übernahme des G. durch die Nichtgriechen sind zweifellos in beiden Fällen verschieden. Für die bestimmenden Gründe der Orientalen gibt es ein hervorragendes Beispiel: Jerusalem (2 Macc. 4, 9/15). Als Preis für seine Erhebung zum Hohenpriester versprach Jason dem Antiochos IV Epiphanes u. a. die Einrichtung einer Ephebenanstalt. Nach Amtsantritt errichtete er ein G. auf dem Tempelberg, zog damit die vornehmsten jungen Hebräer an u. übertrug die Leitung Priestern, von denen viele bereit waren, an den gesetzwidrigen Kampfspielen teilzunehmen. Die Initiative zum Bau des G. ging also vom Oberhaupt der nichtgriech. Gemeinschaft aus, allerdings unter Zustimmung des griech. Herrschers, für den die Hellenisierung seiner Untertanen von großem politischem Interesse war. Das Vorhaben wurde von der örtlichen Aristokratie lebhaft begrüßt. Indem sie die Sitten der augenblicklich Herrschenden übernahm, hoffte sie, sich einer universellen Kultur zu öffnen, ihre Vorrangstellung innerhalb der eigenen Gemeinschaft zu erhalten u. vielleicht sogar an der herrschenden Macht Anteil zu gewinnen. Wohlberechnete Interessen, keine plötzliche Bewegung, ließen das G. bei den Orientalen Eingang finden u. dies auch nur bei den gehobenen Schichten. Die Masse des Volkes stand ihm gleichgültig, wenn nicht, wie zB. viele Juden, feindlich gegenüber. Sie haben diese Einrichtung nie besucht, nie die Lebensformen angenommen, deren Symbol das G. war. Wie griech. Autoren, von Herodot

(2, 91) bis Diodor v. Siz. (1, 81, 7) betonen, standen Tradition u. Mentalität dem entgegen. Daher haben die Hellenen, im Gegensatz zu ihren Herrschern, nie den Versuch unternommen, die Nichtgriechen für das G. zu gewinnen. Beispiele für deren Teilnahme an Aktivitäten des G. sind sehr selten (Delorme, Gymnasion 427/32). Das mit dem G. verbundene Nationalgefühl drängte überdies die Griechen dazu, Fremde davon fern zu halten. Zugelassen war nur der, der sich ihnen vollkommen angepaßt hatte. – Für die Bedeutung des G. als Identifikationsfaktor der Griechen in nichtgriechischer Umgebung ist der häufig belegte Ausdruck οἱ ἀπὸ γυμνασίου zur Bezeichnung der Griechen in der ägypt. Chora charakteristisch, wo er an die Stelle der Angabe der Heimatstadt treten kann, durch die sonst ein Grieche ausgezeichnet ist. Reiches Material bei Preisigke, Wb. 3, 274. – Im Westen ist die Lage umgekehrt: Hier sind die Griechen nicht Herrscher, sondern Beherrschte, u. die Annahme ihrer Sitten verspricht keinen äußeren Vorteil. Hier fand das G. Eingang mit Zustimmung der breiten Schichten, die sich dadurch erklärt, daß die italische Bevölkerung den Griechen nahestand durch gleichfalls reges städtisches Leben, Pflege von Sportarten, die oft mit denen der Griechen identisch waren (Delorme, Gymnasion 433), u. Entwicklung von Sportvereinen; ihre ‚iuvenes‘ sind den ‚Epheben‘ oder ‚Neoi‘ vergleichbar (Della Corte 5/11). Bauten des G. sind archäologisch jedoch nur für Pompeji nachweisbar, aber dieses Beispiel ist aufschlußreich, weil hier gleich vier Palästren ausgegraben wurden: die samnitische Palästra vom Anfang des 2. Jh. vC. u. damit älteste, die ein wenig jüngere der Stabianer Thermen, die der Forumsthermen aus republikanischer Zeit (Mau/Kelsey 159/61. 180/95. 196/201) u. schließlich die zwischen 27 u. 5 vC. erbaute große Palästra beim Amphitheater (A. Maiuri: NotScav 15 [1939] 165/214). Ihre gymnische Bestimmung wird durch die Anlage der Bauten u. ihre Widmungsinschriften hinlänglich bewiesen. Zwei dieser Inschriften zeigen mit der Verwendung des Terminus ‚palaestra‘ (CIL 1^2, 1635 [Stabianer Thermen] u. NotScav 15 [1939] 303 nr. 398 [Palästra beim Amphitheater]), daß die Italiker mit der Sache auch deren Bezeichnung von den Griechen entlehnten. Dies bedeutet jedoch nicht, daß sie alle Aspekte des G. übernommen haben; so befolgten sie sicherlich nicht strikt den olympischen Kanon, legten jedoch Wert auf Disziplinen, die von den Hellenen vernachläßigt wurden: zB. Reiten u. Schwimmen (Schwimmbecken sind für griechische G. kaum bezeugt), Kämpfe mit scharfen Waffen, aus denen sich die *Gladiatoren-Kämpfe entwickelten (J. Heurgon, Capoue préromaine [Paris 1942] 431/3). Vor allem aber haben die pompejanischen Einrichtungen sicher nie zu erzieherischen Zwecken gedient: keine Palästra ist mit Unterrichtsräumen ausgestattet. Sie scheinen reine Sportstätten gewesen zu sein. Überdies ist nicht sicher, daß die Italiker dem Sport überhaupt erzieherischen Wert beimaßen; für sie war er nur Erholung u. Spiel. Dies beweisen Architektur u. Entwicklung der pompejanischen Palästren. In der oskischen Palästra u. der Stabianer Thermen ermöglichten die Abmessungen des Hofes eine Vielfalt von Übungen, u. einige Säle konnten zu gymnastischen Zwekken genutzt werden. Im Gegensatz hierzu hat die Palästra der Forumsthermen nur geringe Ausmaße, u. nur ein einziger Raum öffnet sich zu ihr hin. Keinen mehr besitzt die Palästra des Amphitheaters, aber ihr Hof ist von außergewöhnlicher Größe. In der Mitte befindet sich ein großes Schwimmbecken. Diese u. andere Einrichtungen zeigen, daß das Bauwerk, trotz seiner Bezeichnung als Palästra, nicht zur Erziehung, nicht einmal zur körperlichen, bestimmt war, sondern zu sportlichen Schaukämpfen, die die pompejanischen iuvenes der Bevölkerung boten (Delorme, Gymnasion 437f). Demnach scheinen die Campanier von der griech. Gymnastik nur äußere Formen übernommen zu haben, ohne ihre erzieherische Rolle zu begreifen. Gymnastik war für sie immer nur ein Spiel, u. vom Spiel sank sie rasch zum Spektakel herab. Dagegen haben sie sie jedoch mit Praktiken verbunden, die ihr nach Auffassung der Griechen fremd waren, wenn nicht sogar zuwiderliefen. So sind zwei pompejanische Palästren Bädern angegliedert: den Stabianer Thermen u. den Forumsthermen. Beider unterschiedliche Entwicklung ist aufschlußreich. Im ersten Fall bildeten die Thermen den ursprünglichen Kern der Anlage; die Palästra wurde später hinzugefügt, bleibt jedoch unabhängig u. bewahrt, für sich genommen u. in bezug auf die Größe des Gesamtbaus, eine Bedeutung, die darauf schließen läßt, daß hier noch eine Vielfalt von Übungen ihrer selbst wegen ausgeführt wurden. Bei den Forumsthermen jedoch war die Palästra schon von der Planung her den Funktionen

des Bades untergeordnet, wie es das Fehlen jeden Nebenraumes, ihre bescheidenen Ausmaße u. ihre, verglichen mit dem Gesamtkomplex, geringe Grundfläche bezeugen. So wurde bei den Italikern das G. eines großen Teils seiner Einrichtungen beraubt, u. die meisten Funktionen, die es innerhalb der hellenischen Kultur besessen hatte, wurden verkannt. Durch seine Verbindung mit den einheimischen Bädersitten wurde es überdies umgestaltet u. zurückgestuft zu einem Beiwerk der Thermen (*Bad).

4. Untergang des griech. Gymnasiums. Seit dem 1. Jh. vC. treten andere Strömungen auf, die der Weiterentwicklung u. Verbreitung des G. unter den Mittelmeervölkern entgegenstehen u. ihm ein Jh. später im eigentlichen Bereich der griech. Kultur ein Ende setzen. Die Übernahme des röm. Badewesens mit seinen besonderen Gewohnheiten u. Gebäuden ist auf die Ausweitung der röm. Eroberungen zurückzuführen, die auf doppelte Weise wirksam wurde: Im Osten ging, bedingt durch die Kriege am Ende der Republik, der Neubau von G. erheblich zurück, u. mit dem Sieg des Augustus ersetzten die Gebräuche der neuen Herren die vorherigen. Gegenüber zwölf im 3. u. dreizehn im 2. Jh. vC. wurden im 1. Jh. nur sechs G. erbaut, vier davon befinden sich darüber hinaus in Syrien u. Arabien (Joseph. b. Iud. 1, 21, 11; BullCorrHell 26 [1902] 297 nr. 16), ein weiteres, das von Nikopolis in Epirus, verdankt seine Entstehung Augustus selbst (Strab. 7, 7, 6). Man gewinnt den Eindruck, daß die Griechen neben den Geldmitteln auch das Interesse an solchen Bauten verloren hatten. Durch die Vormachtstellung der Römer setzten sich bei ihnen wie bei den anderen Völkern die italischen Sitten durch, die den Vorlieben der meisten Orientalen besser entsprachen (die die griech. Athletik nie vorbehaltlos angenommen hatten) u. sogar den neuen Tendenzen der griech. Athletik, die sich aus dem Berufssport ergaben. Der Ersatz des G. durch die Thermen ergibt sich aus verschiedenen Anzeichen. In der Architektur läßt sich beobachten, daß an die alten Bauten neue Thermaleinrichtungen angeschlossen wurden. Zum ersten Mal erscheint dies bei dem Umbau des Ostflügels der neuen Palästra von Delos, der schon im letzten Viertel des 2. Jh. vC. vorgenommen wurde (Delorme, Palestres 97/9. 144/7). Zweifellos hat der angefügte tonnengewölbte Raum mit seinen Kaminen u. Badeeinrichtungen einem solchen Zweck gedient, auch wenn seine Bezeichnung unsicher ist, vielleicht die ,concamerata sudatio' (vgl. Vitr. 5, 11, 2). Die Insel besaß damals eine große italische Kolonie, deren Bedürfnissen wohl mit dieser Umgestaltung entsprochen wurde. Vergleichbare Umbauten wurden jedoch erst ein Jh. später allgemein üblich. Bezeichnende Beispiele sind Milet u. Pergamon. Da in Milet im recht engen hellenist. Gebäude dafür der Platz fehlte, baute Cn. Vergilius Capito unter Claudius an die Nordmauer des G. einen vollständigen Thermenkomplex an u. verband beide Teile im Westen durch eine lange Portikus (v. Gerkan 23/6). In Pergamon wurde die Palästra der oberen Terrasse von zwei Thermengebäuden eingerahmt; das westliche, älter (wahrscheinlich Mitte des 1. Jh. nC.) u. kleiner, hat die ursprüngliche Palästra nur wenig verändert, aber das aufwendigere östliche hat den Ostflügel übernommen u. vollständig umgestaltet (Schazmann 16f. 80/92). Dies bezeugt eindeutig das Zurückweichen hellenistischer Bräuche vor den röm. Gewohnheiten. Die Mehrzahl der ausgegrabenen G. sind so umgebaut worden. Die schriftlichen Zeugnisse bestätigen diese Entwicklung. Als die Bautätigkeit unter Augustus wieder aufgenommen wird, allerdings lebhafter bei den Griechen Kleinasiens als in Griechenland, sind die meisten Neubauten für Erziehung oder Vereine Balaneia (Delorme, Gymnasion 244_1). Im klass. u. hellenist. Griechisch bezeichnet βαλανεῖον das Warmbad (Ginouvès 183/224). Diese Bezeichnung ging dann auf die Thermen über. Zwischen Balaneion u. G. besteht so kein notwendiger Zusammenhang. Man hat sie sogar als Gegensatz empfunden (Aristoph. nub. 990f. 1052; Athen. dipnos. 5, 210f; 12, 527e, nach Poseidonios v. Apameia, der beklagt, daß die Syrer seinerzeit ihre G. in Bäder umwandeln). Auf jeden Fall besaß das G. an sich keine Thermaleinrichtungen. Die Tatsache, daß es nunmehr damit ausgestattet wird, zeigt eine radikale Umwandlung der Verwendung u. der Konzeption. So verlor das Wort γυμνάσιον seine eigentliche Bedeutung, bezeichnet gleichfalls die Thermen u. wird mit βαλανεῖον austauschbar. So wurde etwa das Bauwerk des Milesiers Cn. Vergilius Capito, das die Weihe-Inschrift als βαλανεῖον bezeichnet, ein Jh. später γυμνάσιον genannt (CIG 2881, 18). Die von P. Vedius Antoninus in Ephesus erbauten Thermen werden dem Kaiser Antoninus als γυμνάσιον gewidmet (J. Keil: ÖsterrJh 25 [1929] Beibl. 21/52). – Mit dem Beginn des christl. Zeitalters verschwinden das Konzept des G., wie es seit dem 4. Jh. vC. entwickelt worden war, u. der Bautypus, der ihm entsprach, infolge der Veränderung der Lebensgewohnheiten durch die röm. Eroberung. Es werden nur noch Thermen gebaut, die älteren Bauwerke verändert u. den neuen Gewohnheiten angepaßt. Das Wort selbst verliert seine eigentliche Bedeutung u. bezeichnet nun etwas, das nicht länger griechisch ist.

d. Gymnasium u. Knabenliebe. Beim dorischen Adel war die Knabenliebe seit alter Zeit, wahrscheinlich schon vor der Einwanderung auf die griech. Halbinsel, verbreitet (E. Bethe, Die dorische Knabenliebe: RhMus 62 [1907] 438/75; W. Kroll, Art. Knabenliebe: PW 11, 1 [1921] 897/906; Marrou 47/57, der ihre Verbreitung bei den Griechen der Frühzeit betont). Aus den Lebensgewohnheiten des dorischen Kriegeradels ist der gymnische Sport u. das G. entstanden (Kreta, Sparta: Plat. resp. 5, 452c; leg. 1, 636cd). Der Kult der männlichen Schönheit wurde in den G. gefördert (Aeschin. c. Tim. 138: τὸ καλὸν τὸ ἐκ τῶν γυμνασίων). So wurden die G. u. Palästren zum bevorzugten Treffpunkt für die Begegnung von Knaben u. Männern (zu Thera vgl. Kroll aO. 900, 21f; zu Griechenland Aristoph. av. 139/42; Plat. leg. 1, 636b; Aeschin. c. Tim. 135; Plut. erot. 4, 751 A; PsLucian. amor. 3. 9; Kroll aO. 901, 11/21). Solon verbot durch Gesetz, daß Sklaven im G. übten u. einen freien Knaben liebten (frg. 464 [233 Martina]). Pindar soll auf dem Schoß seines geliebten Knaben Theoxenos im G. von Argos gestorben sein (Val. Max. 9, 12 ext. 7; vgl. F. Schwenn, Art. Pindaros nr. 2: PW 20, 2 [1950] 1612f). Einzelne Dialoge Platons bezeugen für Sokrates u. seinen Kreis die enge Verbindung von G., Knabenliebe u. Bildung (vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon 1^4 [1948] 609 Reg. s. v. Knabenliebe). Noch Sidonius Apollinaris erinnert an die Gefahren der Palästra für die geschlechtliche Reinheit (ep. 2, 2, 6). Zum Ganzen vgl. K. J. Dover, Greek homosexuality (Cambridge, Mass. 1978); H. Patzer, Die griech. Knabenliebe (1982); *Homosexualität.

e. Gymnasium als Kultstätte. Das G. war kein rein profaner Ort. Jedes G. stand unter dem Schutz einer Gottheit. Meist war Hermes der göttliche Patron (die Belege bei Siska 3/31; vgl. Jüthner, Gymnastik 2071f; H. Herter, Hermes: RhMus 119 [1976] 228f; zur Palästra Schneider 2495). Mit Hermes sind oft andere Götter verbunden, so vor allem Herakles, sodann Apollon, die Dioskuren, Eros, die Musen u. Theseus (Belege bei Siska 32/45; Jüthner, Gymnastik 2072f). Außerdem begegnen als Schutzgottheiten unter anderen Artemis, Athena, Hera, Poseidon u. Zeus (Belege bei Siska 46/51). Nach Vettius Valens verleiht Aphrodite das Amt eines Gymnasiarchen (1, 1 [3, 16f Kroll]). In den G. standen Altäre für verschiedene Gottheiten, so in Elis für den idäischen Herakles Parastates, für Eros, Anteros, Demeter u. Persephone (Paus. 6, 23, 3; ferner Ziebarth 148). Eng waren die G. an den Kult der Polisgemeinde gebunden. Deshalb wurden die Götter der Stadt im G. verehrt. Wie alle Feste waren auch die Feste des G. religiös geprägt. Die Gymnasiasten nahmen am öffentlichen Kult teil (Ziebarth 148; Nilsson 67/9). Das G. diente als Festplatz, wo Prozessionen u. Opfer mit anschließendem Festmahl stattfanden (zur hellenist. Zeit Ziebarth 148/59; Nilsson 78/80). Hervorragende Männer, u. a. Stifter u. hervorragende Schüler, wurden im G. bestattet u. erhielten damit den Rang von Heroen. Ihnen wurde ein Kult zuteil (vgl. Rohde, Psyche 2, 340_2; Ziebarth 109/12; Nilsson 64/7).

II. Römisch. Römischem Schamgefühl widersprach das G., weil die Jugend hier nackt Sport trieb (Enn. scen. 395 $V.^2$ = 341 Jocelyn, von Cic. Tusc. 4, 70 beifällig zitiert; Plut. aet. Rom. 40, 274A; vgl. L. Bonfante Warren, Roman costumes: AufstNiedergRömWelt 1, 4 [1973] 588; bereits der Stoiker Zenon v. Kition lehnte die G. ab: Diog. L. 7, 33 = SVF 1, 267). Fabius Maximus warf Scipio Africanus maior vor, ins G. gegangen zu sein u. sich dort literarisch u. sportlich betätigt zu haben (Liv. 29, 19, 12). Seit dieser Zeit gab es bei den Römern Freunde u. Feinde des G. Vor allem widersprach dem alt-röm. Sittlichkeitsgefühl die Knabenliebe, die durch das G. gefördert wurde (s. o. Sp. 169). Für Cicero war das G. der Griechen gleichbedeutend mit Knabenliebe (rep. 4, 4, 4; Tusc. 4, 70). Auch in den Schutzgottheiten der G. sah er einen Hinweis auf die Liebesbeziehungen (Cic. bei Lact. inst. 1, 20, 14 [CSEL 19, 74]; vgl. aber auch Bethe aO. [o. Sp. 169] 450_3). Wie Cicero dachten auch andere Römer (Plin. n. h. 15, 19; Tac. ann. 14, 20, 4; Plut. aet. Rom. 40, 274D). Noch zur Zeit Varros wurde das G. als etwas römischem Wesen Fremdes empfunden (rust. 2 praef. 2). Das G. diente in Rom nicht so sehr dem Sport

als der Gesundheitspflege. Das röm. G. war aber vielfach nur noch ein Lustgarten, ein ‚Kulturpark' (Marrou 364 mit Anm. 17). Für Cicero, den Bewunderer Platons, war das G. mit dem philosophischen Dialog engstens verknüpft. Er ließ in seiner Villa zu Tusculum zwei G. errichten, die er Akademie u. Lyceum nannte u. für die er von Atticus ‚ornamenta γυμνασιώδη' erbat (ad Att. 1, 6, 2; dazu Ziehen; vgl. A. St. Pease im Komm. zu Cic. div. 1, 8: Tusculano). Römische Griechenfreunde legten in ihren Villen eine Palästra an (Cic. Verr. 2 5, 185; Varr. rust. 2 praef. 2). – Properz malte bei seiner Verherrlichung des freien Lebens der Liebenden das G. der spartanischen Mädchen u. Jünglinge in ungeschichtlicher Weise aus (3, 14, 1/20). – In den beiden ersten Jh. der Kaiserzeit gehörte das G. noch zur Lebenswirklichkeit der Stadt Rom. Agrippa errichtete das ‚G. Laconicum' (Dio Cass. 53, 27, 1). Nero war ein begeisterter Anhänger des G. u. ließ neue G. errichten, so in Rom für seinen alle fünf Jahre gefeierten Agon, die ‚Neronia' (Tac. ann. 14, 20, 4. 47, 2; 15, 22, 2; Suet. Nero 12, 3; 40, 4; Dio Cass. 61, 21, 1; Philostr. vit. Apoll. 4, 42: γυμνάσιον . . . θαυμασιώτατον; vgl. W. Hartke, Art. Neronia nr. 2: PW 17, 1 [1936] 42/8). Unter Trajan schenkte L. Licinius Sura den Römern ein G. (Dio Cass. 68, 15, 3), u. Trajan ließ durch seinen Architekten Apollodor in Rom ein G. bauen (ebd. 69, 4, 1). Auch Hadrian war ein Förderer des G. (Aur. Vict. Caes. 14, 2) sowie Commodus (Herodian. hist. 1, 12, 4). Bis ins 3. Jh. gehörte das G. zum Bild der Städte des röm. Reichs u. bezeugte die griech.-röm. Mischkultur (Pollux 9, 43 Bethe; Marc. Aurel. seips. 6, 20; Lucian. Lexiph. 5; vgl. Ziebarth 27. 50f zu G., die nach Kaisern benannt waren). Wenn Lukian im ‚Anarcharsis sive de gymnasiis' die sportliche Ertüchtigung im G. auf Solon u. die Athener zurückführt u. gegenüber dem Unverständnis des Skythen Anacharsis verteidigt, so wollte er wohl auch im röm. Westen für diese Lebensform werben. Nicht wenige Römer bezweifelten den Nutzen der sportlichen Übungen im G. Sie stellten die eigene harte militärische Ausbildung dem weichlichen griech. Sport gegenüber (Lucan. 7, 270/2; Plut. aet. Rom. 40, 274D) u. verlachten die Graeculi des G. (Traian. ep. ad Plin.: Plin. ep. 10, 40, 2; Iuvenal. 3, 114f). Gerade dieser Gegensatz von sportlicher u. militärischer Übung steht im Mittelpunkt von Lukians Anacharsis (31/3; eine andere Deutung gibt R. Helm, Lucian u. die Philosophenschulen: NJbb 9 [1902] 365f). Nach dem allgemeinen Niedergang der Kultur im Verlauf des 3. Jh. u. nach dem Sieg des Christentums fand das G. im 4. Jh. bei den Verteidigern der griech. Kultur noch einmal Fürsprecher: Kaiser Julian wird von Claudius Mamertinus auch als Erneuerer der städtischen G. gefeiert (Paneg. Lat. 11, 9, 4). Trotzdem war der Verfall nicht mehr aufzuhalten (vgl. Marrou 193f). – Zum Ganzen vgl. Oehler, G. 2025f; Mähl, bes. 21/54.

B. Christlich. I. Gymnasium in christlicher Sicht. Das G. mußte vielen Christen wegen seiner Verbindung zum Götter- u. Heroenkult verabscheuenswert erscheinen (Salv. gub. 6, 60 [SC 220, 400f]: colitur namque et honoratur Minerva in gymnasiis . . . Mars in harenis, Mercurius in palaestris; vgl. Tert. spect. 11, 4). Dazu kam, daß das G. eine Brutstätte der Knabenliebe war (Firm. Mat. err. 6, 7). Auch die diesseitigen Ideale körperlicher Kraft, Schönheit u. blühender Gesundheit paßten schlecht zur Askese u. Körperfeindlichkeit vieler Christen, vor allem seit Aufkommen des Mönchtums (vgl. 1 Tim. 4, 7f; C. Spicq, Gymnastique et morale d'après 1 Tim. 4, 7/8: RevBibl 54 [1947] 229/42; Mendner 876f; F. Kudlien, Art. Gesundheit: o. Bd. 10, 939/44; Tert. spect. 30, 5: tunc [beim Weltgericht] et xystici contemplandi, non in gymnasiis, sed in igne iaculati; 18, 3: et palaestrica diaboli negotium; vgl. Weiler 274). Für die gebildeten griech. Christen des 2. u. 3. Jh. dürfte aber eher die Bewertung von Clemens v. Alex. repräsentativ sein. Er empfahl aus Gründen körperlicher u. geistig-seelischer Gesundheit Jünglingen u. Männern das G. mit seinen Ringkämpfen u. Ballspielen, nicht aber den Frauen (paed. 3, 49, 1f. 50, 1. 51, 1 [Quelle: Plat. leg. 7, 796 a. d]; vgl. Mendner 877. 886; Koch 75/7. 81/5). – Das Gespräch zwischen dem Juden Tryphon u. dem griech. Philosophen, von dem Justinus der Märtyrer berichtet, scheint bei einem Spaziergang in der Säulenhalle eines G. stattgefunden zu haben (dial. 1, 1; vgl. W. Jaeger, Das frühe Christentum u. die griech. Bildung [1963] 23_{20}). – Da das G. infolge der Romanisierung des Mittelmeerraumes während der Kaiserzeit der ersten drei Jh. durch die röm. Thermen u. die Rhetorenschule zurückgedrängt wurde, stellte es nach dem Sieg des Christentums unter Konstantin kein machtvolles Bollwerk des Heidentums mehr dar. Daher gibt es auch nur wenige Zeugnisse einer bewußt geführten geistigen Auseinandersetzung. Mit den Tempeln fielen auch die Kultstätten in den G. dem Eifer der Christianisierung anheim. Nur wenige Kirchenschriftsteller sprechen ausdrücklich vom Untergang der G., wie Aug. conf. 9, 4, 7 u. Martian. Cap. 9, 899: dirutaque gymnasia (vgl. Brandt 2379, 38f). Kaiser Valens wollte Kaisareia in Kappadokien entmachten u. ließ deshalb auch das dortige G. schließen (Basil. ep. 74, 3 [1, 175 Court.]). Was das G. einmal den Griechen bedeutet hat, wußten gelehrte Kirchenschriftsteller noch in später Zeit. So vermochte Isidor v. Sevilla wichtige Einzelheiten dem MA zu überliefern (orig. 8, 6, 17; 15, 2, 30. 40; 18, 17, 1f; vgl. Rhab. Maur. univ. 20, 17. 24 [PL 111, 548 B. 549B]; Brandt 2379, 23/32; 2380, 12/22). Das G. galt als charakteristischer Ausdruck der Poliskultur. Als Aufenthaltsort der Philosophen ist es Augustinus noch wohl bekannt (civ. D. 18, 41; vgl. Ambr. in Lc. 2, 53 [CCL 14, 54]). Claudianus Mamertus wählte das G. als Sinnbild der Griechen entsprechend dem Senat der Römer u. den Propheten der Juden (anim. 3, 11 [CSEL 11, 173f]; vgl. Aug. ep. 118, 9 [CSEL 34, 673]: Romanorum fororum, Graecorum gymnasiorum). Er weist anerkennend auf das ‚Pythagoreische G.' hin, da diese Philosophenschule den grundsätzlichen Unterschied von Leib u. Seele erfaßt habe (anim. 2, 7 [121]). Ähnlich rühmt Hieronymus das G. der platonischen Akademie (ep. 53, 1, 2 [CSEL 54, 443]; vgl. Sidon. Apoll. carm. 15, 118f). Sidonius Apollinaris benutzte das Motiv vom Faustkampf der Palästra, um so die Kraft u. Gewandtheit des Kaisers Maiorianus zu feiern (ebd. 5, 160/3; vgl. 9, 186/9). – Im christlich überarbeiteten Roman von König Apollonius wird ausführlich vom Ballspiel im G. gesprochen (Hist. Apoll. reg. Rec. A 13. 15).

II. Bildersprache. Die Vorstellung vom G. als einem Ort körperlicher u. geistiger Ertüchtigung, Übung u. Anstrengung kam den kirchlichen Schriftstellern gelegen, um die Leiden der Märtyrer u. die körperlichen u. geistigen Mühen christlicher Lebensführung u. Askese zu verdeutlichen. Die meisten Belege für G. u. die vom Stamm γυμν- gebildeten Wörter bei den christl. Schriftstellern sind in diesem übertragenen Sinn gebraucht (Lampe, Lex. s. v. γυμν-). Diese Verwendung entspricht dem Gebrauch des mit den Ableitungen von γυμν- inhaltlich verwandten Begriffsfeldes Agon, Athlet u. Stadion (vgl. Marrou 548_{22}; Koch 72/5; Mendner 876). Bereits Lucian. Nigr. 19 sprach vom γυμνάσιον τῆς ἀρετῆς. Theodoret v. Kyrrhos verwendet diese bildliche Ausdrucksweise für die Märtyrer (h. e. 4, 22, 19 [GCS Theodrt[2]. 256]; vgl. Pass. Speus. Meles. Elas. 10 Grégoire; Joh. Climac. scal. 4 [PG 88, 724C]). Länder u. Orte, an denen Christen für ihren Glauben gelitten oder sich abgemüht hatten, konnten als G. oder als Palästra bezeichnet werden, so Palästina in Hinblick auf die Apostel (Joh. Chrys. in Mt. hom. 32, 2 [PG 57, 379), die Kirche (Pallad. vit. Joh. Chrys. 20 [137 Coleman-Norton]) u. das Kloster (Isid. Pel. ep. 1, 262 [PG 78, 340B]).

J. Audiat, Le gymnase = ExplArchDélos 38 (Paris 1970). – H. Bengtson, Die Olympischen Spiele in der Antike (Zürich 1971). – E. Brandt, Art. gymnasium: ThesLL 6, 2, 2378/81. – M. Della Corte, Juventus (Arpino 1924). – J. Delorme, Art. Ginnasio: EncArteAnt 3, 899/905; Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (Paris 1960); Les palestres = ExplArchDélos 25 (ebd. 1960); Sphairisterion et gymnase: BullCorrHell 106 (1982) 53/73. – L. Drees, Olympia. Götter, Künstler u. Athleten (1967). – E. N. Gardiner, Athletics of the ancient world (Oxford 1930). – A. v. Gerkan, Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen 1, 9 (1923). – R. Ginouvès, Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque (Paris 1962) 124/50. 183/224. – S. L. Glass, Palaistra and gymnasium in Greek architecture, Diss. Philadelphia (1967), Zusammenfassung: Dissert. Abstr. 29 (1968) 204 A. – H. Graef, Die Baudenkmäler von Olympia = E. Curtius/F. Adler, Olympia Textbd. 2 (1892/5). – H. A. Harris, Greek athletes and athletics (London 1964); Greek athletics and the Jews (Cardiff 1976) Reg. s. v. G.; Sport in Greece and Rome (London 1972). – H. V. Herrmann, Olympia. Heiligtum u. Wettkampfstätte (1972). – W. Jaeger, Paideia. Die Formung des griech. Menschen 1[2]. 2/3 (Oxford 1936. 1944/45). – J. Jüthner, Art. Gymnastik: PW 7, 2 (1912) 2030/85. – Ders./F. Brein, Die athletischen Leibesübungen der Griechen 1/2, 1 (Wien 1965/68). – A. Koch, Die Leibesübungen im Urteil der antiken u. frühchristl. Anthropologie = Beiträge zur Lehre u. Forschung der Leibeserziehung 20 (1965). – H. J. Krause, Die Gymnastik u. Agonistik der Griechen (1841). – E. Mähl, Gymnastik u. Athletik im Denken der Römer = Heuremata 2 (Amsterdam 1974). – H.-J. Marrou, Geschichte der Erziehung im klass. Altertum (1957). – R. Martin, L'urbanisme dans la Grèce ancienne (Paris 1956) 275/81. – A. Mau/F. Kelsey, Pompei. Its life and art (New York 1899). – S. Mend-

NER, Art. Gesellschaftsspiele: o. Bd. 10, 847/95. – M. P. NILSSON, Die hellenist. Schule (1955). – J. OEHLER, Art. γυμνασίαρχος: PW 7, 2 (1912) 1969/2004; Art. Gymnasium: ebd. 2004/26. – R. PATRUCCO, Lo sport nella Grecia antica (Firenze 1972). – G. ROUX, À propos des gymnases de Delphes et de Délos: BullCorrHell 104 (1980) 127/149. – P. SCHAZMANN, Das Gymnasion = Alt. v. Pergamon 6 (1924). – K. SCHNEIDER, Art. Παλαίστρα nr. 1: PW 18, 2 (1942) 2472/97. – P. J. SIJPESTEIJN, Liste des gymnasiarques des métropoles de l'Égypte romaine (Amsterdam 1967). – H. SISKA, De Mercurio ceterisque deis ad artem gymnicam pertinentibus, Diss. Halle (1933). – I. WEILER, Der Sport bei den Völkern der alten Welt (1981). – E. ZIEBARTH, Aus dem griech. Schulwesen. Eudemos v. Milet u. Verwandtes[2] (1914) Reg. s. v. G. – J. ZIEHEN, Ornamenta γυμνασιώδη: WochenschrKlassPhilol 23 (1906) 496/504. – W. ZSCHIETZSCHMANN, Wettkampf- u. Übungsstätten in Griechenland 2. Palästra-Gymnasion (1961).

Jean Delorme (A. I. a/c; *Übers. Cornelia Benninghaus*)/*Wolfgang Speyer* (A. I. d/e. II; B).

Gymnosophist s. Indien.

H

Haar.

A. Allgemeines. Das H. ist kein Glied des Menschen, mit dem er tätig werden kann; gleichwohl ist es für sein Ansehen von großer Bedeutung. Das ständige Nachwachsen der H. kann als besonderes Zeichen der Lebenskraft angesehen werden, die bei H.ausfall infolge Krankheit oder Alterns bedroht erscheint. Die Haupt-H. gelten in gepflegtem Zustand allgemein als Schmuck u. Zierde. Wer sich ihrer freiwillig entäußert, verbindet damit oft einen Akt der Hingabe; wenn sie ihm gegen seinen Willen genommen werden, empfindet er das meistens als Zeichen der Ohnmacht oder Unfreiheit. Die künstliche Pflege der H. u. des Bartes durch Stutzen, Schneiden, Flechten u. Schmücken ist zu allen Zeiten, in der Antike wie heute, Zeichen der jeweils geltenden Mode gewesen, die für unser Thema, die wechselseitige Einflußnahme von antiker u. christlicher Kultur, ohne Bedeutung ist. Die vielfache symbolische Bedeutung der H. u. ihrer Entfernung bringt es mit sich, daß bei einer systematischen Gliederung Überschneidungen nicht ganz zu vermeiden sind.

B. Das Haar, Sitz der Lebenskraft. Die Vorstellung von der schier unzerstörbaren u. damit auch magischen Kraft der H. (u. der Nägel) ist fast bei allen Völkern anzutreffen (C. Colpe, Art. Geister: o. Bd. 9, 592; Finet 104; E. Riess, Art. Aberglaube: PW 1, 1 [1893] 85/7; Bächtold-Stäubli 1258/63; J. G. Frazer, The golden bough 3[3] [New York 1911] 258/87; H. Günter, Psychologie der Legende [1949] 68f); das ist darin begründet, daß sie oftmals auch nach dem Tod noch einige Zeit weiterwachsen. Wer darum die H. eines anderen besitzt, hat Macht über ihn.

I. Orientalisch-jüdische Vorstellungen. Als Zeichen der Macht galt die H.locke des Schopfes bei den ägypt. Königen; sie wurde zur Uräusschlange (W. Helck, Art. Uräus: LexAltWelt [1965] 3166). – Die H. können in Babylon die Echtheit des Vertrages garantieren (Finet 106. 110/3). Der ‚Held' im frühen Mesopotamien wird mit 6 oder 7 Locken dargestellt, dem Symbol seiner göttlichen Kraft (R. Wenning/E. Zenger, Der siebenlockige Held Simson: BiblNotizen 17 [1982] 43/55). Die Vorstellung vom H. als dem Symbol der Kraft liegt auch den atl.-jüd. Bestimmungen über das Nasiräatsgelübde zugrunde (Num. 6, 5; B. Kötting, Art. Gelübde: o. Bd. 9, 1063). Solange jemand durch dieses Gelübde gebunden ist, sei es eine Frau oder ein Mann, dürfen die H. nicht geschnitten werden (Iudc. 13, 5; 1 Sam. 1, 11; Beurlier 686). Bes. deutlich wird diese Anschauung in der Erzählung von Simson. Die Locken werden ihm abgenommen; seine Kraft schwindet, u. er wird von den Philistern überwältigt. In der Gefangenschaft wachsen seine H. wieder nach, u. er erlangt seine Stärke zurück (Iudc. 16, 17/22; zur literar. Einheit der Erzählung u. ihrer Abhängigkeit von Parallelen u. Vorbildern vgl. Wenning/Zenger aO.). Volles H. galt bei den Juden allgemein als Zeichen von Gesundheit; jäher Schrecken läßt es ausfallen (Krauss 191).

Die Fülle u. Unversehrtheit der H. ist Zeichen der Obsorge Gottes (Dan. 3, 27; vgl. Mt. 5, 36; Act. 27, 34). Beim Schwur konnte der Schonungswille dadurch ausgesagt werden, daß ‚kein H. gekrümmt werden' solle (1 Sam. 14, 45; 2 Sam. 14, 11). Der Prophet Ezechiel (Hes. 5, 1/12) versinnbildet die kommende Katastrophe Jerusalems durch das Abschneiden, Verbrennen u. Zerstreuen der H. des Hauptes u. des Bartes (G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten [Zürich 1953] 38). Die Frau kann sich von der Gefahr einer sie verfolgenden Schlange befreien, wenn sie ihr Teile ihrer H. (u. Nägel) hinwirft (L. Blau, Das altjüd. Zauberwesen [1898] 76).

II. Griechisch-römisch. Vom H. als dem Zeichen göttlicher Kraft u. Lebensfülle singt Homer: ‚Und die ambrosischen H. des Herrschers (Zeus) wallten nach vorne von dem unsterblichen Haupt' (Il. 1, 529f). Aischylos spricht vom ‚unsterblichen' H. (choeph. 619f). Wie in der Geschichte von Simson im AT erzählt Pausanias vom König Nisos v. Megara, daß die Kreter ihn erst besiegen konnten, als seine Tochter ihm die purpurnen H. abgeschnitten hatte (1, 19, 4; zur Unterscheidung der beiden Erzählungen vgl. Nilsson, Rel.[3] 1, 21). Ähnlich erging es Pterelaos, der von Poseidon ein goldenes H. hatte; als seine Tochter es ihm auszog, war es mit seiner Kraft vorbei (Roscher, Lex. 3, 2, 3263). Wer den Gegner beim Stirnschopf faßt, hat ihn in seiner Gewalt (F. Hauser, Tettix: ÖsterrJh 9 [1906] 125f). Eine Locke des Medusenhauptes diente der Stadt Tegea als Palladium (Paus. 8, 47, 5; Schredelseker 69f). Nur mit einem Seil aus geflochtenem Frauen-H. konnten die Bürger von Erythrea ein Floß mit einem Götterbild an Land ziehen (Paus. 7, 5, 7f; J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten [Basel 1954] 280/3). Beim Schwur wurden H. der Opfertiere abgeschnitten, um den Eid zu bekräftigen (Il. 3, 273; 19, 254; Nilsson, Rel.[3] 1, 139). Auch der Bart wurde berührt u. angerufen als Zeuge der Wahrheit (Eur. Med. 65; Sophocl. Electr. 1208). Die H. der vorzeitig Gestorbenen u. der gewaltsam Getöteten (*Biothanati) wurden wie andere Leichenteile zum bösen Zauber verwendet (Hopfner, OZ 1 §§ 645. 669/71; ders., Art. Mageia: PW 14, 1 [1928] 331; A. Audollent, Defixionum tabellae [Paris 1904] 75 nr. 41; lat.: 191 nr. 135a; 249 nr. 190; J. H. Waszink: o. Bd. 2, 392). Das H. hatte besondere Bedeutung im Liebeszauber (Lucian. dial. meretr. 4, 4; Apul. met. 3, 16; A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RGVV 4, 2 [1908] 107f). Auch die Tracht des H. spielte beim Zauber eine Rolle; es mußte offen herabhängen u. durfte nicht geflochten oder geknotet sein (Hopfner, OZ 1 § 512). Dazu kann man auch den Bericht stellen, daß die Lakedämonier vor der Schlacht bei den Thermopylen ihre H. kämmten u. ordneten, weil sie sich auf den Tod vorbereiteten (Herodt. 7, 208f; Sommer, H. 8). In den Romanen wird das Zerren an den H. öfter erwähnt (Merkelbach 33. 123. 143. 166). Durch Abschneiden der H. kann man nach dem Volksglauben *Gewitter hervorrufen, während H.opfer es zu stillen vermag (Eitrem 370f. 375; W. Speyer: o. Bd. 10, 1135). Besondere Kraft sprach man dem Frauen-H. zu; es konnte Schlangen vertreiben (Colum. 7, 4, 6; 8, 5, 18; Plin. n. h. 28, 70) u. hatte große Heilkraft (ebd.). Auch Pferde- u. Ziegen-H. hatten Zauberwirkung (Riess, Aberglaube aO. 75f. 85/7). Augustinus erwähnt, daß ein Jude der Petronia gesagt habe, sie solle einen *Gürtel aus H. auf dem bloßen Leib tragen zur Abwehr von Krankheit (civ. D. 22, 8 [CCL 48, 824]). Männer-H. half gegen Krebs, Kopfwunden u. Bisse von Hunden; gegen Podagra nahm man das erste H. von Knaben (Plin. n. h. 28, 41; Schredelseker 69f). Dem Flamen Dialis in Rom durfte nur ein freier Mann die H. schneiden; sie mußten mit den Nägeln der Finger unter einem Glücksbaum vergraben werden (Gell. 10, 15, 11f. 15; W. Pötscher, Flamen Dialis: Mnemos 21 [1968] 221/4). Nur bei abnehmendem Mond sollte man die H. schneiden lassen; Kaiser Tiberius nahm diese Prozedur nur bei Neumond vor (Varro rust. 1, 37, 2; Plin. n. h. 16, 194; Riess aO. [o. Sp. 178] 40). Vom Besitz des H. ist nach Meinung römischer Dichter die Herrschaftsausübung abhängig (Ovid. met. 8, 9f; Sommer, H. 17). Neben der *Blickrichtung deutete auch das volle, aufgebauschte H. bei Alexander d. Gr. die göttliche Kraft u. die Apotheose an (L'Orange 30). Dieser Gedanke taucht auch im MA wieder auf (ebd. 31f).

III. Christlich. Auf Demokrit beruft sich Tertullian für die verbreitete Ansicht, daß die H. nach dem Tode noch wachsen. Er wehrt sich dagegen, daß dieses Phänomen ein Zeichen dafür sei, daß es keine Trennung der Seele vom Leib gebe; er versucht deshalb eine biologische Erklärung (an. 51, 2/4; vgl. den Komm. dazu mit weiteren Stellenbelegen bei

J. H. Waszink, Q. S. F. Tertulliani De anima [Amsterdam 1947] 528/30; Tertullian wiederholt diese Ansicht res. 58, 6). Aus fränkischer Zeit berichtet Gregor v. Tours, daß Chlodwig einem Unterkönig u. dessen Sohn die H. schor u. sie zum Presbyter u. Diakon weihen ließ (hist. Franc. 2, 41 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1[2], 91]). Wahrscheinlich hängt dieses Vorgehen mit der Tonsur des Klerus zusammen. Eher gehört in diesen Zusammenhang die Nachricht, daß der Hausmeister Pippin dem letzten Merowingerkönig die H., Zeichen seiner Macht, abnehmen ließ (P. E. Schramm, Kaiser, Könige u. Päpste 1 [1968] 72; K. Sprigade, Abschneiden des Königs-H. u. kirchl. Tonsur bei den Merowingern: Welt als Geschichte 22 [1962] 142/61). Daß H. von Heiligen, bes. von Maria, hoch geschätzt wurden (Schramm aO. 364 Abb. 4), zeugt für die fortgeschrittene u. entfaltete Reliquienverehrung, nicht für eine besondere Bedeutung der H. (H. Günter, Die christl. Legende des Abendlandes [1910] 191f). Daran klingt schon eher an, wenn in der mittelalterl. Legende das Abschneiden der H. als Mittel zur Vertreibung böser Gedanken angesehen (ders., Psychologie aO. 98) oder bei den Germanen die Adoption unter Berührung des Bartes vollzogen wurde (H. Leclercq, Art. Barbe: DACL 2, 1, 489); H.schur bedeutete Übernahme der Vaterschaft (Paul. Diac. hist. Lang. 53 [MG Scr. rer. Lang. 183]).

C. Die Haarschur als Opfer u. als Gelübde. Aus welchem Grund an der normalen H.tracht Veränderungen vorgenommen werden, ob als Opfer oder wegen eines Gelübdes oder als Ausdruck der Trauer (K. Meuli, Entstehung u. Sinn der Trauersitten: ders., Ges. Schriften 1 [Basel 1975] 345f), ist nicht immer deutlich zu erkennen; darum kommen gerade hier Überschneidungen vor (vgl. Dölger, Ichth. 2 [1922] 301).

I. Orientalisch-jüdisch. In Ägypten wurden die H. eines Kindes, bes. wenn für dessen Rettung ein Gelübde gemacht worden war, gegen Silber u. Gold gewogen, das dann den Wärtern u. Wärterinnen der Tiergottheiten gegeben wurde, die dafür Nahrung für die Tiere kauften (Herodt. 2, 65; Diod. Sic. 1, 83). Kugeln aus H. dienten als Zeichen der Vertragssicherung (H. Bonnet, Reallex. der ägypt. Religionsgeschichte [1952] 267f), ähnlich wie in Babylon (Finet 106). Besonderer symbolischer Gehalt kam der Horuslocke zu: ihre Entfernung, die mit der Beschneidung verglichen werden kann, galt als Zeichen der Mannbarkeit (v. Gonzenbach 89). Auch bei der Thronbesteigung wurde die Horuslocke abgelegt. Im reifen Alter wurden die H. als Zopf geflochten (ebd. 66/79). So mag das Abschneiden der Horuslocke endgültige Trennung von der Mutter bedeuten; die Locke, die vom 4. bis zum 14. Lebensjahr getragen wurde, konnte auch der göttlichen Mutter als Dankopfer dargebracht werden (ebd. 93. 100/2). Die ägypt. Königin Berenike weihte iJ. 247 vC., ähnlich wie später die gleichnamige jüd. Königin, ihre Locke im Tempel der Arsinoë Zephyritis in Alexandrien (Callim. frg. 110 Pfeiffer; Catull. 66 mit Komm. von W. Kroll) für die glückliche Heimkehr ihres Gatten Ptolemaios III Euergetes aus dem Krieg gegen Syrien (U. Wilcken, Art. Berenike nr. 12: PW 3, 1 [1897] 285; Th. Hopfner, Plutarch über Isis u. Osiris [Prag 1940] 1, 44). – Wer sich bei den Juden zum Nasiräatsgelübde verpflichtet hatte, mußte sein H. scheren, wenn jemand in seiner Nähe plötzlich starb u. er dadurch unrein wurde; u. zwar am 7. Tag, an dem er wieder rein wurde, hatte das zu geschehen (Num. 6, 9). Auch nach Erfüllung dieses Gelübdes wurden die H. geschoren (Act. 18, 18; 21, 24) u. ins Feuer geworfen (Num. 6, 18; J. Henninger, Zur Frage des H.opfers bei den Semiten: Festschr. 25 Jahre Inst. Völkerkunde Wien [1956] 349/68). Später handelten vornehmlich selbständige Frauen ähnlich. Berenike, die Schwester Agrippas II, ließ sich in Jerusalem nach Darbringung eines Gelübdeopfers die H. abnehmen (Joseph. b. Iud. 2, 15, 1; vgl. ant. Iud. 19, 61). Zum Zeichen der Trauer ließen sich die Frauen die H. abnehmen oder unter Verzicht auf jede Aufmachung oder jeden Schmuck frei herabhängen (Jes. 2, 17/24; Jer. 7, 29).

II. Griechisch-römisch. Das H.opfer war bei den Griechen verbreitet (Nilsson, Rel.[3] 1, 136/9). Ob die H. als Sitz der Lebenskraft hierbei den ganzen Menschen vertreten u. die Ganzhingabe ausdrücken sollten (ebd. 1, 46; Sommer, H. 55; Eitrem 349), ist umstritten (F. Cumont, Lux perpetua [Paris 1949] 31; W. Burkert, Homo necans = RGVV 32 [1972] 12; E. F. Bruck, Totenteil u. Seelgerät [1926] 144; Schredelseker 51). Das H.opfer wird schon bei Homer erwähnt; man legte es bei der Bestattung auf den Leichnam oder das Grab (F. Schwenn, Das Menschenopfer bei den Griechen u. Römern = RGVV 15, 3 [1915]

88) oder warf es in die Flammen des Scheiterhaufens (Sommer, H. 56). So bedeckten den toten Patroklos die Gefährten mit ihren H. (Il. 23, 135f); Achilles gab sie dem Toten in die Hände (ebd. 151/3; Schredelseker 48f). Ob diese Handlung als Opfer oder als Zeichen der Trauer zu gelten hat, wird verschieden beurteilt; vielleicht änderte sich der Symbolgehalt des Aktes auch im Laufe der Jahrhunderte; in der frühen Zeit stand wahrscheinlich der Opfergedanke an erster Stelle; den Opferlämmern schnitt man nämlich zuvor die Kopf-H. ab (Il. 3, 373; Stengel 111. 136; Eitrem 344/7). Zu anderer Zeit mag die Trauer im Vordergrund gestanden haben, wenn dem Toten die H. auf das Grab gelegt wurden (Sophocl. Electr. 448/51; Eur. Electr. 91. 518; Alc. 74/6; F. Wieseler, Über H.opfer: Philol 9 [1854] 711/4; Merkelbach 186_2). Der Brauch, die H. dem Toten als Opfer darzubringen, findet sich nur in der die Mythen darstellenden Dichtung, nicht mehr in der klass. Zeit (Nilsson, Rel.[3] 1, 180f; Schredelseker 51). – Beim Eintritt in einen neuen Lebensabschnitt war das H.opfer üblich. Bei den Apaturien, dem Fest der Söhne desselben (Stamm-)Vaters, also der Eingliederung in die Großfamilie, hatte der 3. Tag einen eigenen Namen (κουρεῶτις, ‚H.schurtag' [Waszink, Tertullian aO. 445]). Den Knaben wurde im Sinne eines Initiationsritus das H. geschoren u. der Artemis geopfert (W. Fauth, Art. Apaturia: KlPauly 1, 420; Nilsson, Rel.[3] 1, 137; Bremer/Steininger 2118) oder auch dem Apollo (v. Wilamowitz, Gl.[2] 1, 177_1). Die ersten rasierten Bart-H. wurden ebenso wie der erste H.schnitt als Zeichen des Eintritts in das Mannesalter der Gottheit geweiht. Mädchen pflegten Ähnliches zu tun, auch in Verbindung mit dem Apaturienfest (Nilsson, Rel.[3] 1, 136f; Stengel 92), vor allem aber bei bevorstehender Hochzeit (Burkert aO. 75_{20}). Auch abgesehen von den Apaturien waren H.opfer oder das Versprechen, sie darzubringen, nicht ungewöhnlich; es konnte zB. für eine glückliche Heimkehr gelobt werden (Il. 23, 144/6). Mit einem solchen Opfer wandte man sich etwa an die Göttin Artemis (Anth. Pal. 6, 156; Sommer, H. 23) oder, verbunden mit einer Weinspende, an Herakles (Athen. dipnos. 11, 88, 494 F: οἰνιστήρια). Theseus weihte seine ersten H. dem Apollon in Delphi (Plut. vit. Thes. 5; ähnlich Anth. Pal. 6, 155). Mit dem H.opfer wandte man sich an die Flußgötter (Paus. 1, 37, 3; 8, 41, 3; vgl. J. B. Bauer, Art. Fluß I [Naturelement]: o. Bd. 8, 68) u. die Nymphen (Nilsson, Rel.[3] 1, 137), auch an Poseidon, dem H.zöpfe als Relief dargebracht wurden (Th. Homolle, Art. Donarium: DarS 2, 375f Abb. 2543). Die Bräute opferten ihre H. Hera u. Athene, aber auch Artemis, den Moiren u. den jeweiligen Heroen (Eitrem 364/7; ders., Art. Hippolytos: PW 8, 2 [1913] 1866; zur Deutung des H.opfers der Braut s. Nilsson, Rel.[3] 1, 137). Örtliche Besonderheiten waren häufig; in Troizen pflegten die Bräute ihre H. dem Hippolytus zu weihen (Lucian. dea Syr. 60; W. Fauth, Hippolytos u. Phaidra = AbhMainz 1959, 389. 443) wie in Megara der Iphinoe, die als Jungfrau gestorben sein soll (Paus. 1, 43, 4; Sommer, H.opfer 2107; G. Deschamps/G. Cousin, Inscriptions du temple de Zeus Panamaros: BullCorrHell 12 [1888] 481/4). In Delos schnitten sich die Mädchen vor der Hochzeit eine Locke ab, wickelten sie um eine Spindel u. legten sie auf das Grab der dort bestatteten ‚hyperboreischen Jungfrauen'. Jünglinge taten desgleichen, nur wanden sie die Locke um einen grünen Zweig (Herodt. 4, 34). Im Heiligtum des Zeus Panamaros bei Stratonikeia wurden 20 Votivsteine gefunden, bei denen sich unter der Inschrift eine kleine Höhlung befand für die Aufnahme von H., die dem Gott geweiht waren, u. zwar ausschließlich von Männern (H. Oppermann, Zeus Panamaros = RGVV 19, 3 [1924] 68/72, der diese Votive als Mysterienhandlungen erklärt; Deschamps/Cousin aO. 479/81. 485/90; P. Roussel, Les mystères de Panamara: BullCorrHell 51 [1927] 123f). Als Parallele dazu kann wohl gelten, daß in Hierapolis in Syrien von Jünglingen eine H.locke u. der erste Bart in einer kleinen silbernen oder goldenen Vase, mit dem Namen des Weihenden versehen, im Tempel der Göttin aufgehängt wurde (Lucian. dea Syr. 60; auch seine eigene Locke mußte dort noch sein). H.weihen waren auch üblich als Gabe an Helios (Merkelbach 111) wie an den Kultorten der Heilgötter wie der Hygieia u. des Asklepios (IG 12, 5, 173); es handelt sich dabei wohl um den Dank für die Heilung von Krankheiten. Das Kultbild der Hygieia in Titane war so mit H. bedeckt, daß man die Göttin kaum erkennen konnte; Kleider von Frauen kamen ergänzend dazu (Paus. 2, 11, 6). Eltern weihten die H. der gesunden Kinder (Inschriften auf Paros: IG 12, 173, 3/5; Schredelseker 55). Es war auch üblich, daß Wöchnerinnen nach glücklicher *Geburt ihre H. vor allem der Göttin

Artemis darbrachten (Anth. Pal. 6, 200f. 271. 274; Nilsson, Rel.[3] 137f; P. Baur, Eileithyia: Philol Suppl. 8 [1901] 497/9; Sommer, H. 44/6; Schredelseker 55); aber auch in Delphi opfert eine Frau nach glücklicher Geburt die H. ihrer Tochter dem Apollo (O. Weinreich, Eine delphische Mirakelinschrift u. die antiken H.wunder = SbHeidelberg 7 [1924/25] 3; ebd. 8/10 nennt er acht H.wunder aus der antiken Aretalogie; auch die mittelalterl. Legende kennt ähnliche H.wunder). Ebenso verbreitet waren H.opfer nach Errettung aus Schiffbruch (Artemid. onir. 1, 22; Schredelseker 54). Orestes soll seine H. als Sühneopfer dargebracht haben (Paus. 8, 34, 3; Sommer, H. 48f). – H.opfer scheinen in frühen Zeiten bei den Lateinern nicht üblich gewesen zu sein (ders., H.opfer 2109), aber vorgekommen sind sie. Schiffbrüchige schoren ihre H. für den Fall der Errettung aus Seenot bis zur Einlösung eines Gelübdes (Iuvenal. 12, 81). Nach der Geburt wurden auch die H. des neugeborenen Kindes geopfert (Tert. an. 39, 3). Die Vestalinnen pflegten ihre H. der Göttin Lucina zu weihen. Bei der Captio, der Aufnahme in den Dienst der Vesta, wurden die H. geschnitten u. an einem Lotosbaum (arbor capillata) aufgehängt (Plin. n. h. 16, 235; Paul. / Fest. s. v. capillatam [50 Lindsay]; Sommer, H.opfer 2107). Das ist anders als bei den Bräuten, bei denen das H. durch den Schleier verhüllt wurde (C. Koch, Art. Vesta: PW 8A, 2 [1958] 1746); ihnen wurde das H. gescheitelt mit einer Lanze, der ‚caelibaris hasta', mit der Menschenblut vergossen war (Paul./Fest. s. v. caelibari hasta [55 Lindsay]; Burkert aO. 74f).

III. Christlich. Die Darbringung der H. als Symbol der Hingabe verschwand mit dem Christentum nicht vollständig. Im griech. Raum war das H.opfer der Bräute ziemlich verbreitet; im Westen läßt die Verwendung der hasta caelibaris darauf schließen, daß ursprünglich auch hier die H. der Braut geschnitten wurden (J. Oehler, Art. Hochzeit: PW 8, 2 [1913] 2132). Auch bei den Vestalinnen bedeutete die H.weihe Eintritt in den Dienst der Göttin. So mag es Brauch geworden sein, vor allem im Osten, daß bei den Lebensgelübden die H. geschnitten wurden (Hieron. ep. 147, 5 [CSEL 56, 321]). Die Geliebte des Diakons Sabinianus, die zuerst einmal ihre H. in der Geburtsgrotte in Bethlehem Christus geweiht hatte, gab sie dann ihrem Verführer als Zeichen ihrer Einwilligung u. Bindung (ebd. 147, 6 [321f]). Als Ausdruck seiner Verehrung legte Paulinus v. Nola am Grab des hl. Felix seine Bart-H. nieder (Paulin. Nol. carm. 21, 377f [CSEL 30, 170]). In der griech. Kirche wurden den getauften Kindern H. geschnitten, die vom Priester aufbewahrt oder von den Paten an ein Kruzifix geheftet wurden als Zeichen der Weihe des Kindes an den Gekreuzigten (A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 2 [1909] 245). Im Westen gab es auch die Niederlegung der ersten Bart-H. in der Kirche (ebd. 253f).

D. Haar- u. Barttracht. Die Bedeutung des Wechsels. Die H.tracht zeigte bei allen Völkern Verschiedenheiten nach Länge, Fülle u. Lockengeflecht, auch unter Hinzunahme von Schmuck u. Farbe. Die Farbe der H. ist bei den einzelnen Völkern verschieden, teils von Natur, teils künstlich gewollt. Die Israeliten hatten meist dunkles H., rotes galt als vornehm u. schön (A. Herrmann, Art. Farbe: o. Bd. 7, 378f), während bei den Griechen u. Römern die Rothaarigen an böse Dämonen erinnerten (E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen u. Römer = RGVV 20, 1 [1925] 66f). Die Hellhaarigen erklärte Platon zu Kindern des Lichtgottes (resp. 5, 474e). Das blonde H. blieb bis in die Kaiserzeit Schönheitsideal (Herrmann aO. 394f). Das wollweiße H. galt als Zeichen der Reife u. des Alters; es eignete in der christl. Symbolik Gottvater u. dem Weltenrichter (Iustin. dial. 31, 2 nach Dan. 7, 9; auf späteren Farbbildern auch so ausgeführt). Die H.tracht ist besonders bei den Frauen von der jeweiligen Mode bestimmt, bei den einfachen Vertreterinnen des weiblichen Geschlechts wohl nicht immer so scharf betont wie etwa bei den Angehörigen der oberen Schichten, von denen Bildnisse auf Münzen, Bildern u. Plastiken erhalten sind. Aber auch bei den Männern ist die Behandlung der H. u. hier auch des Bartes dem Wechsel der Mode unterworfen, die sich früher jedoch nicht so schnell änderte wie in jüngeren Zeiten. Für die Bestimmung der Entstehungszeit eines Bildnisses kann die H.tracht von großer Bedeutung sein, nicht aber als Reflex religiös bedingten Verhaltens. Wichtig ist hier jedoch, wenn durch die Behandlung der H. oder des Bartes Standesunterschiede (zB. Priester, Soldaten, Sklaven) oder bestimmte Zustände (Trauer, Buße) bezeichnet werden sollen.

I. Orientalisch-jüdisch. Die einzelnen oriental. Völker können nach den Darstellungen

auf Bildern nach ihrer H.tracht unterschieden werden; so werden zB. auf ägyptischen Monumenten die Philister mit hochgebundenem Kopf-H. gezeichnet (Weippert 129). Bei allen oriental. Volksgruppen unterlag jedoch der H.trachtwechsel weithin den Modeströmungen (ebd. 130f; Krauss 194f. 198. 240f; A. van den Born, Art. H.: H. Haag, Bibellex². [1968] 649). Im Euphratraum haben sich in früher Zeit die Männer von den Frauen in der H.tracht unterschieden, was später nicht mehr der Fall war. Die H. wurden von beiden Geschlechtern zeitweise geflochten u. von den Frauen kranzförmig um den Kopf gelegt. Kahlköpfigkeit galt in Mesopotamien wie bei den Hebräern als schimpflich (Finet 104). Die Diener, bes. die des Kultes, waren im allgemeinen bartlos u. geschoren (F. Börker-Klähn, Art. H.trachten: Reallex-Assyr 4 [1972] 1/12; Bremer/Steininger 2113f). Die vollständige Abnahme der H. oder ihre Unordnung sowie das Schneiden des Bartes konnten spezielle Bedeutung haben. Für die Assyrer (E. Strommenger/M. Hirmer, Fünf Jahrtausende Mesopotamien [1962] 191. 195. 207 u.ö.), die Perser u. die Juden war es geziemend, einen langen, oft sehr gepflegten Bart zu tragen, obschon die Rasur bekannt war (Mötefindt 2), während das Kennzeichen der Ägypter die Bartlosigkeit war (Leclercq, Barbe aO. 480f; Mötefindt 12) u. das Merkmal der Araber der H.kreis (Herodt. 3, 8; Greßmann 63). Im einzelnen ist auch die Barttracht im Laufe der Zeit einem starken Wechsel unterworfen; so kennt man Rasur der Oberlippe oder Stutzen des Bartes oder auch den Vollbart mit Spirallöckchen (Mötefindt 14/41. 50/60. 61: übersichtliche Darstellung der Barttrachten im Alten Orient). – In Ägypten konnten einzelne Gottheiten ebenso wie anderswo, wo Götter durch Bilder dargestellt werden, durch die H.tracht charakterisiert werden, so zB. die Göttin Hathor, deren H. in der Mitte gescheitelt war (Weippert 129), oder Horus durch seine Locke (v. Gonzenbach 22f). Die Priester tragen nach Herodots Meinung überall langes H., nur in Ägypten schneiden sie es ab (2, 36; Bonnet aO. 606); sie sollen sogar die Augenwimpern entfernt haben (Ambr. ep. 6, 27 [58], 3 [CSEL 82, 181]; Hopfner, Plutarch aO. [o. Sp. 182] 2, 62). Die Isispriesterin trug dagegen die Lokkenfrisur der Göttin (v. Gonzenbach 16); die Priester rasierten sich alle drei Tage den ganzen Leib, ‚damit sich bei ihnen, den Dienern der Götter, keine Laus oder anderes Ungeziefer einnisten kann' (Herodt. 2, 37; zur H.tracht im Isiskult auch Merkelbach 141. 169). Das Eigenartige der H.behandlung in Ägypten erregte Aufsehen; in anderen Ländern war es Sitte, daß die Leidtragenden bei einem Trauerfall die H. schnitten, hier aber ließ man sie auf dem Kopf u. am Kinn wachsen, wenn man sie zuvor geschoren hatte (Herodt. 2, 36). Das galt auch beim Verenden eines Apisstieres (Hopfner, Plutarch aO. 2, 62). Dagegen schnitt sich Isis beim Tode des Osiris eine Locke ab (Plut. Is. et Os. 14, 356D). – Für die H.tracht gab das AT bestimmte Vorschriften. Die Frauen trugen ein H.netz (Krauss 197); langes wallendes H. galt als Zierde der Frau (Cant. 4, 1); es konnte auch in Flechten herabhängen oder kunstvoll um den Kopf gebunden werden (Jes. 3, 24) oder als Kopfbund aufgesteckt werden (Judt. 10, 3; Krauss 191f). Stark gepflegtes, künstlich gekräuseltes H. konnte dagegen als Zeichen der Gebundenheit an den ‚bösen Trieb' gelten (ebd. 192f). H.schur konnte auch Armut bedeuten, wenn die H. gegen Brot getauscht waren (Test. Job 23, 7/10; 24, 9f; 25, 3/8 [1115/7 Rießler]). Zum Zeichen der Buße u. Trauer bedeckte Esther alle Stellen, an denen sie sonst Schmuck trug, mit ihrem H. (Esth. 14, 2 Vulg.). Den Männern war es aus religiösen Gründen untersagt, das Haupt-H. zu beschneiden u. den Kinnbart zu stutzen (Lev. 19, 27; Dtn. 14, 1; E. Engelkemper, Blut u. H. in der Totentrauer bei den Hebräern: BiblZs 7 [1909] 123/8); sie trugen langes, herabfallendes H. (2 Sam. 14, 26; Hes. 8, 3: der Prophet wird am H.schopf getragen; Greßmann 64; vgl. G. Strecker, Art. Entrückung: o. Bd. 5, 463f; Ev. Hebr. 3 [Hennecke/Schneem.³ 1, 108]), dazu noch einen gepflegten Bart (vgl. 2 Sam. 19, 25; Ps. 133 [132], 2; Th. Schlatter, Calwer Bibellex.² [1967] 463). Dem gefangenen Feinde wurde eine Barthälfte genommen; das widerfuhr auch Davids Boten bei den Ammonitern (2 Sam. 10, 4f). Zum Zeichen der Trauer beschnitten die Männer den Bart u. verhüllten ihn (Lev. 13, 45; Jer. 41, 5; Mich. 3, 7; Hes. 24, 22) oder pflegten ihn nicht (2 Sam. 19, 25). Eine kriegsgefangene Jungfrau oder verheiratete Frau mußte zur Trauer über die gefallenen Angehörigen die H. scheren, bevor sie heiraten konnte (Joseph. ant. Iud. 4, 8, 23). Männer u. Frauen rauften sich die H. u. ließen sie wirr hängen (Hes. 24, 17; Esr. 9, 3). Als der Synagogenvorsteher in

Minorca nach Ankunft der Stephanusreliquien (416 nC.) Christ wurde, zogen die jüd. Frauen mit aufgelösten H. durch die Straßen (Sev. Minoric. ep. 11 [PL 41, 826]). Aber auch das Abschneiden der H. u. des Bartes galt in Israel (Job 1, 20; Jer. 7, 29; Mich. 1, 16) wie auch bei den Moabitern als Ausdruck der Trauer (Jes. 15, 2; Jer. 41, 5; 48, 37; Weippert 129); als heidnischer Brauch wurde die Entfernung der Stirn-H. verboten (Dtn. 14, 1; zur Behandlung des Bartes bei Trauer s. Greßmann 66/8). Das Ablegen aller H. konnte aber auch einen Reinigungsritus bedeuten (Lev. 14, 8f). Die Aussagekraft der H.tracht ist vieldeutig. Aussätzige hatten ihr H. aufgelöst zu tragen (Lev. 13, 45). Wenn gegen den eigenen Willen die H. genommen wurden, bedeutete das eine harte Strafe (Jes. 3, 17), die die Ehebrecherinnen, aber auch die Ehebrecher traf (Büchler 98f. 101/6). Beim bloßen Verdacht des Ehebruchs hatte der Priester vor dem Offenbarungsopfer die H. der Frau aufzulösen (Num. 5, 18). Nach Flavius Josephus (ant. Iud. 3, 11, 6) nahm er nur den Schleier oder das Kopftuch weg. Für die H.tracht der Priester galten besondere Vorschriften. Sie sollten ihr H. nicht scheren, es aber auch nicht frei herabhängen lassen, sondern ordentlich stutzen (Hes. 44, 20). Zum Zeichen der Trauer durften Priester u. Hohepriester die H. nicht ungepflegt hängen lassen, auch aus diesem Anlaß weder die H. schneiden noch den Bart stutzen (Lev. 10, 6; 21, 5. 10; Greßmann 61; Engelkemper aO. 123/8). So sollten sie sich von den einfachen Leuten abheben.

II. Griechisch. Dem modischen Wandel unterlagen auch hier H.- u. Barttracht (G. Richter, The portraits of the Greeks 1/3 [London 1965] mit 2100 Bildern vom Anfang bis zur röm. Periode). Im minoischen Zeitalter trugen beide Geschlechter lange, ungeschnittene H., so daß Mann u. Frau von der Rückseite nicht zu unterscheiden waren. Die Stierkämpferinnen auf Kreta waren kurzgeschoren (E. Kornemann, Art. Mutterrecht: PW Suppl. 6 [1935] 563). Wen langes H. bei der Arbeit störte, der trug kurzes H., so daß das schließlich ein Zeichen der Unfreien wurde (Bremer/Steininger 2110/2; S. Marinatos, H.- u. Barttracht: ArchHom 1 [1967] B 36). Seit dem 6. Jh. vC. wechselte die H.tracht der Männer ununterbrochen. In Sparta trugen die Jungen das H. geschoren; beim Eintritt in das mannbare Alter ließen sie es wachsen; in Athen wie bei den meisten anderen Griechen war es umgekehrt (vgl. J. Fink, Die H.trachten der Griechen in der 1. H. des 1. Jtsd. vC. [1938]). Fremde Einflüsse, etwa aus Assyrien oder Ägypten, traten in Erscheinung. Seit den Perserkriegen kannte man auch bei Männern den Doppelzopf (Bremer/Steininger 2112/7). Die Lakedämonier trugen langes H., bes. die Vornehmen (Aristot. rhet. 1, 9, 1367a 29f), aber auch bei ihren Soldaten war es so Mode (Xen. resp. Lac. 11, 3), vor der Schlacht bei den Thermopylen kämmten sie ihr H. ‚Denn das ist Sitte bei ihnen: Wenn sie ihr Leben aufs Spiel setzen wollen, schmücken sie ihr Haupt' (Herodt. 7, 208f). Andere Soldaten schnitten H. wie Bart aus Sorge, sonst vom Gegner leichter gefaßt werden zu können (Plut. vit. Thes. 5, 4). Nicht minder unterlag die Bartpflege den Modeströmungen. Man konnte ihn wachsen lassen, stutzen oder rasieren. Es gab den Backenbart ohne Schnurrbart u. umgekehrt. Seit Alexander d. Gr. wurde die Rasur des Bartes allgemein üblich (Eckstein 437); daran ließ sich auch durch Verordnungen, wie in Rhodos, nichts ändern (Mau 31). Für die Frauen galt es als schicklich, langes u. gepflegtes H. zu tragen; aber auch hier gab es die verschiedensten Zierformen wie Zöpfe, Schleifen u. Binden (Bremer/Steininger 2125/35). Der Krobylos, der aufgebundene Nackenschopf, zB. war als Männertracht ausschließlich Frisur der Reichen (ebd. 2120/4). Wenn Männer allzu sehr auf Pflege des H. bedacht waren, konnten sie in den Verdacht der Homosexualität geraten. Vermutungen auf Zugehörigkeit zu dieser Gruppe stützten sich auf Kennzeichen wie besonders sorgfältige Frisur, Verwendung von Perücken, Locke auf der Stirn, während sonst das H. lang herabfiel, u. Färbung der H. (Herter 632f; Bremer/Steininger 2118). – Durch die Behandlung der H. u. des Bartes konnten aber auch ethische, religiöse oder Nachfolge-Ideen zum Ausdruck gebracht werden. So wurde es ein Kennzeichen der Philosophen, vor allem der Kyniker, langes u. nicht besonders gepflegtes H. zu tragen. Diese Meinung erhielt sich bis in die christl. Zeit (Theodrt. h. e. 5, 8, 3 [GCS Theodrt. 287]). Langes H. zu tragen schickt sich für einen Weisen (Philosophen) (Lucian. vit. auct. 2; L'Orange 32), ebenso für einen Priester, einen Seher, einen König, einen Archonten, u. für einen Anhänger des Dionysos (Artemid. onir. 1, 18). Philosophen wie Epiktet war starke Pflege des H. widerwärtig; unter Berufung

auf Sokrates meinte er, es sei besser, den Verstand zu pflegen als die H. (diss. 3, 1, 26. 42). Die Philosophen wollten durch langes H. u. langen Bart ehrwürdiger erscheinen (Lucian. mort. Peregr. 15), andere durch Vernachlässigung ihre Gleichgültigkeit irdischen Dingen gegenüber betonen (Gell. 9, 2, 1/3; Aristoph. av. 1282), andere wohl asketische Strenge (Bremer/Steininger 2119). Vielleicht hat aber auch in diesen Kreisen die Mode einiges geändert, denn Lukian schildert sie auch als kahlgeschoren mit langem Bart (Hermot. 18). Der Vollbart wurde das sprichwörtliche Kennzeichen der Philosophen bis in die christl. Zeit, wie insbes. die Darstellungen auf den Sarkophagen zeigen (Dio Chrys. or. 72, 2; Epict. diss. 1, 2, 29); die Philosophenschulen unterschieden sich nach der Barttracht (Alciphr. 3, 55; Mau 32). Besonders die Pythagoreer trugen unter Berufung auf ihren Meister langes H. (Lucian. philops. 29. 32; Philostr. vit. Apoll. 8, 7 [2, 306 Conybeare]; L'Orange 32f). Die langen H. sollen geschnitten werden, der Bart aber nicht, denn er ist das Zeichen des Mannes; er ziert ihn wie den Hahn der Kamm u. den Löwen die Mähne (Muson. rel. 21 [114f Hense]). Das ist ein Topos, der auch von christl. Schriftstellern wie etwa Clemens v. Alex. verwendet wird (s. u. Sp. 196). – Beim Betreten eines Heiligtums konnte eine bestimmte H.tracht, bes. von Frauen, gefordert werden. Zum Tempel der Hera auf Samos hatten sie nur Zutritt mit aufgelösten H. ohne jeden Knoten (Athen. dipnos. 12, 525 EF; Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9, 1 [1910] 22). Bei den Mysterienfeiern in Lykosura wie in Adania mußten die teilnehmenden Frauen die H. locker hängen lassen (IG 5, 2, 514; Nilsson, Rel.[3] 1, 114). Auch die Diener der Kybele trugen langes, offenes H., wenn sie sich in Ekstase versetzten (Arnob. nat. 5, 16 [CSEL 4, 188]; Sommer, H. 49f; weitere Texte bei H. Hepding, Attis, seine Mythen u. sein Kult = RGVV 1 [1903] 130_2). – Das wallende, mächtige H. Alexanders d. Gr. wurde ebenso wie sein himmelwärts gerichteter Blick Zeichen seiner Apotheose (B. Kötting, Art. Blickrichtung: o. Bd. 2, 431f; L'Orange 30). Das herabhängende H. wurde Symbol der herrscherlichen Macht. Alexander wurde dargestellt in jugendlicher Frische, bartlos wie Apollo (Plut. vit. Thes. 5; Mötefindt 13f; J. Boardman/J. Dörig/W. Fuchs/M. Hirmer, Die griech. Kunst [1966] 177. 183. 237; Schredelseker 12). Ebenso trug Eros langes Locken-H., aber auch keinen Bart (v. Gonzenbach 27). Dieses Vorbild (Apollo) fand allseitig Nachahmer mit Ausnahme der Philosophen, der Armen u. der Alten (F. Eckstein, Art. Barttracht: LexAltWelt [1965] 437). Das lange H., allerdings meistens verbunden mit dem Vollbart, behielt seine Symbolkraft als Zeichen der Göttlichkeit die ganze Antike hindurch (vgl. die Darstellungen des Zeus/Juppiter, Poseidon, Herakles u.s.w.) bis zu den Merowingerkönigen (L'Orange 31f), ja bis ins germanische MA (vgl. K. Hauck, Überregionale Sakralorte u. die vorchristl. Ikonographie der Seegermanen: NachrGöttingen 8 [1981] 235/41). – Zum Zeichen der Trauer war es bei den Männern in der frühen Zeit üblich, die H. abzuschneiden (Od. 4, 196/8; 24, 46); die Frauen pflegten sie zu raufen (vgl. Vasendarstellungen: Fink aO. 306; Lucian. luct. 12). In der klass. Zeit konnte die Bartabnahme als Zeichen der Trauer gelten (W. H. Groß, Art. Bart: KlPauly 1, 828), aber im allgemeinen charakterisierte ungepflegtes, langes H. die Trauernden (Artemid. onir. 1, 19), aber auch da wechselten die Bräuche (Plut. quaest. Rom. 14, 267B; Schredelseker 52f). Beim ‚Tod' des Adonis schnitten die Anhänger zum Zeichen der Trauer die H. (Lucian. dea Syr. 6; vgl. dazu H. Seyrig, La resurrection d'Adonis et le texte de Lucien: Syria 49 [1972] 97/100). Wer zum ersten Mal nach Hierapolis kam, mußte sich die H. u. die Augenbrauen schneiden lassen (Lucian. dea Syr. 55). Kurz geschorenes H. galt als auffallend u. unschicklich; es konnte als Strafe für die Ehebrecher beiderlei Geschlechts gelten (Aristoph. Ach. 849; thesm. 836/41; Dio Chrys. or. 64, 3).

III. Römisch. Nach Varro (rust. 2, 11, 10) kamen um 300 vC. die ersten Barbiere nach Italien (G. Schrot, Art. Barbier: KlPauly 1, 822f). Bis dahin trug man langes Haupt-H. u. lange Bärte. In der Spätantike verdienten die Friseure sehr gut (Amm. Marc. 22, 4, 9). Einige Römer, wie Cato Censorius, blieben bei der alten Sitte (Bremer/Steininger 2145). Etwa von Scipios Zeit an folgten H.- u. Barttracht in regelmäßigen Abständen den Modeströmungen, die allerdings durch das Vorbild der Machthaber wie der Kaiser bestimmt wurden (Dio Cass. 68, 15, 5; Sulla: kurzes H.; Augustus: bartlos; Hadrian: Bart; Konstantin: bartlos; Bremer/Steininger 2146/50). Das war aber nicht unbedingt maßgeblich. (Nach Tert. nat. 2, 11, 11 verehrte man eine ‚Fortuna

barbata'; H. Baumann, Das doppelte Geschlecht der Gottheit[2] [1980] 190.) Ausnahmen waren üblich, wie die bärtigen Soldaten auf der Ehrensäule des bartlosen Trajan zeigen (Mau 35); den Juden soll Hadrian das Barttragen verboten haben (Krauss 194). Mode war jedoch nicht Zwang; sie ist nach Gebieten verschieden, denn ‚die Männer rasieren den Bart möglichst glatt, stutzen ihn rundherum', meint Tertullian (cult. fem. 2, 8, 2). War auch seit Konstantin neben dem modisch gepflegten H. die Rasur üblich (Leclercq, Barbe aO. [o. Sp. 181] 483), so machte Julian eine Ausnahme, der einen Bocksbart trug (Amm. Marc. 22, 14, 3); das brachte ihm Spott ein, gegen den er sich zur Wehr setzte (Iulian. Imp. misopog. 2). Daß besonders zurechtgemachte H. gegen die natürliche Schönheit verstießen u. damit den Verdacht ehebrecherischer Gesinnung weckten, kann man der Charakterisierung des Paris bei Horaz entnehmen (carm. 1, 15, 19f). Die H. der Frau werden als ihr schönster u. natürlichster Schmuck bezeichnet; bes. ausführlich befaßt sich damit Apuleius (met. 2, 8f). Der Wechsel in der H.tracht vollzog sich rasch. Man spricht allein für das 1. Jh. vC. von einem augusteischen Frisurentypus bei den Frauen, von einem claudischen u. einem flavischen mit ebenso reich wechselndem Schmuck (R. Steininger, Die weiblichen H.trachten im 1. Jh. der röm. Kaiserzeit [1909]; v. Gonzenbach 36/9; Bremer/Steininger 2135/45; Stephan 101f: die H.tracht der Kaiserin Helena; das christl. Bekenntnis beeinflußte die Mode kaum; für das 4. u. 5. Jh. vgl. H. v. Heintze, Ein spätantikes Mädchenportrait in Bonn: JbAC 14 [1971] 61/91). – In Rom gab es eine klare Unterscheidung zwischen Knaben- u. Mädchenfrisur. Aber sonst galt ein Unterschied in der H.tracht nach Altersstufen (Knabe – Mann), nach sozialer Stellung (Freier – Unfreier), nach religiöser Ordnung (Priester – einfaches Mitglied) nur innerhalb einer ethisch oder religiös bestimmten Gruppe, so daß man in Rom nicht etwa allgemein von einer ‚Sklaven'-H.tracht sprechen kann (v. Gonzenbach 53f), wenn auch im allgemeinen der freigelassene Sklave ‚capite raso' den pileus empfing (E. Samter, Familienfeste der Griechen u. Römer [1901] 44f). Eine besondere Regel galt für den Flamen Dialis; sein H. durfte nur mit einem Bronzemesser geschnitten werden (Serv. Aen. 1, 448; K. Latte, Röm. Rel. [1960] 203) u. dazu nicht von einem Sklaven (Gell. 10, 15, 8; vgl. H. Wagenvoort, Art. Contactus: o. Bd. 3, 413). Die Athleten trugen einen ‚cirrus' (Scheitelzopf), der zum Spott auch einer Statue des Nero aufgesetzt wurde (Suet. vit. Nero 45; J. Jüthner, Art. Cirrus: PW 3, 2 [1899] 2586). Nero hatte den ersten Bartschnitt, der für den Eintritt in das Mannesalter von Bedeutung war (Mau 33) u. den man ‚lanugo' nannte, in einer ‚pyxis aurea' dem Juppiter Capitolinus geweiht (Suet. vit. Nero 12; Verspottung bei Petron. Trim. 29 [F. Taeger, Charisma 2 (1959) 498]). Seit Hadrian trugen viele röm. Knaben die ägypt. Horuslocke wegen der Vorliebe des Kaisers für das Nilland u. des damit verbundenen Vordringens des Isiskultes (v. Gonzenbach 57. 60; L. Castiglione: Gnomon 31 [1959] 539/43; J. W. Griffith, Apuleius of Madauros. The Isisbook = ÉtPrélimRelOrEmpRom 39 [Leiden 1975] 186). Aus diesem Motiv ließ sich wohl auch Commodus (180/92) die H. schneiden (Hist. Aug. vit. Comm. 9; dazu J. Straub, Art. Commodus: o. Bd. 3, 257). Bei manchen Kaisern, wie etwa Caligula, findet sich eine Angleichung der H.- u. Barttracht an die von ihnen besonders verehrten Götter; die Nachahmung Alexanders d. Gr. spielt dabei eine herausragende Rolle (L'Orange 55. 58); dazu gehörte auch die Verwendung von Goldstaub als Manifestation göttlicher Kraft (ebd. 66. 90). Der junge Pompeius war schon wegen seines H. mit Alexander verglichen worden (Plut. vit. Pomp. 2; D. Michel, Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar u. Marcus Antonius = Coll. Latom 94 [Bruxelles 1967]); ähnlich bei Scipio Africanus maior (Liv. 28, 35, 6). – Als Ausdruck der Trauer, auch um das Vaterland, konnte man den Bart wachsen lassen in einer Zeit, in der die Rasur allgemein üblich war (Suet. vit. Caes. 67; vit. Aug. 23; Plut. vit. Cato min. 53; Eckstein 437; Mau 33); Angeklagte u. Verurteilte handelten ebenso. Frauen gingen barhäuptig u. mit aufgelöstem H. hinter der Leiche einher (Plut. quaest. Rom. 14, 267A/C; vgl. O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 933. 938f). So kann man generell für alle Zeiten u. Kulturen sagen, daß das Unterlassen der Pflege des H. bzw. des Bartes bei Frauen u. Männern als Zeichen der Trauer gelten konnte. – Mit ungepflegtem, langem H. liefen neben den Anhängern einiger Mysterien (Kybele) auch die Wahrsager (vates) ländlicher Kulte herum, sehr zum Verdruß christlicher Prediger (‚adulterinis criniculis' charakterisiert sie Max. Taur. serm. 107, 2

[CCL 23, 421]; vgl. F. J. Dölger, Christl. Grundbesitzer u. heidn. Landarbeiter: ACh 6, 310f). – Durch besonders auffällige H.tracht u. -färbung suchten die *Dirnen, wie in Griechenland auch in Rom, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken (Belege bei H. Herter, Die Soziologie der antiken Prostitution: JbAC 3 [1960] 92).

IV. Christlich. a. Beurteilung der Haartracht u. des Bartes. In den Evangelien wird vom H. gesprochen als dem entbehrlichen Teil des Menschen, u. doch kümmert sich Gottes Liebe auch noch darum (Mt. 10, 30; Lc. 21, 18; Act. 27, 34); deshalb kann Augustinus es auch als ‚überflüssig' bezeichnen (in Joh. tract. 50, 6 [CCL 36, 435]). Für Paulus ist die H.tracht von Bedeutung für die gottesdienstliche Ordnung. Die Frau soll langes H. u. Schleier tragen; das gereicht ihr zur Ehre, denn eine Frau mit geschnittenem H. stand in üblem Ruf (Dirne). Für den Mann dagegen ist es nicht geziemend, langes H. zu haben (1 Cor. 11, 4/15). Paulus paßt sich damit der jüd. Sitte an (Strack/Billerbeck 3, 440/3). Diese Anweisung des Apostels hat große Wirkung gehabt, vor allem in Hinsicht auf die Bewertung der H.tracht der Frauen (1 Tim. 2, 9; Hieron. ep. 23, 2, 2 [CSEL 54, 212]). In der H.tracht u. ihrem Wechsel nach den Vorschriften der Mode war zwischen heidnischen u. christlichen Männern u. Frauen kein Unterschied festzustellen (Leclercq 1307/9; alle H.trachten der Christen, der Frauen u. der Männer 1311/4). Die Heiligen im Himmel tragen schön gelocktes H. (Apoc. Petr. frg. Akhmim 10 [E. Preuschen, Antilegomena (1905) 84; Übers.: Hennecke/Schneem.[3] 2, 481]). Gegen den aufwendigen Putz u. Schmuck, gegen die in der Frisur sich kundgebende Eitelkeit u. selbstgefällige Erweckung der Aufmerksamkeit ziehen die christl. Schriftsteller deutlich zu Felde (Tert. cult. fem. 2, 1, 2. 6/8; ausführlicher Komm. zSt: SC 173, 115/35; L. Stäger, Das Leben im röm. Afrika im Spiegel der Schriften Tertullians, Diss. Zürich [1973] 33/5; Cypr. hab. virg. 13 [CSEL 3, 196]; ep. 3, 83; Greg. Naz. carm. 1, 2, 29, 1/15 [PG 37, 884f]; A. Knecht, Gregor v. Naz. Gegen die Putzsucht der Frauen [1972] 18. 59; Hieron. ep. 107, 5 [CSEL 55, 296]). Vor allen Dingen beim Gebet sollen Frauen kein künstliches H.geflecht tragen (Orig. orat. 2, 2 [GCS Orig. 2, 300]). Reiche Frauen halten sich sogar noch H.kräusler (cinerarii: Tert. uxor. 2, 8, 3), andere pflegen ihr H. mit ‚buhlerischer Sorgfalt' (Tert. orat. 20, 2). Für den dem rigorosen Montanismus zuneigenden Tertullian ist vor allem die Frisur der Frau nicht annehmbar, die den Eindruck erwecken könnte, sie trüge einen Kranz (cor. 14, 2), das verdächtige Zeichen des Götzendienstes. Ähnlich enge Beziehungen zum Götterkult durch die H.frisur sah auch später noch (zZt. Julians) ein sonst unbekannter Diodorus; er ließ Knaben die Locken abnehmen, weil sie ein Zeichen des Götterkultes seien; das war dann der Grund für sein Martyrium (Amm. Marc. 22, 11, 9). Clemens v. Alex. stellte für die Pflege des H. knappe u. klare Regeln auf: Der Mann soll das H. kurz schneiden lassen; das gibt ihm ein ernstes Aussehen. Die Frau soll ihr H. glatt kämmen u. im Nacken mit einer Spange aufstecken, denn das dirnenmäßige Flechten der H. u. das Aufbinden der Zöpfe macht die Frau häßlich (paed. 3, 62, 1/3). Abscheulich ist es, wenn sich der Mann die H. am ganzen Körper ausrupfen läßt; denn dann gerät er in üblen Verdacht (Herter 633. 646f), zumal Bart u. zottige Brust Zeichen der Herrschaft des Mannes sind (paed. 3, 15, 3f. 18, 1. 19, 2f). Besonders verwerflich findet Clemens die Verwendung einer Perücke, denn ‚wem wird der Priester die Hand auflegen'? Für beide Geschlechter ist es gleich unziemlich, die H. färben zu lassen (paed. 3, 63, 1/3; A. Decker, Kenntnis u. Pflege des Körpers bei Clemens v. Alex. [Innsbruck 1936] 59/61). Besonders für christliche Jungfrauen galt das als ungebührlich (Cypr. laps. 6; hab. virg. 16f. 21 [CSEL 3, 1, 198f. 202]); denn die roten H. deuteten doch auf die Hölle hin (ebd. 16 [199]; Hieron. ep. 107, 5 [CSEL 55, 296]). – Ein Loblied auf den Bart singt ebenfalls Clemens v. Alex. Er ist für ihn ein Zeichen der Kraft u. Männlichkeit wie die Mähne beim Löwen (paed. 3, 1, 3 [mit Zitat aus Od. 4, 456]. 18, 1. 19, 1. 24, 1; Bezugnahme auf Epiktet: 3, 1, 27f). Im Lob des Bartes folgen viele Väter. Augustinus sieht in ihm Kraft u. Jugend angedeutet (en. in Ps. 132, 7); Schmuck des Mannesalters ist er nach Hilarius (tract. in Ps. 132, 5 [CSEL 22, 687]). Darum ist es nicht erlaubt, den Bart zu schneiden. Das wäre gegen die Natur (Clem. Alex. paed. 3, 23, 2). Durch die Entfernung des Bartes verlöre der Mann das Zeichen der Herrschaft (ebd. 3, 18, 1; er käme in den Verdacht, ein Päderast zu sein: ebd. 3, 19, 3 u. ö.; Herter 646f). Dieser Bezug wird immer wieder betont. Rasur des Bartes bringt in die Nähe der Weichlinge oder der ebenso gefährlichen

Schauspieler, die Saturn, Isis oder Bacchus darstellen wollen (Tert. pall. 4, 1; spect. 23, 3). Rasur oder Verfälschung des Bartes durch Färben verriet ja gerade vor Beginn der Verfolgung unter Decius die eingetretene ‚Weltförmigkeit' der Christen (Cypr. laps. 6; testim. 3, 84 unter Berufung auf Lev. 19, 27). Die Regel für den christl. Mann kann kurz so lauten: ‚Den Bart soll man wachsen lassen; ... wenn man ihn auch etwas beschneiden läßt, soll man ihn doch nicht ganz rasieren, denn ein solcher Anblick ist nicht schön' (Clem. Alex. paed. 3, 60f). Die Wegweisung für die Behandlung des Bartes ist sogar frühzeitig in die Kirchenordnungen aufgenommen worden: ‚Zerstöre nicht, um Menschen zu gefallen, deinen Bart, den Gott geschaffen hat' (Didasc. apost. 2 [CSCO 402/Syr. 176, 14] par. Const. apost. 1, 3, 11 [Funk, Const. 1, 13]). Höchstens Häretiker entfernen dieses Symbol des Mannes (Epiph. haer. 80, 7f [GCS Epiph. 3, 492]). Für den Klerus der östl. Kirchen ist die Vorschrift geblieben, gepflegtes langes H. u. den Bart zu tragen. Die Männer sollen die H. nicht bes. pflegen, damit sie nicht Frauen zur Sünde verführen (Didasc. apost. 2 [CSCO 402/Syr. 176, 13] par. Const. apost. 1, 3, 8 [Funk, Const. 1, 11]). Für den strengen Epiphanius ist H.pflege auch ein Zeichen des Häretikers; ganz abschneiden soll man die H. auch nicht, denn sie müssen das Haupt bedecken beim Gebet; das Nasiräatsgelübde rechtfertigt die Ausnahme (haer. 80, 7f [GCS Epiph. 3, 492]).

b. Besondere Bestimmungen für die Frauen. Aus besonderen Anlässen änderten auch die Christinnen die gewohnte, der jeweiligen Mode angepaßte H.tracht. Bei einem Trauerfall pflegten sie die H. zu lösen u. zu raufen (Hieron. ep. 39, 5, 5 [CSEL 4, 305]; vgl. die Darstellung der Frauen beim Kindermord in Bethlehem in S. Maria Maggiore: Wilpert, Mos.[2] 3 [1917] 69). So heißt es entsprechend im Bericht über das Martyrium der Perpetua u. Felicitas (20, 5 [128 Musurillo]): ‚Perpetua ordnete ihre flatternden H., denn das Martyrium sollte man nicht mit aufgelösten H. erdulden, um nicht den Eindruck der Trauer zu erwecken'. Später wurde solches Gebaren jedoch getadelt (Befehle der Väter, Vorsteher u. Gebieter § 15 [W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (1900) 191]); das wiederholte sich (F. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit [1930] 223). Namentlich bei den Vigilfeiern zu Ehren der Märtyrer benahmen sich manche Frauen unziemlich, legten den Schleier ab, tanzten u. schüttelten die H. (Basil. hom. 14 [PG 31, 446]); das erinnerte zu sehr an Mysterienkulte. In der Kirche soll die Frau die H. nicht frei hängen lassen, sondern sie aufbinden; eine Perücke darf sie nicht tragen (Can. Hipp. 17 [PO 31, 371]). – Alle H.knoten mußten die Frauen lösen, bevor sie zum Empfang der Taufe in das Baptisterium hinabstiegen (Hippol. trad. apost. 21 [SC 11 bis, 80] par. Can. Hipp. 19 [PO 31, 379]). Warum diese Anordnung getroffen wurde, ist umstritten. F. J. Dölger äußerte die Ansicht, daß der H.knoten als künstliches Gebilde Sitz eines Dämons sein könnte (Der Exorzismus im altchristl. Taufritual [1909] 112f); darin erblickte er eine Bezugnahme auf griechisch-römische Anschauungen. W. C. van Unnik sah in der Vorschrift eine Fortführung jüdischer Gedanken (Les cheveux défaits des femmes baptisées: VigChr 1 [1947] 77/100). Die aufgelösten H. erwiesen die Frau als unrein (vgl. Herm. sim. 9, 9, 5. 13, 8. 15, 3 [SC 53, 310. 322. 324/6]; Büchler 101); das werde durch die Taufe getilgt. In den späteren Anweisungen bei Kyrill v. Jerus. u. Theodor v. Mops. wurde diese Forderung nicht mehr erhoben, weil die ‚Unreinheit' durch den inzwischen ausgebildeten Exorzismus beseitigt war. Verräterische, üppige H.tracht der Männer könnte auch Auswirkungen auf das Verhalten der Frauen haben. So untersagte die Synode von Elvira in Spanien (ca. 306) den Christinnen u. Taufbewerberinnen, mit solchen Männern (comati et cinerarii) die Ehe einzugehen (cn. 67 [1, 257 Hefele/Leclercq mit Komm.]; Herter 646). Hieronymus warnt in seinen Briefen die jungen Adressatinnen mehrmals vor ‚Verwaltern mit gekräuselten H.' (der ‚procurator calamistratus' aus Martial. epigr. 5, 61), vor geschniegelten u. gestriegelten Jünglingen (comatuli et compti) (Hieron. ep. 54, 13; 79, 9; 107, 9; 130, 19 [CSEL 54, 479; 55, 97. 300; 56, 199]). Aus diesem Mißtrauen gegen die Männer mit sehr gepflegtem H. konnte dann hier u. da die Vorschrift erwachsen: ‚die Männer dürfen ihr H. nicht lang wachsen lassen' (Can. Bas. 27 [Riedel aO. 245], eine Übernahme der Anweisung Pauli [1 Cor. 11, 14]; vgl. Prud. perist. 13, 30). Augustinus betont die Zeitbedingtheit der Vorschriften so deutlich, daß er die langen H. der atl. Gerechten verteidigt, aber für das Zeitalter des Evangeliums kurze

H. für geboten hält; die Mönche betonten nämlich, sie seien keine ,Männer', da sie um des Himmelreiches willen verschnitten seien (Aug. op. monach. 11, 12/13, 14 [CSEL 41, 549/55]). In der Kirche war es Brauch, daß die Frauen mit dem Jungfräulichkeitsgelübde auch die H. ablegten, weil sie den Schleier nahmen als Zeichen der Vermählung mit Christus. Von den syr. u. ägypt. Jungfrauen u. Witwen berichtet Hieronymus, daß ihnen die H. abgenommen würden auch aus hygienischen Gründen; sie sollten auch dem Verschleierungsgebot des Apostels Paulus entsprechen (ep. 147, 5 [CSEL 56, 321]). Es gab daneben Frauen, bes. in der östl. Kirche, die sich der H. entledigten, ohne durch Gelübde oder Buße dazu veranlaßt zu sein; vielleicht wollten sie dadurch ständige Bußgesinnung bekunden. Die Bischöfe billigten das aber nicht; sie sahen darin eine Art von Emanzipationsgelüst: ,eine Frau darf unter dem Vorwand der Askese sich nicht die H. abnehmen lassen; denn sie sind das Zeichen der Abhängigkeit' (Synode v. Gangra [Mitte des 4. Jh.] cn. 17 [1, 109 Bruns]). Damit sollten in erster Linie wohl die Anhänger des Eustathius getroffen werden, die die Anweisung des Apostels (1 Cor. 11, 7) als zeitbedingt ansahen u. sich gegen ihre überall geltende Verpflichtung zur Wehr setzten.

c. *Kleriker.* Besondere Vorschriften gab es schon frühzeitig für die Kleriker. Die religiöse u. ethische Begründung für ihre H.- u. Barttracht gab Hieronymus in seinem Komm. zu den atl. Vorschriften (in Hes. 44, 20): ,Die Priester sollen nicht mit geschorenem Kopf herumlaufen wie die Priester u. die Verehrer der Isis u. des Sarapis, auch nicht mit langem H., dem Zeichen der Unzüchtigen, der Barbaren u. der Soldaten, sondern sie sollen es so wachsen lassen, daß die Haut bedeckt ist.' Mit diesen drei Gruppen durften die Kleriker nicht verwechselt werden; die Soldaten werden oft als langhaarig beschrieben, für die Einbeziehung der Barbaren läßt sich hinweisen auf die Benennung des transalpinen Gallien als ,Gallia comata', weil die Bewohner lange H. trugen, die in der gepflegten antiken Zivilisation den Verdacht anormaler Sexualität erweckten. So ist es leicht zu verstehen, daß kirchenrechtliche Bestimmungen sich um die H.tracht der Kleriker kümmern, lange vor der Einführung der Tonsur (M. Th. Gobillot, Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes: RevHistEccl 21 [1925] 399/455; H. Leclercq, Art. Tonsure: DACL 15, 2, 2430/43), zwar unter Bezugnahme auf, aber unter Einengung von 1 Cor. 11, 14. So bestimmte Papst Anicetus (155/66), ,daß der Klerus das H. nicht pflegen solle' (constituit ut clerus comam non nutriet [Lib. pont.: 1, 134 Duchesne]). So wird dann in späteren Vorschriften noch hinzugefügt, daß auch der Bart nicht rasiert werden darf (Stat. eccl. antiqu. cn. 25 [44] [CCL 148, 171]; wörtlich die gleiche Bestimmung der Synode v. Barcelona [540] cn. 3 [53 Vives]); ja es wird verordnet, daß den Klerikern vom Archidiakon die langen H. geschnitten werden sollen, auch wenn sie es nicht wollen (Synode v. Agde [506] cn. 20 [CCL 148, 202]). In Karthago schnitten die Mönche die H. ab (Salv. gub. 8, 4, 21 [CSEL 8, 198]; zur Entwicklung des H.schnittes bei Mönchen, in Klöstern u. beim Klerus im Okzident, der nicht wie im Orient H. u. Bart wachsen ließ u. pflegte, vgl. Gobillot aO. 398/401. 424f u. ö.). So konnten wegen ihrer H.tracht in kaiserlichen Gesetzen die Priester als ,coronati' bezeichnet werden (Cod. Theod. 16, 2, 3 vJ. 407). Es blieb auch im kirchlichen Recht die Freiheit, daß der Herr seinem Sklaven die H., das Zeichen des freien Mannes, abschneiden durfte (Synode v. Epaon [517] cn. 39 [CCL 148A, 34]).

d. *Haarschur als Buße.* Auch als Ausdruck der Bußgesinnung konnte die H.tracht Bedeutung gewinnen. Fabiola unterzog sich wegen ihrer 2. Ehe nach der Scheidung vom 1. Mann, aber nach dem Tod des 2. Gatten, in der Laterankirche der Buße mit aufgelösten H. (Hieron. ep. 77, 4 [CSEL 55, 40]; ähnlich PsAmbr. laps. virg. 8, 35 [PL 16², 394]). Von der kirchenrechtlichen Einbeziehung der H.-abnahme in die Bußordnung zeugen spätere Synodenbeschlüsse. In Agde (506) setzte man fest, daß der Büßer mit abgeschnittenen H. die Buße antreten müßte (cn. 15 [CCL 148, 201]; Caes. Arel. serm. 53, 2 [CCL 103, 234]; Synode v. Barcelona [540] cn. 6 [53 Vives]; 12. Synode v. Toledo [681] cn. 2 [388 Vives]; Poenitentiale Valicellanum I cn. 19 [H. J. Schmitz, Die Bußbücher u. die Bußdisciplin der Kirche 1 (1883) 274f mit Komm.]). Die Frauen mußten ihre Kleidung wechseln (3. Synode v. Toledo [589] cn. 12 [128f Vives]). In Spanien scheint man bes. bei solchen auf der H.schur bestanden zu haben, die sich der Sodomie schuldig gemacht hatten; dazu kamen allerdings noch andere Strafen (16. Synode v. Toledo [693] cn. 3 [500f Vives]).

e. *Bilder Christi u. der Heiligen.* H.- u. Barttracht gewannen in der christl. Bildkunst eine typisierende Bedeutung, bes. als die Bilder Christi u. der Heiligen in der Darstellung neben den bibl. Szenen einen immer breiteren Raum einnahmen; das kann hier nur kurz skizziert werden. Christus wird in den frühesten Bildern jugendlich mit kurzgelocktem H. dargestellt (J. Kollwitz, Art. Christusbild: LexChristlIkon [1968] 357). Das entspricht dem Bild, das in Apokryphen von ihm entworfen ist u. wohl auf die allgemeine Vorstellung vom Göttlichen zurückzuführen ist. So kommt es, daß Christus im allgemeinen in den szenischen Darstellungen seiner Wunder bartlos u. mit Locken-H. erscheint (ebd. 359); das erhält sich vor allem in der Sarkophagplastik (E. Dinkler, Christus u. Asklepios = SbHeidelberg 1980 nr. 2, 35/8). Im 4. Jh. entsteht der Typus des bärtigen Christus. Er deutet die Würde an, ist auch wohl als Ersatz gedacht für die Darstellung des obersten Gottes Zeus/Juppiter oder der Heilgötter Asklepios u. Sarapis (ebd. 32 u. ö.); die früheste Darstellung des bärtigen Christus in einem szenischen Bild bietet die Tür von S. Sabina (Kollwitz aO. 365; ders., Art. Christusbild: o. Bd. 3, 23). Auch in späterer Zeit finden sich beide Typen nebeneinander; zB. in S. Apollinare Nuovo in Ravenna ist er bei den Wunderszenen bartlos dargestellt (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] 156. 159); auf dem Weg zum Hohen Rat, vor Pilatus u. als Auferstandener trägt er lange H. u. Bart (ebd. 190f. 200. 208f. 213; Wilpert aO. 45: S. Pudentiana). Auf anderen frühchristl. Denkmälern ist es ebenso gemischt. Mit den Bildnissen der Apostel verhält es sich ähnlich (J. Ficker, Die Darstellungen der Apostel in der altchristl. Kunst [1887]). Auf den frühesten Denkmälern werden sie meist wie der wunderwirkende Christus jugendlich u. bartlos dargestellt; allmählich bilden sich dann für die einzelnen Apostel feste kanonartige Bildtypen heraus (J. Myslivec, Art. Apostel: LexChristlIkon 1 [1968] 152f), die allerdings nach H.- u. Barttracht verschieden sind, je nachdem, ob es sich um Bilder (Fresken) oder Plastiken (Sarkophage) oder Goldgläser handelt (zu den einzelnen Materialien Ficker aO. 53/9 [Goldgläser]; 64/7 [Fresken]; 83/8 [Sarkophage] für Petrus u. Paulus). So setzt sich von der Mitte des 4. Jh. an für Petrus durch, daß er mit grauem u. krausem, aber kurzem H. gezeichnet wird u. mit kurzem, starkem Bart (zB. Wilpert aO. 32: Baptisterium in Neapel; M. Sotomayor, S. Pedro en la iconografia paleocristiana [Granada 1962]; W. Braunfels, Art. Petrus: LexChristlIkon 8 [1976] 158/74). Bei Paulus bildet sich langsam der Typus heraus, daß er mit schütterem H. oder vollständiger Glatze u. mit Bart, schließlich mit einem langen Bart, dargestellt wird (M. Lechner, Art. Paulus: ebd. 128/31; E. v. Dobschütz, Das Paulusbild in der Kunst: ForschFortschr 7 [1931]; L. de Bruyne, L'iconographie des apôtres Pierre et Paul: StudAntCrist 28 [1969] 35/84; P. Testini, L'iconografia degli apostoli nelle ,arti minori': ebd. 241/323). Es darf angenommen werden, daß wir bei diesem Bild eine Imitation des gängigen Plotinportraits vor uns haben (H. P. L'Orange, Plotinus-Paul: Byzant 25/7 [1955/57] 473/85). Als einigermaßen beständig können dann die Bilder der Apostel Johannes u. Andreas gelten. Johannes hat fast niemals einen Bart (Myslivec aO. 153) u. das, obschon Augustinus den Bart als Auszeichnung der Apostel beschreibt, in den der Hl. Geist geströmt sei wie das Salböl in Aarons Bart (en. in Ps. 132, 7). In der erzbischöflichen Kapelle in Ravenna trägt Johannes allerdings einen Bart (Deichmann aO. 237), was sich dann, namentlich im Osten, fortsetzt (M. Lechner, Art. Johannes Ev.: LexChristlIkon 7 [1974] 111). Andreas erhält seine besondere Note dadurch, daß er mit krausem, wildem, oft in der Mitte gescheiteltem H. u. immer mit Bart dargestellt wird (Deichmann aO. 43. 234. 272; M. Lechner, Art. Andreas: LexChristlIkon 5 [1973] 138/41). Sonst läßt sich keine Typologie aufstellen, wenn auch in der Regel gilt, daß Noe, Daniel, die 3 Jünglinge, Jonas, Moses vor dem Dornbusch keinen Bart tragen, während Abraham beim Opfer, Moses vor dem Felsen u. Bischöfe damit ausgestattet sind (Leclercq, Barbe aO. 483f). Die Darstellungen der Heiligen, der Frauen u. Männer, werden der jeweiligen Mode oder den kirchlichen Vorschriften angepaßt (vgl. LexChristlIkon zu den einzelnen Heiligen).

H. Bächtold-Stäubli, Art. H.: Bächtold-St. 3 (1930) 1239/88. – E. Beurlier, Art. Cheveux: DictB 2 (1926) 684/92. – A. van den Born, Art. H.: H. Haag, Bibellex.² (1968) 649. – W. Bremer/R. Steininger, Art. H.tracht/H.schmuck: PW 7, 2 (1912) 2109/50. – A. Büchler, Das Schneiden der H. als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten: WienZsKundMorgenl 19 (1905) 91/183. – F. Eckstein, Art. H.tracht: LexAlt-

Welt (1965) 1179. – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Kristiania 1915). – A. Finet, Les symboles des cheveux, du bord des vêtements et de l'ongle en Mesopotamie: Eschatologie et Cosmologie = Annales du Centre d'Étude des Religions 3 (Bruxelles 1969) 101/30. – A. de Franciscis, Il ritratto romano a Pompei (Napoli 1951). – V. v. Gonzenbach, Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der röm. Kaiserzeit = Antiquitas 1, 4 (1957). – H. Gressmann, Die H.tracht der Israeliten: Beiträge zur atl. Wissenschaft, Festschr. K. Budde = ZAW Beih. 34 (1920) 61/8. – W. H. Gross, Art. H.tracht: KlPauly 2 (1967) 896/9. – E. Heimpel, Römische Privatbildnisse des 1. Jh. nC. in Spanien, Diss. Göttingen (1958). – H. Herter, Art. Effeminatus: o. Bd. 4, 620/50. – S. Krauss, Talmudische Archäologie 1 (1910). – H. Leclercq, Art. Chevelure: DACL 3, 1, 1307/20. – H. P. L'Orange, Apotheosis in ancient portraiture (Oslo 1947). – A. Mau, Art. Bart: PW 3, 1 (1897) 30/4. – R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike (1962). – H. Mötefindt, Zur Geschichte der Barttracht im Alten Orient: Klio 19 (1923) 1/61. – Nilsson, Rel.[3] 1 (1967). – P. Schredelseker, De superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinent, Diss. Heidelberg (1913). – L. Sommer, Das H. in Religion u. Aberglaube der Griechen, Diss. Münster (1912); Art. H.opfer: PW 7, 2 (1912) 2105/9. – Stengel, Kult.[3] (1920). – M. Stephan, Art. H.tracht der röm. Frau: PW Suppl. 6 (1935) 90/102. – F. Vigouroux, Art. Barbe: DictB 1 (1926) 1450/6. – M. Wegner (Hrsg.), Das röm. Herrscherbild 1/7 (1966/80). – H. Weippert, Art. H.tracht: K. Galling, Bibl. Reallex. (1977) 129/31.

Bernhard Kötting.

Hab und Gut s. Armut: o. Bd. 1, 698/711; Corpus iuris: o. Bd. 3, 460f; Grundbesitz: o. Bd. 12, 1172/1204; Gütergemeinschaft: o. Sp. 1/59.

Habakuk.

A. Jüdisch. I. Das Prophetenbuch des AT. a. Abfassung. Die Botschaft des Propheten H. fällt in die Zeit des Aufstiegs des neubabyl. Reiches. Hab. 1, 6 nennt die ‚Chaldäer' (kaśdîm), die dabei sind, die Machtverhältnisse des Vorderen Orients von Grund auf zu verändern. Eroberungszüge Nebukadnezars hinein nach Syrien sind für die Jahre 605/01 vC. chronistisch bezeugt (D. J. Wiseman, Chronicles of the Chaldean kings [626-556 B.C.] in the British Museum [London 1956] 23/6. 46/8, vgl. hierzu C. A. Keller, Michee, Nahoum, Habacuc, Sophonie [Neuchâtel 1971] 140). 2 Reg. 24, 1/4 beschreibt die verheerenden Folgen für das judäische Königtum vom Standpunkt des israelit. Gesetzesfrommen. Der judäische König Jojakim war anfangs klug genug, die neue Oberherrschaft anzuerkennen. Später führte sein Abfall 598 vC. zur ersten Belagerung Jerusalems u. zu dessen Einnahme. Jojakim war noch während der Kämpfe gestorben. Sein Sohn u. Nachfolger Jojachin, erst 18 Jahre alt, wurde mit den führenden Kräften nach Babylon deportiert. Die Botschaft des H. weiß von diesen Ereignissen noch nichts. So dürfte das Buch um 602/01 vC. abgefaßt sein, als sich Ende u. Liquidation des Staates mehr u. mehr abzeichneten (Hab. 2, 17). Die folgenreiche Katastrophe des judäischen Staatswesens, dessen innenpolitische Probleme kritisch angesprochen sind (ebd. 2, 6/19), stand jedenfalls noch bevor (s. auch W. H. Schmidt, Einführung in das NT [1979] 227). In solcher Zeit hat H. als dem Tempel u. dem Königtum verbundener Prophet seine Botschaft vom ‚Ende' vertreten, vermutlich sogar als Kultprophet (s. das titulare ‚Prophet' Hab. 1, 1 u. 3, 1).

b. Inhalt. Am Anfang des Buches steht ein eindringliches Wechselgespräch zwischen dem Propheten (‚Wie lange schon rufe ich') u. Gott (‚Seht ..., starret u. staunt!'; Hab. 1, 2/4. 5/11), dem eine weitere Klage des H. (1, 12/7) u. eine abschließende Gottesweisung (2, 1/4 [5?]) folgen. Der Prophet, der auf seiner Warte (im Tempel?) nach Gottes Heilszusage Ausschau hält (2, 1), wird beauftragt, die Offenbarung vom ‚Ende' niederzuschreiben u. ihrer Erfüllung, auch wenn sie auszubleiben scheint, getrost entgegenzusehen (2, 2f). Die Verheißung lautet, daß der Gerechte aufgrund seiner Treue leben wird (2, 4). Der Gottesspruch wird mittels fünf anschließender Weheworte (2, 6. 9. 12. 15. 19), die auf die Situation im Lande zielen, in seiner Verbindlichkeit eingeschärft. ‚Offenbar gab es im gottesdienstlichen Leben Israels bestimmte Gelegenheiten, bei denen ein von Jahwe legitimierter Sprecher über den Gerechten das ‘er wird sicherlich leben’ ausgesprochen hat' (A. S. van der Woude, Der Gerechte wird durch seine Treue leben. Erwägungen zu Hab. 2, 4. 5: Studia Biblica et Semitica, Festschr. Th. C. Vriezen [Wageningen 1966] 367/75). Am Schluß (2, 20) steht die für die Situation des H. aufschlußreiche Vergewisserung: ‚Aber der Herr ist in seinem heiligen Tempel, es sei stille vor ihm alle Welt'. Sie bezeichnet die Überleitung zu einem ‚Gebet' (u. Bußgesang; 3, 2/19), in dem entfaltet wird, was es um das ‚Ende' angesichts des kommenden Gottes Israels ist. Ein erster Unterabschnitt (v. 2/7), eingeleitet von der Ich-Rede des Propheten (v. 2), bezeugt das Erscheinen Gottes vom Sinai her, dem Offenbarungsort des Gesetzes. Im zweiten Unterabschnitt (v. 8/15) wird Gott im Du-Stil als der Helfer seines Volkes gepriesen. Ein dritter Unterabschnitt (v. 16/9) beschreibt wiederum im Ich-Stil abschließend Ergriffenheit u. Zuversicht des Beters in empfundener Drangsalssituation. Traditionelles, zum Teil uraltes Wissen über die Theophanie Gottes (J. Jeremias, Theophanie. Die Geschichte einer atl. Gattung [1965] 38) u. zutiefst empfundene Erschütterung in bestimmter geschichtlicher Stunde (evtl. zur Erntezeit, s. F. C. Burkitt, The psalm of Habakkuk: JournTheolStud 16 [1915] 62/6) prägen den teils visionären, teils liturgischen Text (s. ‚Sela': v. 3. 9. 13). Somit erweckt das H.buch insgesamt den Eindruck eines relativ geschlossenen Entwurfes, möglicherweise als ursprüngliche liturgisch-kultische Prophetie (so zB. Humbert 280; J. H. Eaton, The origin and meaning of Hab. 3: ZAW 76 [1964] 144/71; anders B. S. Childs, Introduction to the OT as scripture [London 1979] 447/52). Ihre Entstehung am Tempel zu Jerusalem ist nicht unwahrscheinlich. Die Wirkungsgeschichte des Buches liefert den Beweis dafür, daß die Botschaft u. einzelne Themen auch fernerhin gottesdienstlich eingebunden blieben. Das zunächst innergeschichtliche Zeugnis gewann vor allem auf dem Hintergrund der *Apokalyptik des Frühjudentums neue Bedeutung (s. u. Sp. 211).

c. Forschungsprobleme. Die in der neuzeitlichen Forschungsgeschichte verhandelten Probleme sind vielfältig. Jöcken hat sie umfassend dargestellt (vgl. ferner G. Fohrer, Neue Literatur zur atl. Prophetie [1961–1970]: ThRundsch 45 [1980] 217f). Sie veranschaulichen die Methodengeschichte der neuzeitlichen Bibelwissenschaft. Zur Verhandlung stehen die genaue Datierung des H. (unter Manasse, Josia, Jojakim), die Klarstellung seiner prophetischen Position (konsequent antibabylonisch, antiassyrisch-probabylonisch, antijudäisch-antibabylonisch usw.), die Möglichkeit verschiedener Verfasserschaft u. Entstehungszeiten (Fragmententheorie) sowie die Hypothese einer späteren antigriechischen Frontstellung. Indessen darf B. Duhms Vorschlag (Das Buch Habakuk [1906] 21f), in Hab. 1, 6 für ‚Kaśdîm' ‚Kittîm' zu lesen (Griechen, etwa zZt. Alexanders d. Gr.), heute endgültig als erledigt betrachtet werden, da der ursprüngliche Text mit 1 QpHab sichergestellt wird. Umstritten bleibt das Ausmaß von Glossen sowie die Kompositionsidee von Kap. 1f u. Kap. 3, dessen Textgeschichte kompliziert verlaufen ist (s. C. C. Torrey, The prophecy of Habakkuk: Jewish studies in memory of G. A. Kohut [New York 1935] 565/9). Die formgeschichtliche Analyse zwingt zur Anerkennung der liturgisch-kultischen Prägung. Die profilierte Bezeichnung ‚Prophet' (Hab. 1, 1; 3, 1) spricht für das kultische Prophetentum des Verfassers, der als Sprecher (Vorbeter?) einer Gemeinde durchaus denkbar ist (G. Fohrer, Einleitung in das AT[11] [1969] 378). Seine Vertrautheit mit uralten Vorstellungen des eigenen Volkes u. der Umwelt sowie nicht zuletzt die Ideenverwandtschaft mit Sprache u. Theologie des Deuteronomiums (Humbert 102f), dazu die Nähe zu vorexilischen Psalmen in Hab. 1, 5/

11 (Humbert 116/8) rechtfertigen den traditionellen Ansatz am Ausgang der vorexilischen Prophetie (so auch E. Nielsen, The righteous and the wicked in Habaqquq: StudTheol 6 [1953] 54/64). Zuletzt hat J. Jeremias (Kultprophetie u. Gerechtigkeitsverkündigung in der späten Königszeit Israels [1970] 55/110) den unmittelbar vorexilischen Standort des H. beleuchtet, wobei die Verbindung von Kultprophetentum u. Gerichtsverkündigung als eigentümlich erkannt ist. Wichtige Detailprobleme sind der Umfang der ,Tafelinschrift' (Hab. 2, 1f), die einen Höhepunkt der Botschaft bezeichnet (2, 4/5a. 6. 8. 20 oder Kap. 3 einschließlich). Ebenso verbleibt die Aufgabe der Bestimmung des ,Gesalbten' in 3, 13 (LXX: ,die Gesalbten'), wobei die Auslegung eine Reihe von Möglichkeiten zuläßt (der jüd. König, das Königtum allgemein, ein Hoherpriester, das Volk). Bei tieferer Beschäftigung mit H. stößt der Ausleger auf ein Zeugnis, das wegen seines eindringlichen Ringens mit der Frage, ob u. wann Gott eingreifen werde, um dem Frommen zu seinem Recht zu verhelfen, elementar anspricht (s. C. A. Keller, Die Eigenart der Prophetie: ZAW 85 [1973] 163; A. S. van der Woude, Habakuk, Zefanja [Nijkerk 1978] 13f). Die Wirkungsgeschichte des Buches nötigt zu elementaren hermeneutischen Überlegungen, zumal die theologische Mitte nicht nur des AT, sondern auch des NT verhandelt wird (s. bes. J. A. Sanders, Habakkuk in Qumran, Paul and the OT: JournRel 39 [1959] 232/40; Childs aO. 452/5).

II. Griechische Übersetzungen. a. Septuaginta. Die Übersetzung der LXX (s. Ziegler 261/73) zielt auf eine Weissagung über die Endzeit u. betont das Gericht über die Welt (Hab. 1, 4. 9) u. die Bestrafung des Gottlosen (1, 15), wenn Gott das Völkermeer in einem letzten großen Fischzug sichtet (1, 14). Die Bedeutung von 2, 1/4 ist voll erkannt. Die Rede von dem Gesicht, das zu seiner Zeit zur Erfüllung kommen u. ,aufgehen' wird (ἀνατελεῖ), hat die Endoffenbarung Gottes zum Inhalt: ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ. Dem Gerechten ist verbindlich zugesprochen, daß er aufgrund seines Gottesglaubens leben wird. Dann soll sich auch die Herrlichkeit Gottes über der Erde ausbreiten, so daß die Menschen sie erkennen (2, 14). Aber den Götzendiener, der stumme u. geistlose Idole fertigt, trifft das Gericht (2, 19). Endlich wird sich die ganze Erde unter dem Herrn, der in seinem Tempel ist, in Furcht u. Demut beugen. Das Gebet des Propheten (LXX: μετὰ ᾠδῆς) beschreibt das Kommen Gottes von Thaiman her (3, 3). ,Wort' zieht ihm voraus (3, 5). *Erdbeben u. Finsternis begleiten seine *Epiphanie. Gott wird kommen zum ,Heil des Volkes' u. zur ,Rettung der Gesalbten' (3, 13). Die Mächtigen der Erde aber werden vernichtet (3, 14), u. der Fromme wird im Jubel des Erlösten den Sieg Gottes verherrlichen (3, 18f). In einem erweiterten Welt- u. Geschichtshorizont hat die LXX die Botschaft des H. vom ,Ende' neu verdeutlicht. Hab. 2, 3 hat den Rang einer einmaligen Weisung über den allein in Gottes Plan festgesetzten Zeitpunkt der *Erlösung. Das endzeitliche Verständnis des Buches wird nicht nur die jüd., sondern auch die christl. Auslegungsgeschichte bestimmen (s. Strobel 47/78). Sir. 15, 15 scheint Hab. 2, 4 als eine Art Lebensregel zu kennen.

b. Versio Barberini. Abgesehen von der LXX kam es zu einer weiteren griech. Übersetzung von Hab. 3 (s. Ziegler 273/5). Diese sog. Versio Barberini, benannt nach dem Cod. Barb. gr. 549 in der Vatikanischen Bibliothek, ist durch eine Reihe weiterer Hss. überliefert (Marc. gr. 1 [,Codex Venetus']; Oxon. New Coll. 44; Bodl. Laud. gr. 30; Hieros. sepulchr. 2; Reste einer weiteren Hs. in Messina, Oxford u. London). Übersichten u. Analysen lieferten zuletzt Ziegler 7/12; E. M. Good, The Barberini Greek version of Habakkuk III: VetTest 9 (1959) 11/25; W. Baars, A new witness to the text of the Barberini Greek version of Habakkuk III: ebd. 15 (1965) 381f. Dem Rätsel der Herkunft suchte bereits die Subscriptio des Cod. Barb. unter Hinweis auf die Quinta u. Sexta der Hexapla des Origenes zu entsprechen. Bemerkenswerte Untersuchungen steuerten zunächst M. L. Margolis (The character of the anonymous Greek version of Habacuc: AmJournSemLangLit 24 [1907/08] 76/85) u. H. St. J. Thackeray bei (Primitive lectionary notes in the psalm of Habacuc: JournTheolStud 12 [1911] 191/213; ders., The Septuagint and Jewish worship² [London 1923] 47/55). Letzterer entschlüsselte einige Lektionarsvermerke, die auf eine frühe Lesung zum Wochenfest deuten könnten, vielleicht schon in der Zeit der Entstehung der LXX. H. Bévenot (Le cantique d'Habacuc: RevBibl 42 [1933] 499/525) mahnte indessen zur Vorsicht. Zuletzt machte Good aO. 26 auf die

enge Beziehung des Cod. Barb. zur kopt. Übersetzung aufmerksam. Es scheint, daß mit einem relativ frühen Text, zumindest des 1. Jh. nC., gerechnet werden muß. Er bestand am Anfang unabhängig von der LXX u. diente liturgischen Zwecken, möglicherweise in Ägypten. Einige Übersetzungsvarianten geben gleichfalls eine intensive Endzeiterwartung zu erkennen. Wir lesen, daß Gott von ,Süden' her kommt (3, 3; ähnlich Theodotion). Die ,Oikumene' wird seines Lobes voll sein (3, 3). ,Verderben' zieht vor Gott her (3, 5) u. die ,Oikumene' wird durch das Kommen Gottes erschüttert werden (3, 6). Er wird zum Heil seines Volkes ,erscheinen' u. seine ,Erwählten erlösen' (3, 13). Am ,Tag der Trübsal' wird es geschehen, daß Gottes Volk gegen eine heidn. Nation in den Krieg zieht (3, 16). Der Jubel des Beters (u. Sängers) gilt der ersehnten Stunde, wenn er auf den Nacken seiner Feinde treten wird (3, 19). Unverkennbar ist auch dieser Text im Sinne einer profilierten Erwartung gehalten. Er besingt das triumphale Erscheinen Gottes am Ende der Zeit über die bewohnte Welt.

III. Auslegungs- u. Wirkungsgeschichte. a. Habakuk-Kommentar von Qumran. Seine Auslegung beruht auf der allegorischen Methode. Sie gibt Einblick in das endzeitliche Denken einer essenischen Gruppe u. ist wegen ihrer zeitgeschichtlichen Anspielungen bedeutsam. In Verbindung bes. mit 4 QpNah (s. J. M. Allegro, Further light on the history of the Qumran sect: JournBiblLit 75 [1956] 89/95; hierzu J. Maier, Die Texte vom Toten Meer 2 [1960] 162) werfen sie einiges Licht auf die Geschichte der Sekte. Die Grundsätze der sog. Pešer-Methode besagen, daß die Propheten selbst noch nicht um das letzte Zeugnis ihrer Botschaft wußten. Diese hat erst der ,Lehrer der Gerechtigkeit', eine herausragende Führerpersönlichkeit der Gründungszeit, in ihrer vollen Tragweite für die Gegenwart u. nahe Zukunft erschlossen. Die einzelnen Verse u. Abschnitte werden nacheinander gedeutet, wobei sie Einblick geben in die geschichtliche Situation der Sekte entweder des 2. oder des 1. Jh. vC. Nach 1 QpHab handelt die Prophetie von der gegenwärtigen Zeit der Bedrückung des Volkes durch die ,Chaldäer', die in 2, 12 auf die ,Kittîm' (Griechen ?, Römer ?) gedeutet werden. Nach ebd. 3, 11 kommen sie von den ,Inseln des Meeres', ,um aufzufressen alle Völker wie ein Geier, unersättlich'. Hab. 1, 5 habe die ,Abtrünnigen mit dem Mann der Lüge' im Blick. Sie mißachten die Worte des ,Lehrers der Gerechtigkeit' (1 QpHab 1, 13/2, 4). Sie bezeichnen die Abtrünnigen ,am Ende der Tage, ... die nicht glauben, wenn sie hören, was kommen wird über das letzte Geschlecht, aus dem Munde des Priesters, dem Gott ... verliehen, daß er alle die Worte seiner Knechte, der Propheten, deute' (ebd. 2, 5/10). Aber (so 5, 4) Gott wird das ,Gericht über alle Völker' in die Hand seiner ,Erwählten' geben (Hab. 1, 12f). In der Auslegung von Hab. 1, 13 wird von einem ,Haus Absolom' u. den ,Männern ihres Rates' gehandelt, ,die geschwiegen haben bei der Zurechtweisung des Lehrers der Gerechtigkeit' (1 QpHab 5, 9f). Der Kommentar zu Hab. 2, 1f ist bes. aufschlußreich (1 QpHab 7, 1/5). Demnach mußte H. aufschreiben, was über das ,letzte Geschlecht' kommen werde, ,doch die Vollendung der Zeit tat er ihm nicht kund'. Der Satz: ,Damit eilen kann, der darin liest', gehe auf den ,Lehrer der Gerechtigkeit', ,dem Gott kundgetan all die Geheimnisse der Worte seiner Knechte'. Hab. 2, 3 besage, ,daß die letzte Zeit sich in die Länge zieht u. länger braucht ...'. Die Täter des Gesetzes, deren Hände nicht ablassen vom Dienst der Wahrheit, wenn sich die letzte Zeit hinzieht, möchten auf die Hab. 2, 3 versprochene Erfüllung warten: ,Denn alle Zeitabschnitte Gottes kommen nach ihrer Ordnung, wie er es für sie festgelegt hat in den Geheimnissen seiner Klugheit' (1 QpHab 7, 7/14). Daraus spricht eine streng theonome Absicherung der Erwartung. Die Anfänge einer künftigen Debatte um den Endzeittermin zeichnen sich ab (s. u. Sp. 212). Entsprechend der Grundkonzeption richten sich ferner die Weherufe (Hab. 2, 5/20) gegen den ,Frevelpriester' (1 QpHab 8, 8), der den Tempel ,verunreinigt' hat (ebd. 12, 8f), gegen die ,Männer der Gewalttat' (ebd. 8, 11) u. gegen den ,Lügenprediger' (ebd. 10, 9). Eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit dem offiziellen Priestertum stand demnach am Anfang der Sektengeschichte. Es wird vermerkt, daß der ,Frevelpriester ... den Lehrer der Gerechtigkeit verfolgte, um ihn zu verschlingen in der Wut seines Grimmes'. Weiter heißt es: ,An der Stätte des Exils u. zur Zeit des Festtags der Ruhe, des Versöhnungstages, erschien er bei ihnen, um sie zu verschlingen u. sie zum Straucheln zu bringen am Tage des Fastens des Sabbats ihrer Ruhe' (ebd. 11, 4/8). Aus

einer Mehrzahl von Deutungsmöglichkeiten schält sich heraus, daß der ‚Frevelpriester' mit dem Makkabäerfürsten Jonatan identisch sein könnte. Sein Priestertum war vom Standpunkt der Frommen illegitim. Die Anfeindungen der Makkabäer machten der essenischen Gruppe anscheinend von Anfang an zu schaffen, wobei es Abtrünnige gab (s. den ‚Lügenmann'). Geht man davon aus, daß die Gründergestalt in die Streitigkeiten verwickelt war, empfiehlt sich der gegebene Deutungsvorschlag (vgl. bes. die Argumente bei H. Stegemann, Die Entstehung der Qumrangemeinde [1971] 198/246; ferner J. Murphy-O'Connor, The Essenes in Palestine: BiblicArcheol 40 [1977] 100/24). 1 QpHab selbst mag etwas später geschrieben worden sein, zumal der Hinauszug des Endgeschehens bereits stark empfunden ist. Eine weniger plausible Alternative wäre die Deutung des ‚Frevelpriesters' auf Alexander Jannai. 4 QpNah 2 würde von ihm als dem ‚Löwen des Zorns' handeln, u. der erwähnte ‚Demetrios' wäre Demetrios III Eukairos. Aber die angeführten frühen Auseinandersetzungen weisen doch wohl auf Demetrios I Soter u. die frühe Makkabäerzeit (zur Sache s. Maier aO. 2, 139/41), wofür auch letztlich das archäologische Argument spricht, das die Anfänge der Geschichte der Qumransiedlung (Periode Ia) in die Mitte des 2. Jh. vC. datiert (hierzu R. de Vaux, Archaeology and the Dead Sea scrolls [London 1961] 3/5. 115/26). Wie immer man die Einzelheiten deutet (überholte Standpunkte bei K. Elliger, Studien zum H.-Kommentar vom Toten Meer [1953] 226/74), es ist offenkundig, daß im H.-Kommentar eine ältere Endzeitdeutung die Auslegung bestimmt. Die Methode der Auslegung steht dem Buche Daniel näher als der rabbin. Literatur (ebd. 164). Eine Kollation des H.-Textes des essenischen Kommentars mit dem masoretischen Text besorgte W. H. Brownlee, The text of H. in the ancient commentary from Qumran (Philadelphia 1959).

b. Apokalyptische Literatur. Die Debatte über die Ursache, die das Kommen der Endoffenbarung ‚aufhält', setzt nach der Zerstörung Jerusalems 70 nC. in ungewöhnlicher Intensität ein. Sie hat ihren sprachlichen u. thematischen Anhalt an der Kernstelle Hab. 2, 3, wo der hebr. Begriff für ‚versäumen, ausbleiben' 'ḥr (Pi'el) durch das aram. 'kb (Pa'el u. Itpa'el) ersetzt u. zugleich interpretiert ist; so kommt es zur Herausbildung des terminus technicus m'kb (Partizip Pa'el), womit umfassend der den Endtermin ‚aufhaltende Faktor' angesprochen ist (griech. τὸ κατέχον; vgl. Strobel 19/27). Die allgemeine Auseinandersetzung um das ‚Ausbleiben' der Endoffenbarung hat vor allem die apokalyptische Literatur der Zeit geprägt (4 Esr. 1, 11, 9f [GCS 32, 20]; Apc. Bar. syr. 2, 8, 4f [GCS 32, 231]). Gelegentlich klingt Hab. 2, 3 massiv an (Apc. Bar. syr. 5, 3, 19 [272]): ‚Der Richter (das Gericht?) wird (gewiß) kommen u. nicht (für immer) verziehen (= ausbleiben)'. Der Streitpunkt ist darin gesetzt, ob die Erlösung von Gott deterministisch fixiert sei oder ob Israel synergistisch, etwa durch seine Bußfertigkeit, den Endtermin mitbestimmt. Das Rufen der Steine (Hab. 2, 11) gehört 4 Esr. 5, 5 zu den endzeitlichen Zeichen (vgl. u. Sp. 218). Apc. Bar. syr. 6, 2, 20 (GCS 32, 286) wird nach Hab. 2, 4 dem Glauben künftiger Lohn verheißen.

c. Rabbinische Schuldebatten. An der Vorstellung des ‚aufhaltenden Faktors' entzündete sich früh eine spezifische Schulauseinandersetzung. Ihre herausragenden Kontrahenten sind R. Eli'ezer u. R. Jehošua', beide bezeichnenderweise um 79/90 nC. (jTa'anit 1, 1, 63d; bSanhedrin 97b/8a). Nach jenem gibt Gott mit der Verschiebung des Endtermins Gelegenheit zur Buße, nach diesem stehe der Endtermin uranfänglich fest. Noch im 3. Jh. nC. setzen sich hierüber Rav u. Šemu'el auseinander (hierzu Strobel 23/7); jedoch hat sich im allgemeinen die synergetische Auffassung R. Eli'ezers durchgesetzt u. ist nahezu Allgemeingut der rabbin. Erlösungstheologie geworden (zB. bJoma 86b; vgl. P. Schäfer, Der Termin der Erlösung im 4. Buch Esra u. in der tannaitischen Literatur: ZDMG Suppl. 4 [1980] 134f). R. Natan (um 160) soll über Hab. 2, 3 gelehrt haben, das Wort ‚dringe bis in die Urtiefe hinab'. Die Rede zielt auf ein letztes Geheimnis Gottes, das jede Berechnung des Endes u. der Ankunft des Messias als falsch erweist (vgl. Sh. Coleman, The dialogue of Habakkuk in Rabbinic doctrine: Abr-Nahrain 5 [1964/66] 66/8). Andere rabbin. Stellungnahmen (s. bSanhedrin 97b) gründen auf demselben Schriftbeweis (R. Šemu'el b. Nahman, um 260; R. Jonatan b. Eleazar, um 220). Die anhaltende Diskussion unterstreicht die traditionelle Bedeutung des H.wortes (s. u. Sp. 213f).

d. Targum Jonatan. Die leicht paraphrasierende Übersetzung des Targum Jonatan

(3, 460/6 Sperber) weist mit einiger Sicherheit nicht in die Zeit vor oder um 70 nC. Sie ist weniger aktualisierend gehalten u. verrät ein deutlich entspanntes Endzeitdenken. Man richtet sich wieder mehr auf die Erfordernisse der Zeit ein. Zugleich wird der Heilsindividualismus zugunsten der Gemeinschaft zurückgedrängt. Daher fehlt Hab. 2, 3 die Erwartung eines persönlichen Heilsbringers (Gott oder Messias). Wir hören vielmehr (2, 2f), daß die Weissagung im ‚Buch des Gesetzes' niedergeschrieben u. erklärt sei, ‚damit der, der darin liest, sich beeilen mag, klug zu werden'. Die Prophetie sei bestimmt für eine festgesetzte Zeit, u. das ‚Ende' habe Gott entsprechend fixiert. Sofern es eine zeitliche ‚Länge' bis zum Eintritt des Ereignisses gibt, möge man ausdauernd warten. Hab. 2, 4 gibt zu bedenken, daß die Bösen in ihrem Herzen sagten, damit sei es nichts, aber die Gerechten würden dennoch wegen ihrer Treue zur Wahrheit überleben. Die Überschrift 3, 1 weist ausdrücklich darauf hin, daß der Prophet das folgende ‚Gebet' sprach, als ihm Gott die Offenbarung über die ‚Länge' der Zeit, also über Aufschub u. Bußfrist, gewährte. Am Ende (3, 17) kommt überdeutlich zur Sprache, daß die Römer ebenso vernichtet werden wie die Babylonier, Meder u. Griechen. Sie sollen von Jerusalem keinen Tribut mehr nehmen. Die Vernichtung geschehe wegen ‚des Zeichens u. der Erlösung', die Gott seinem Gesalbten u. dem Rest des Volkes, der bleibt, bereiten werde. Man meint den Einfluß des (inzwischen kanonischen) Danielbuches heraushören zu können. Die skizzierte Position läßt jedenfalls auf einen Standort nicht vor dem 2. oder 3. Jh. nC. rückschließen (anders W. H. Brownlee, The Habakkuk midrash and the targum of Jonathan: JournJewStud 7 [1956] 176/86; vgl. weiter Strobel 21/3). Es scheint, daß die im rabbin. Judentum geführte Debatte über den ‚aufhaltenden Faktor' vorausgesetzt ist (s. o. Sp. 212).

e. Mittelalter. Hab. 2, 3 besitzt noch im MA herausragende Bedeutung. Aufschlußreich bleibt der Eliagesang des Rabbi 'Anan ha-Kohen (1. H. des 11. Jh). Der Refrain des zehnstrophigen Liedes ist jeweils wörtlich nach Hab. 2, 3 gebildet (s. A. I. Schechter, Studies in Jewish liturgy [Philadelphia 1930] 115/8). Moše b. Maimon (1135/1204) hebt in seinem arabisch abgefaßten Mischnakommentar im Abschnitt Ḥelæq zu Sanhedrin 10 dreizehn Glaubenssätze ('Iqqārim) des Judentums hervor. Der zwölfte Grundsatz betrifft die Zeit des Messias u. bezieht sich ebenfalls auf Hab. 2, 3 (s. J. Holzer, Zur Geschichte der Dogmenlehre in der jüd. Religionsphilosophie des MA [1901] hebr. Teil 28f; ferner J. Maier: A. Weiß, Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen[2] [1972] XLI*/XLVIII*). Der Messias werde nicht ausbleiben. Daher solle man ihm keine Frist bestimmen u. die Schrift nicht zum Berechnen der Endzeiten mißbrauchen. Der Ausleger Jiṣḥaq Abrabanel (1437/1508) vertritt die Überzeugung einer mit Hab. 2, 3 bezeugten doppelten Vision; die eine habe sich auf das Ende der babyl. Gefangenschaft bezogen, die andere auf die messianische Zeit (Pêrûš 'al nevî'îm 'aharônîm [Amsterdam 1641] 271b). Anscheinend hat sich die endzeitliche Deutung des Propheten im Judentum konsequent durchgehalten. Aus H. vermag noch heutiger jüd. Glaube die hohen Tugenden abwartende Geduld u. ungebrochene Hoffnung abzuleiten (s. Coleman aO. 57/85, bes. 66/8; zu Abrabanel vgl. A. H. Silver, A history of messianic speculation in Israel [Boston 1959] 130).

f. Zusammenfassung. Hab. 2, 3f, die Mitte des Buches, weist sich als Schlüsseltext für die jüd. Hoffnung aus. Seinem Weisungscharakter nach erfüllt das Wort einen doppelten Zweck. Es warnt einerseits vor einer maßlosen Erwartung, ohne Kontrolle u. Vorbehalte; es hält andererseits den Glauben an eine baldige Verwirklichung der endzeitlichen Erfüllung aufrecht. Diese Doppelrolle bestimmt in charakteristischer Weise das Ganze der Auslegungsgeschichte, sofern mit der Endzeitthematik gerungen wird.

IV. Kultisch-gottesdienstliche Verwendung. Der kultische Entstehungshintergrund war der liturgischen Verwendung des Buches vermutlich von Anfang an günstig. Einzelne Teile dürften früh im Rahmen des jüd. Gottesdienstes Bedeutung erlangt haben, sei es innerhalb einer festen Lektionarspraxis, sei es, wofür sich Hab. 3 anbot, als Gebet- u. Liedgut. Der Beweis läßt sich für die Synagoge u. die älteste Kirche gleicherweise führen. Auf mit großer Wahrscheinlichkeit urtümliche jüd. Lektionsvermerke in Hab. 3 machte Thackeray aufmerksam (Lectionary aO. 191/213; s. auch ders., Septuagint aO. 47/55). Demnach fand der ‚Psalm' schon in vorchristl. Zeit zum Wochenfest Verwendung. Ein Lektionarsstichwort dürfte in Hab. 3, 9b

mit š^{e}vu'ôt (LXX: ἑπτά) vorliegen. Desgleichen gibt es zu Hab. 2, 20 MT den aufschlußreichen Zusatz: ‚Haftarot für den zweiten Tag des Wochenfestes‘ (hierzu C. D. Ginsburg, Liber duodecim prophetarum [London 1910]; früheste Hs. um 1350 nC.). Eine Baraita (bMegillah 31a) bezeugt ausdrücklich die Verlesung von Dtn. 16, 9/12 u. Hab. (vermutlich Kap. 3) zum Wochenfest. Inhaltlich kommt Hab. 3 in der Tat der Thematik des Wochenfestes voll entgegen (Gottes Offenbarung am Sinai). Hierzu paßt es, daß die Eigenständigkeit eben dieses Textes überlieferungsgeschichtlich Spuren hinterlassen hat. Das Fehlen von Kap. 3 in 1 QpHab mag mit der liturgischen Sonderstellung zusammenhängen (s. o. Sp. 205f).

V. Legendarisches. a. Datierung. In der jüd. Tradition gilt H. als ein Zeitgenosse des Joel u. Nahum (Delitzsch, Vita 9/11). Ihr Wirken wird in die Regierungszeit des Manasse datiert. Weil dieser gottlos gewesen sei, fehle sein Name in den Prophetien (Seder ‘Olam Rabbah 20, 15f [329f Weinstock]; Yalqut Šim‘oni, Nahum 560 [432b]; Ḥ^{a}vaqqûq 561 [432 b/c]). Derselbe zeitliche Ansatz spricht aus Asc. Jes. 2, 9; 4, 22. H. gehört zu den Propheten, die an die ‚Himmelfahrt glaubten‘. Im allgemeinen schwankt bes. bei den christl. Geschichtsschreibern die Bandbreite der Datierung, nämlich von Manasse über Josia bis zu Astyages u. Cyrus (Delitzsch, Vita 11f).

b. Beziehungen zur Danielgeschichte. Für die Datierung war früh von Gewicht, daß die LXX im Anschluß an Dan. 12 die Erzählungen vom Betrug der Belpriester (Bel et Dr. [Dan. 14 Vulg.] 1/22) u. vom Drachen zu Babel (ebd. 23/42) boten u. sie ‚aus der Prophetie des Ambakum‘ ableiteten. Er wird hier näher bezeichnet als ‚Sohn des Jesus (Josua) aus dem Stamme Levi‘. In der zweiten Erzählung tritt er als Zeitgenosse u. Helfer des H. auf. Die kürzere Fassung des Theodotion besagt (v. 33), daß es damals in Juda den Propheten H. gab, der eine Mahlzeit hergerichtet u. Brot in eine Schüssel gebrockt hatte. Als er auf das Feld ging, um die Speise seinen Schnittern zu bringen, habe er vom Boten des Herrn die Weisung erhalten, das Gericht dem Daniel nach Babel in die Löwengrube zu bringen. Er sei von dem Engel wunderbar am Haarschopf dorthin durch die Luft entführt worden u. habe so Daniel mit der Mahlzeit versorgt. Auf die gleiche Weise habe ihn der Engel an seinen Ort in Juda zurückgebracht. Die Fassung der LXX, die allein obige Überschrift bietet, ist um einige Züge ausführlicher gehalten. Insgesamt ist deutlich, daß diese Legende die wunderbare Versorgung des Frommen in der Not zu bedenken gibt. In den Tagen der Verfolgung konnte man sich damit trösten. Es ist nicht sicher zu entscheiden, ob der Erzählkreis um H. u. Daniel ursprünglich in Alexandrien oder im jüd. Mutterland abgefaßt wurde. Zeitlich sind wir auf das 2. Jh. vC. gewiesen. Der LXX-Text der Anhänge ist vollständig nur in wenigen Hs. überliefert, in der syr. Hexapla u. im ‚Cod. Chisianus‘ (Vat. Chig. R VII 45). Das frühe spekulative Interesse an der Gestalt des Propheten unterstreicht zugleich die damalige Bedeutung seiner Botschaft (zur Sache s. O. Plöger, Zusätze zu Daniel = Jüd. Schr. aus hellenist.-röm. Zeit 1, 1 [1973] 65/9. 82/6). Die Erzählungen begünstigen die Datierung des H. in die Zeit des Cyrus. – Die Ausstrahlung der Daniel-H.-Legende bis hinein in die frühmittelalterliche haggadische Lit. ist außerdem in einzelnen Texten u. Fragmenten, u.a. bei Josippon, greifbar (s. L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt^2 [1892] 129f).

c. Habakuk als ‚Seher‘. Eine eigene jüd. Auslegung hat Jes. 21, 6 mit Hab. 2, 1 verbunden. Nach Raschi (zu Hab. 2, 1) soll der Seher, von Jesaja eingesetzt, mit H. identisch sein, wobei eine ältere Tradition verarbeitet sein dürfte; vom Propheten heißt es, er habe einen Kreis gezogen, sei in ihm verharrt u. nicht herausgegangen, bis Gott ihm eine Antwort zukommen ließ (I. Maarsen [Hrsg.], Parschandatha 1 [Amsterdam 1930] 73). Schon bTa‘anit 3a (3, 490 Goldschmidt) wird von R. Honi erzählt, er habe ‚wie einst der Prophet H.‘ einen Kreis gezeichnet u. sich hineingestellt, um Gott zur Erfüllung seiner Zusagen zu nötigen. Zur Absicherung der Deutung von H. dem Seher in Jes. 21, 6 fand eine spekulative Auslegung von Jes. 21, 8 (‚er schrie wie ein Löwe‘ ['ryh]) überdies, daß die Wendung gematrisch denselben Zahlenwert hat wie H. (= Hbqwq), nämlich 216 (vgl. weiter Delitzsch, Vita 12/4).

d. Geburtsort, Abstammung, Grab. Dazu s. u. Sp. 225f.

B. Christlich. I. Neues Testament. Die urchristl. Deutung versteht sich von Anfang an auf dem hocheschatologischen Hintergrund

der jüd. Tradition. Ragen auch Hab. 2, 3f u. 3 in der christl. Auslegungsgeschichte bes. hervor, so gibt es doch hinreichende Beweise dafür, daß, wie im Judentum der Zeit, ein aktuell-endzeitliches Verständnis der Prophetie allgemein war. Die Q-Überlieferung (Mt. 11, 3 par. Lc. 7, 19) von der Anfrage des Täufers bei Jesus stellt sich inhaltlich u. thematisch in hohem Maße als mit Hab. 2, 3 verwandt dar: ‚Bist du der Kommende oder sollen wir auf einen anderen warten?‘ Die Frage fügt sich voll ein in die erkennbare Traditionsgeschichte (s. Strobel 265/77). Auszugehen ist von der Tatsache, daß Hab. 2, 3 im Frühjudentum den Inbegriff der Endzeithoffnung umschreibt. Desgleichen erklärt sich die auffallende Bevorzugung des Locus classicus Hab. 2, 4 bei Paulus (Rom. 1, 17; Gal. 3, 11) allein überzeugend aus der normativen Bedeutung von Hab. 2, 1/4 im Gesamtkonzept der frühjüd. Endzeiterwartung. Hab. 2, 4 ist bei Paulus zentraler Beleg der Rechtfertigungslehre in einer überdies typischen Ausformung. Während in LXX, 1 QpHab 7, 9/14 u. Targum Jonatan dem Gerechten das Leben wegen Glaubenstreue u. Gesetzesfrömmigkeit zugesprochen wird, hat Paulus das ‚aus Glauben‘ radikal als Näherbestimmung des ‚Gerechten‘ um Christi willen verstanden. Demnach wird der aus Glauben Gerechte leben (s. U. Wilckens, Der Brief an die Römer 1 = EvangKathKommNT 6, 1 [1978] 89f; Strobel 173/202). Im Umkreis des Paulus findet sich das endzeitliche Erfüllungsdenken von Hab. 2, 3f LXX, übrigens verbunden mit dem traditionsreichen Text Jes. 26, 20, noch in Hebr. 10, 35/8. Einige Besonderheiten beweisen die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Das Motiv der ‚kurzen Zeit‘ meint einen Generationenabschnitt (vgl. 4 QpPs 37 II 5/7; hierzu H. Stegemann, Der Pešer Psalm 37 aus der Höhle 4 von Qumran: RevQumran 4 [1963/64] 248). Der Text bezeichnet für den Hebräerbrief den Inbegriff der ‚Verheißung‘, identisch mit dem Christus der Parusie. Plötzlich wird er kommen u. keinesfalls ausbleiben. Ferner ist der Urtext durch die Umstellung von Hab. 2, 4a u. 4b verständlicher gemacht, bezieht sich doch nun die Rede vom ‚Zurückweichen‘ eindeutig auf den Gerechten. Vor allem aber wird man beachten, daß die Fassung der LXX (‚Der Gerechte aber wird aus meinem Glauben leben‘, d.i. aus dem Glauben ‚an mich‘) durch die Verschiebung des ‚mein‘ einen eigenen Sinn erhalten hat, der eine gewisse Nähe zur jüd. Tradition verrät: ‚Mein Gerechter aber wird aus Glauben leben‘. *Glaube ist hier nicht wie bei Paulus auf die neue Geschenksituation der Christuszeit hin gedacht, sondern als die Haltung der Zuversicht u. Treue, wie sie schon im AT mit einer schlechterdings einmaligen Verheißung versehen ist (s. Hebr. 11, 1/40; zur Sache A. Strobel, Der Brief an die Hebräer = NT Deutsch 9^{11} [1975] 205). Die Situation am Ausgang der apostolischen Zeit spiegelt sich wieder in 2 Petr. 3, 8f, wobei unverkennbar ein judenchristl. Analogon zur Position R. Eli‘ezers vorliegt. In deutlicher Anspielung auf Hab. 2, 3 (vgl. die Version des Aquila: F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt 2, 2 [Oxford 1868] 1005) wird der Hinauszug der eschatologischen Erfüllung mit Gottes Langmut zur Buße begründet (hierzu E. Käsemann, Eine Apologie der urchristl. Eschatologie: ZThK 49 [1952] 272/96; Strobel 87/97). Im gleichen Zusammenhang hat auch der Verweis auf 2 Thess. 2, 3/12 sein Recht, weil darin die aus Hab. 2, 3 abgeleitete Vorstellung des ‚aufhaltenden Faktors‘ in technischer Redeweise (τὸ κατέχον) ausführlich zu Wort kommt, um auf Gottes Vorsatz abzuheben (hierzu vgl. W. Trilling, Der zweite Brief an die Thessalonicher = EvangKathKommNT 14 [1980] 81/102). Somit läßt sich für die urchristl. Wirkungsgeschichte des zentralen Textes Hab. 2, 3f ein klares Ergebnis formulieren. Auf der Basis des eschatologischen Erfüllungsdenkens war er ebenfalls von theoriebildender Kraft. Rückschlüsse auf das übrige Textverständnis bieten sich bei solcher Sachlage an. Nicht nur Hab. 1, 5 LXX, imposanter Abschluß der Paulusrede im pisidischen Antiochien (Act. 13, 16/41), bezeugt das endzeitlich-apokalyptische Gesamtverständnis des Buches. Es ist darüberhinaus zu bedenken, ob in Lc. 19, 40 nicht außerdem Hab. 2, 11a LXX anklingt. Mit Sicherheit aber bezeugt Hab. 3, 18 LXX als Aufgesang des Magnificat (Lc. 1, 46), daß die Vorstellung vom Kommen Gottes schon das messianische Denken u. Psalmodieren des Urchristentums in eigener Weise bestimmt hat. Das Erfüllungsdenken verwies die Gemeinde hin auf das Gekommen-sein des Messias u. somit auf die äußerste Nähe des ‚Endes‘.

II. Auslegungsgeschichte. a. Hab. 2, 3. Die mit Hab. 2, 3 gegebene Bewältigung des

Problems der Enderwartung bleibt im Frühchristentum zunächst weiterhin in Geltung. 1 Clem 23, 5 wird der Kern des Schriftworts den Zweiflern an der Parusie entgegengehalten; in Verbindung damit klingen andere, für den Traditionskomplex wichtige Schriftstellen an: ‚Wahrhaftig, schnell (s. Jes. 13, 22) u. plötzlich (s. Mal. 3, 1) wird sein Wille in Erfüllung gehen, was auch die Schrift bezeugt: 'Schnell (Jes. 13, 22) wird er kommen u. nicht ausbleiben' (Hab. 2, 3), u. 'plötzlich wird der Herr in seinen Tempel kommen' (Mal. 3, 1) u. der Heilige (s. Hab. 2, 20), den ihr erwartet (s. Mal 3, 1; auch Hab. 2, 3 Aquila)'. Der schwindenden Naherwartung der frühen Zeit wird das Argument der unbedingten Verheißung in der Schrift u. zugleich die Überzeugung der Plötzlichkeit des Geschehens entgegengehalten (s. Strobel 117/21). Verhältnismäßig festumrissene Gedanken zur Bewältigung des Verzögerungsproblems, übrigens ganz im Sinne der Tradition, finden sich ferner Iustin. apol. 1, 28. 45; 2, 7. Zu erwähnen sind auch Aristid. apol. 16, 6 (60, 5f Seeberg) sowie vor allem Tert. apol. 32, 1; 39, 2. Das Thema der mora finis kommt in aller Form zur Sprache. Tertullian handelt überdies eingehend vom ‚aufhaltenden Faktor' im Sinne von 2 Thess. 2, 6f, den er mit dem Imperium Romanum gleichsetzt (res. 24, auch ad Scap. 2). Doch dürfte nicht Tertullian der Urheber der staatstheologischen Deutung des ‚Aufhaltenden' sein, sondern Hippolyt v. Rom, der vorher schon das röm. Weltreich, identisch mit dem vierten Tier in Dan. 7, zu bedenken gegeben hatte (comm. in Dan. 4, 21, 3 [GCS Hippol. 1, 1, 238, 8/10]). Ebd. 4, 10, 4 (210, 8/11) findet sich bezeichnenderweise auch ein Rekurs auf Hab. 2, 3 (nach Aquila), wobei der ‚Kommende', der jetzt noch säumt, nach Apc. 1, 7 als der gekreuzigte Christus bezeugt wird. Später ist es Eusebius, der dem. ev. 6, 14, 2/6 (GCS Eus. 6, 267/72), dazu auch ebd. 60, 18 (443, 2/6), auf die Prophetie des H. eingehend Bezug nimmt. Sie ist ihm Beweis dafür, daß am Ende der Zeiten die Ankunft Christi gewiß geschieht. Seine Offenbarung wird wie ein Licht sein, das ‚am Abend' aufgeht (Sach. 6, 12; 14, 17), so daß die Ausdauer der Christen herausgefordert ist. In Hab. 3, 3/7 sieht Eusebius die Zusage von Hab. 2, 3f näher entfaltet (dem. ev. 6, 15, 2 [269, 15/21]). Allenthalben ist die hohe Bedeutung einer spezifischen Auslegungstradition offenkundig. Was ihre Aktualität betrifft, so ist aber deutlich, daß sie kaum mehr als ein brennendes Problem der Gegenwart empfunden ist. Für die Kontinuität des eschatologischen Denkens gibt es weiterhin gewichtige Zeugen (s. Lact. inst. 7, 25, 8 [CSEL 19, 664f]; Victorin. Poetov. comm. in Apc. 11, 4 [CSEL 49, 102, 1/15]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 77, 4 [PG 58, 707]). Hieronymus vermerkt ausdrücklich: manifeste autem in his de adventu Christi prophetia est (in Hab. 2, 2/4 [CCL 76A, 599]). Bei Gregor v. Naz. steht Hab. 2, 1 am Anfang einer Osterpredigt (or. 45, 1 [PG 36, 624 A]). Hab. 2, 5 ist bei Victorinus v. Pettau, sofern J. Haußleiter (CSEL 49, 43f) richtig vermutet, auf den Antichristen gedeutet worden. Hieronymus vertritt die gleiche Überzeugung u. hat damit, traditionsgeschichtlich angemessen, 2 Thess. 2 verbunden: potest autem hoc ipsum et de Antichristo interpretari, qui intantum erit arrogans et superbus, ut in templo Dei sessurus sit, faciens se Deum (in Hab. 2, 5/8 [CCL 76A, 602]). Cyrill v. Alex. deutet Hab. 2, 3 historisch auf Cyrus, geistlich auf Christus, Hab. 2, 5 historisch auf Nebukadnezar, geistlich aber auf den Satan (comm. in Hab. 1 [2, 95 Pusey]). Nach Augustinus handelt Hab. 2, 2f von der erst noch bevorstehenden (ersten) Ankunft Christi (civ. D. 18, 31). Die eschatologische Sicht ist zugunsten des Erfüllungsgedankens aufgegeben.

b. Hab. 2, 4. Die Auslegungsgeschichte von Hab. 2, 4 verläuft im Frühchristentum bis zu einer gewissen Weise unabhängig von Hab. 2, 3. Die Entwicklung war durch die spezifisch christl. Glaubenserfahrung veranlaßt. Messianische Gegenwart u. eschatologische Zukunft treten mehr u. mehr auseinander. Did. 16, 5 heißt es von den in der letzten Trübsal Versuchten, sie würden durch ihren Glauben gerettet werden, sofern sie Ausdauer aufbringen (s. Hab. 2, 4 u. Mt. 10, 22). Das ursprüngliche eschatologische Gegenwartsdenken ist noch elementar. Später führt das Thema der Rechtfertigung je länger desto mehr ein Eigenleben. Nach Irenäus werden die Christen wie Abraham durch Glauben gerechtfertigt u. zwar ‚durch den Glauben an Gott', denn: ‚der Gerechte lebt aus Glauben' (demonstr. 35 [SC 62, 88]). Es ist der Glaube, der vom Gesetz u. den Propheten bezeugt wird. Ähnlich versteht Cyprian den rechtfertigenden Glauben als Gottvertrauen, wie es Hab. 2, 4 heißt: ‚Der Gerechte lebe durch Glauben' (mort. 3; vgl. ferner testim. 1, 5). Auch Hab. 2, 5 ist nur noch der Paränese unterstellt (Cypr. ep. 68, 4). Der christozentrische Bezug der Rechtfertigungslehre ist allgemein vernachlässigt. Das erkennbare Bild entspricht der allgemeinen Entwicklung (A. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum = BeitrHistTheol 58 [1979] 401/3).

c. Hab. 3. Die Auslegungsgeschichte von Hab. 3 ist ähnlich bemerkenswert verlaufen. Obschon vom letzten Kommen Gottes handelnd, herrschte bald die Deutung auf das erste Kommen Christi vor. Schon Irenäus bezieht Hab. 3, 3 auf die Ankunft Jesu ‚aus Bethlehem' (haer. 4, 33, 11 [SC 100, 2, 832]). Er scheint daneben auch eine Auslegung auf die Parusie gekannt zu haben. In ähnlicher Weise entwickelt sich Hab. 2, 3 (LXX, Vetus Latina), vom Erkennen Gottes ‚inmitten zweier Lebewesen' handelnd, zu einem verbreiteten Argument. Zahlreiche Erklärungen verzeichnet erstmals Hieronymus (in Hab. 3, 2 [CCL 76A, 619/22]), später auch Maximus Confessor (quaest. ad Thalass.: PG 90, 688). Deutungen liegen vor: auf das Kreuz Jesu zwischen den beiden Schächern (so vielleicht schon Hippol. frg. arab. in Num. 13 [GCS Hippol. 1, 2, 104f]), auf die Verklärung Jesu vor Moses u. Elia (so Tert. adv. Marc. 4, 22), auf die beiden Seraphim von Ex. 25, 22 (= hl. Geist u. Sohn) (so Orig. princ. 1, 3, 4; sel. in Ps. 67 [68], 10 [12, 404 Lommatzsch]), auf zwei Lebensformen im Fleisch u. bei der Auferstehung oder in dieser u. jener Welt (so Cyrill. Hieros. catech. 12, 20 [PG 33, 752 A]) u.a. Sofern Hab. 3, 3 übersetzt wird: in medio animalium cognosceris (s. L. Jung, Mis-translations as source in Jewish and Christian lore 1: ProcAmAcadJewRes 5 [1934] 56/8) lag auch eine Kombination mit Jes. 1, 3 nahe u. somit die Deutung speziell auf die Geburt Jesu im Stall unter Tieren (Ev. PsMt. 14 [C. v. Tischendorf, Evangelia apocrypha (1853) 77]; ferner Quodv. prom. 3, 5/6 [SC 102, 508/10]; serm. 4 [c. Iud.], 13 [PL 42, 1125]; [Ps-]Eleuther. Tornac. serm. 4 [PL 65, 95 B]). Über J. Ziegler (Ochs u. Esel an der Krippe, Bibl.-patrist. Erwägungen zu Is. 1, 3 u. Hab. 3, 2 [LXX]: MünchTheolZs 3 [1952] 385/402) hinaus ist festzustellen, daß letztere Auslegung grundsätzlich das hocheschatologische Thema vom ‚Kommen Gottes' voraussetzt. In verschiedenen Predigten ist auf Hab. 3, 2 Bezug genommen, so u.a. bei Cäsarius v. Arles (serm. 107. 109 [CCL 103, 443/6. 450/4]). Aug. civ. D. 18, 32 entfaltete allegorisch ausschließlich die Erfüllung von Hab. 3 in Christus. Nicht ohne innere Übereinstimmung schrieb Beda Venerabilis eine allegorische Auslegung Super Canticum Habacuc allegorica expositio (PL 91, 1235/54), um zu betonen: sacramenta dominicae passionis maxime pronuntiat.

d. Väterkommentare. Die Zahl vollständig erhaltener Väterkommentare zu H. ist begrenzt. Hieronymus zeichnet sich aus wegen seiner sprachlichen Gelehrsamkeit (CCL 76A, 579/654). Er will den ‚Achten' der Propheten auf die Auferstehung Jesu hin deuten (s. Hab. 1, 5). Theodor v. Mops. schrieb einen streng historisch ausgerichteten Kommentar (GöttOrForsch 5, 1, 259/80 Sprenger). Theodoret v. Cyrus (PG 81, 1801/36) verfährt zunächst entsprechend, deutet aber wenigstens Hab. 3 immer wieder auf Christus, u.a. auf seine Geburt in Bethlehem (ebd. 1825 C) sowie auf sein Leiden u. Auferstehen (ebd. 1828 C) u. auf die Christen allgemein (ebd. 1832 BC). Cyrill v. Alex. (2, 68/166 Pusey) achtet vor allem zu Hab. 3 auf die mystischen Bezüge. Theophylakt v. Achrida (PG 126, 819/906) schwankt zwischen historisierender u. christologisch-allegorischer Auslegung (s. auch Ziegler 14f). Einen Kommentar unbekannter Herkunft enthält der Cod. Barb. gr. 549. Die Auslegung des Basilius v. Neopatrae liegt vor in den Codices Vindob. theol. gr. 7 u. Vat. gr. 1687 (Kopien in Göttingen). Das Material zur Auslegungsgeschichte ist im übrigen weithin erschlossen (W. Werbeck, Art. Zwölfprophetenbuch: RGG³ 6 [1962] 1970; A. A. Wolff, Der Prophet H. [1822] 79f; zuletzt Jöcken 536/67).

III. Liturgisch-gottesdienstliche Verwendung. a. Im österlichen Lektionarsgebrauch. Es liegen zahlreiche Beweise dafür vor, daß H. für Lesungen des Osterfestes bevorzugt wurde. Der o. Sp. 214 erwähnte jüd.-kultische ‚Sitz im Leben' einzelner Abschnitte mag dies ebenso veranlaßt haben wie die H.legende (s. o. Sp. 215f). Die mozarabische Lesereihe (Missale Mixtum) verzeichnet in Auswahl Hab. 1/3 als Osternachtlektion (PL 85, 455f). Hab. 3 findet sich entsprechend im altgallikanischen Lektionar (Wolfenbütteler Palimpsest-Cod. Weissenburgensis 76; hierzu A. Dold, Das älteste Liturgiebuch in der lat. Kirche [1936] 7f). Der Text ist an der Vetus Latina ausgerichtet. Ferner bietet ein jakobi-

tisches Karšuni-Lektionar als Lesung Hab. 1, 12/2, 4 (!) u. die koptische Reihe des ‚Passabuches' Hab. 3 (hierzu A. Baumstark, Nocturna laus [1957] 45/8). Innerhalb der Lesereihen bezeichnen die H.-Texte jeweils Lesungen zum Schluß der Aufzählung hin, so daß darin ein Nachhall der österlichen Erwartung gefunden werden kann. Bemerkenswert sind auch jene syr. Lektionare (Cod. Brit. Libr. Add. 14443 u. 14528), die Hab. 1 u. 2 für den Donnerstag der Karwoche verzeichnen. A. Baumstark (aO. 50) vermutet, daß den erstgenannten drei Reihen eine ‚alte Gesamtlesung des H.' zugrunde liegen könnte. Im Cod. Brit. Libr. 14528 findet sich überdies in Gestalt der Lesung Hebr. 10, 19/39 ein indirekter Nachhall von Hab. 2, 3f. Eine Deutung von Hab. 3, 2 liegt im Missale Mixtum in dem Gebet des Karfreitags vor: Unigenitus filius Dei patris: de quo ante innumeros annos propheta cantavit hunc versum (PL 85, 434A). Die Stelle kommt ferner vor im Weihnachtsoffizium des Römischen Breviers u. zwar sowohl für die Matutin des Beschneidungsfestes als auch für die Vigil des Epiphaniastages (Ziegler, Ochs aO. 385). Das Zeugnis vom Kommen u. Gekommensein des Verheißenen war letztendlich austauschbar.

b. In wöchentlichen Vigilgottesdiensten. Es scheint ferner, daß die Verwendung von Hab. 3 in der Ostervigil von Auswirkung war für die Vigilgottesdienste des Alltags. Der Psalteranhang des Cod. Alexandrinus enthält einen festen Bestand von atl. Cantica mit Hab. 3, 2/19 an sechster Stelle als Donnerstags-Triodion. Den Gebrauch der Lieder während der Woche bezeugt Nicetas v. Remesiana (psalm. 3 [PL 68, 373D]). Auch Benedikt v. Nursia wäre zu nennen (Bened. reg. 13, 10; Baumstark aO. 182). Beda Venerabilis berichtet von der Gewohnheit, den Psalm am Freitag der Woche im Gedanken an die Passion vorzutragen u. zwar per singulas hebdomadas solemniter (super Cant. Hab. alleg. expos.: PL 91, 1236f).

IV. Legende u. Heiligenkult. a. Name. Spekulationen über den Namen des Propheten, den heutige Forschung vom akkad. hambûqu (vermutlich ein Pflanzenname) ableitet (Keller aO. 144), sollte in alter Zeit das fehlende Wissen über die Person ergänzen. In der LXX lautet der Name ‚Ambakoum' (so auch Cod. Barb.). Einige Hss. (Flor. Laurent. Plut. X 8; Paris. gr. 15 u.a.) bieten die Variante ‚Abbakoum'. Eine primitive Ableitung aus dem Syrisch-Aramäischen deutete den Namen als ‚Sorglos' u. ‚Der Vater stand auf' (Lukian-Rez. 1; auch Syrohexapla u.a.) u. schließlich sogar als πατὴρ ἐγέρσεως, ‚Vater der Auferstehung' (so Suda s.v. Αββακούμ [1, 3 Adler]), was wiederum die Überzeugung bekräftigte (Chron. Pasch.: PG 92, 369C): ἀξιωθεὶς εἰπεῖν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ χριστοῦ (s. Hab. 1, 5). In den christl. Orac. Sib. 2, 248 wird H. unter den atl. Frommen genannt, die an der Totenauferstehung teilhaben (ähnlich 5 Esr. 1, 40). Eine andere Deutung lautet περίληψις (‚Umarmung'); sie vertritt schon die Schrift De prophetarum vita et obitu (TU 31, 3, 62/7 Schermann). Sie beruht auf einer alten jüd. Tradition, die in H. den Sohn der sunamitischen Frau erkennen wollte (2 Reg. 4, 8/37). Da Elisa ihr zusagte, sie werde übers Jahr einen Sohn ‚umarmen' (hebr. ḥôvæqæt: ebd. v. 16), bot sich der Begriff für den Namen des Propheten an. Vielleicht leitet sich der obige Name ‚Vater der Auferstehung' überdies von dieser atl. Geschichte ab. Die legendarische Konstruktion findet sich jüdischerseits zwar erst im Zohar, b^{e}šallaḥ (2, 87 Margaliot; s. H. Sperling / M. Simon / P. Levertoff, The Zohar 3 [London 1933] 135f), wird aber dort Šim'on ben Joḥai (2. Jh. nC.) zugeschrieben. Pirqe R. Eli'ezer 33 (vgl. G. Friedlander, Pirkê de Rabbi Eli'ezer [London 1916] 293, 51) sind ebenfalls Beweis für ein elementares jüd. Interesse, 2 Reg. 4, 8/37 in ähnlicher Weise legendarisch auszuwerten. Vor allem aber dürfte auch schon Hieronymus die jüd. Tradition voraussetzen, wenn er den Namen des H. als amplexatio erklärt (in Hab. prol.: CCL 76A, 579, 5). Er kommentiert ihn dahin, daß der Prophet entweder amabilis Domini war oder mit Gott in bes. Weise gerungen hat. Isidor v. Sevilla weitet die Erklärung im Blick auf das Zeugnis des Buches aus: nullus enim tam audaci voce ausus est Deum ad disceptationem iustitiae provocare, cur in rebus humanis et mundi istius politeia tanta rerum versatur iniquitas (orig. 7, 8, 14 Lindsay).

b. Datierung. Zu den Traditionen über die Datierung des Propheten s. o. Sp. 215.

c. Habakuk als ‚Essensbringer' des Daniel. Die Legende von H., der dem Daniel Speise bringt (s. Sp. 215), hat im Judentum u. in der alten Kirche vielfache Spuren hinterlassen (s. Delitzsch, Vita 23/37). Die Szene

wurde seit konstantinischer Zeit auch in der frühchristl. Kunst öfters dem Bild Daniels in der Löwengrube (J. Daniélou, Art. Daniel: o. Bd. 3, 582) beigefügt (Denkmälerverzeichnis: G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] $130f_{162f}$). Bereits Clemens v. Alex. weiß zu berichten, daß H. ‚durch die Vorsehung Gottes' den Daniel mit Speise versorgte (strom. 1, 123, 4). Hieronymus spricht technisch vom discophorus. Er weiß ferner, daß Eusebius v. Cäsarea u. Apollinaris v. Laod. die Kritik des Porphyrius richtigstellten: Susannae Belisque ac draconis fabulas non contineri in hebraico sed partem esse: ‚Prophetiae Abacuc filii Iesu de tribu Levi', sicut iuxta LXX interpretes in titulo eiusdem Belis fabulae ponitur (Hieron. in Dan. prol.: CCL 75A, 773f). Cyrill v. Jerus. benennt die Entrückung des H. zum Beweis der Himmelfahrt Jesu (catech. 14, 25 [PG 33, 857B]). Gregor v. Naz. (carm. 1, 2, 2, 181 [PG 37, 592A]) u. Prudentius (cath. 4, 46/69 [1, 22f Lavarenne]) haben der wunderbaren Versorgung des Daniel sogar in Liedern gedacht (Delitzsch, Vita 44/7). Jüd. Ausleger der Tradition finden sich bei Josippon u. PsSaadja; selbst islamische Schriftsteller nehmen darauf Bezug (s. ebd. 41/3).

d. Geburtsort u. Grab. Die Traditionen über Geburtsort u. Grab des H. sind gleichfalls von nur legendarischem Interesse. Die relativ alte Angabe über die Abstammung aus Levi (so LXX) hat ihr Gegenstück in De prophetarum vita et obitu 19 (TU 31, 3, 62 Schermann). Demnach kam H. aus dem Stamme Simeon u. zwar des näheren aus Bethsocher, auch Bet-Sacharja (vgl. 1 Macc. 6, 32f). Josephus (b. Iud. 1, 41; ant. Iud. 12, 369) lokalisiert das Dorf 70 Stadien von Jerusalem entfernt in Richtung Bet-Zur (südwestl. von Bethlehem), somit aber im Gebiet des Stammes Juda. Mit der altchristl. Tradition berührt sich eine andere, nach der das Grab des Propheten in Keila bzw. zwischen Keila u. Gabbatha (8 Meilen östl. von Eleutheropolis) gezeigt werde (so Eus. onom. 10 [GCS Eus. 3, 1, 114, 17f] u. Hieron. sit. et nom. 109 [ebd. 115, 18]; vgl. auch Soz. h.e. 7, 29, 1f [GCS Soz. 345, 11/20]). – Eine Zusammenfassung der legendarischen Überlieferung, die sich an der erwähnten Schrift De prophetarum vita et obitu orientiert, gibt Theophylakt v. Achrida (expos. in Hab. 3 [PG 126, 904BC]). Eine konkurrierende jüd. Tradition über das Grab des H. benennt den Ort Chukkok (später: Iakûk) im Gebiet des Stammes Naphtali (Jos. 19, 34). Die spielerische Verbindung der Namen ist offensichtlich (hierzu Delitzsch, Vita 51f; A. J. Baumgartner, Le prophète Habacuc [Leipzig 1885] 15f). Die Überlieferung in der Schrift De proph. vita et obitu (TU 31, 3, 63 Schermann) besagt ferner, daß H. bei der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar nach Ostrakine im Lande der Ismaeliter floh. Später sei er zurückgekehrt, um weiterhin seinen Acker zu bestellen. Zwei Jahre vor der Rückkehr des Volkes aus dem Exil sei er gestorben. Man habe ihn auf seinem Grundstück beerdigt (Delitzsch, Vita 47/9). Es ist deutlich, daß die Legende auf den Anhang zur Danielgeschichte zurückgreift. Alle Details müssen als sekundäre Bildung einer auf Heiligenverehrung ausgerichteten Frömmigkeit gelten. Der jüd. u. christl. Beitrag zur H.legende sind nicht immer klar zu trennen.

W. H. Brownlee, The Midrash Pesher of H. = Soc. Bibl. Lit. Monogr. Ser. 24 (Missoula, Mont. 1979). – F. Delitzsch, De Habacuci prophetae vita atque aetate commentatio historico-isagogica[2] (Leipzig 1842); Über die Abfassungszeit u. den Plan der Prophetie H. s: ZsLuthTheolKirch 3 (1842) 1/31. – J. A. Fitzmyer, Habakkuk 2, 3-4 and the New Testament: De la Tôrah au Messie, Festschr. H. Cazelles (Paris 1981) 447/55. – P. Humbert, Problèmes du livre d'Habacuc (Neuchâtel 1944). – P. Jöcken, Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung = BonnBiblBeitr 48 (1977). – A. Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüd.-urchristl. Geschichte von Hab. 2, 2ff = NovTest Suppl. 2 (Leiden 1961). – J. Ziegler, Duodecim prophetae = Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum 13[2] (Göttingen 1967), bes. 261/75.

August Strobel.

Habsucht (Geiz).

A. Terminologie. I. Griechisch. Als Leitwort darf πλεονεξία gelten. Dessen Grundform ist das Verb πλεονεκτέω, das durch das suffixum qualitatis zum Substantiv, durch das suffixum agentis zum Adjektiv führt. Die Grundbedeutung zeigt sich in πλεον-έχω (auch πλεον-εκτέω), ,mehr haben, mehr haben wollen', wobei das betonte Mehr der Wortgruppe eine negative Färbung gibt. Πλεονεξία kann H. u. Geiz meinen, im ersten Sinn wäre von dynamischer Pleonexie, im zweiten von statischer zu reden. – Neben dem Leitwort können andere Worte stehen: Komposita mit φιλέω wie φιλοχρηματία, φιλαργυρία, φιλοπλουτία; durch Objektbestimmung der ἐπιθυμία (τοῦ ἔχειν, τοῦ κέρδους usw.). Andere Worte nehmen im Sinnzusammenhang die Bedeutung von H./Geiz an: ἄπληστος (ἀπληστία), ἀνελευθερία (Geiz), φείδομαι (mit seinen verschiedenen Formen kann auch für geizen, Geiz stehen), ebenso μικρολογέομαι (auch mit seinen Sonderformen σμικρο-).

II. Lateinisch. Auch hier ist mit avaritia (avarus, aveo) ein Leitwort gegeben, das dynamisch u. statisch gebraucht wird (Gell. 10, 5, 1 teilt die verbreitete Herleitung von avidus aeris mit, die auf Nigid. Fig. frg. 42 [77 Swoboda] zurückgeht). Jedoch auch das Lateinische hat die Möglichkeit, H./Geiz mit anderen Worten festzuhalten. Häufig geschieht es durch Verbindung mit cupiditas (pecuniae, habendi, possidendi), ebenso mit libido, wobei ein hinzugesetztes acquirere zur H., ein retinere zum Geiz führt. Im Sinnzusammenhang kann auch tenax (tenacitas), sordidus (sordes), parcus (parsimonia), ebenso frux (frugis, frugalitas) u. Verwandtes die Bedeutung von H./Geiz annehmen. Die christl. Latinität übernimmt aus dem Griech. phylargyria (filargyria).

III. Hebräisch. Hier stehen Wortbildungen vom Stamm bṣ' (auch ḥms; vgl. D. Kellermann, Art. bṣ': ThWbAT 1 [1973] 733/6; H. Haag, Art. ḥms: ebd. 2 [1977] 1050/61, bes. 1055/9). Für die Wirkungsgeschichte der atl. Beurteilung von H./Geiz sind die Formulierungen der LXX u. Vulgata entscheidend, die ihrerseits das griech. u. lat. Vokabular aufnehmen.

B. Nichtchristlich. I. Griechen u. Römer. a. Griechische Aussagen. 1. Historiker. H. als unbegrenztes Mehrhabenwollen, Geiz als unsachliches u. unvernünftiges Festhalten beziehen sich auf materiellen Besitz, allerdings sind weitergehende Bedeutungen (mehr an Macht, Ruhm u.a.) nicht immer sauber davon abzutrennen (Delling; H. O. Weber). Die Bewertung von H./Geiz steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Stellung zum Besitz überhaupt, sie ergibt sich aus der Einsicht in das dem Menschen Zustehende, Nützliche u. Förderliche (*Gerechtigkeit) u. in dessen soziale Bindungen u. Verpflichtungen. Das Fehlverhalten gründet im unbegrenzten Streben nach Besitz, im Mehrhabenwollen als dem Menschen zusteht u. im Verstoß gegen die soziale Ordnung. Der Mensch übersteigt das ihm gesetzte Maß; sein unbeherrschtes Streben ist Ausdruck der Hybris (Hesiod. op. 238; Solon 1, 11 u.a.; H. O. Weber 21) oder nicht κατὰ μοῖραν (Theogn. 605f). Diese der archaischen Ethik eigene Wertung läßt sich leicht belegen. Wenn Herodot dem Themistokles unersättliche H. zuschreibt (8, 112), so bleibt die Wertung vielleicht offen. Aber die negative Beurteilung des Historikers zeigt sich 7, 16α, 2, wo ,πλέον ἔχειν δίζησθαι' eindeutig als etwas Schlechtes abgewiesen wird (auch 7, 18, 2: τὸ πολλῶν ἐπιθυμεῖν). Es ist schlecht, weil es als das μέτρον ἀνθρώπινον übersteigend gegen den Willen der Götter ist; allzu große Machtfülle, die sich aus gesteigertem Besitz ergibt, erregt den Neid der Götter (8, 109, 3). – Die negative Wertung zeigt sich in gleicher Weise bei Thukydides. Das πλεονεκτεῖν (allerdings im weiteren Sinn von Übervorteilen; 1, 77, 2/5) verstößt gegen νόμος u. ἴσον. Das Mehrhabenwollen steckt im Menschen selbst, kommt aus seiner Natur; als gefährlicher Naturtrieb ist es (mit der φιλοτιμία) die Wurzel allen Übels (3, 82, 8; vgl. 3, 45, 3; 6, 16, 3). Die Gefährlichkeit des Triebes zeigt sich 4, 86, 6, wo es mit βίᾳ u. ἀπάτῃ verbunden ist. Thukydides hat in diesen u. anderen Texten in erster Linie die H. des

Politikers u. des Herrschers im Auge, die auf Macht u. Durchsetzung der eigenen Herrschaft ausgeht. Die privatisierte H. ist von seiner grundsätzlichen Bewertung aber nicht ausgeschlossen. Wenn Pleonexie den Feinden gegenüber eine positive Haltung sein kann, wie Xenophon bes. inst. Cyr. 1, 6, 26/46 ausführt (eine Haupttugend der Soldaten, freilich nur bei gemeinsamer Aktion; die H. des einzelnen Kriegers wäre schädlich: exped. 5, 8, 13), so erfährt sie doch auch bei diesem Historiker negative Bewertung: sie verstößt gegen das μέτρον (hist. Gr. 6, 3, 11); gegen die Gerechtigkeit (exped. 5, 4, 15); auch gegen die ἰσοτιμία (Hiero 8, 10). Meist führt sie auch nur zu Scheinerfolgen (hist. Gr. 6, 3, 10f). Das unbegrenzte Mehrhabenwollen, zu dem sie drängt, läßt das wieder verlieren, was man bereits hat (inst. Cyr. 4, 2, 43f; 8, 5, 24). Im Gespräch des Kyros mit Kroisos (ebd. 8, 2, 20/4) wehrt Xenophon dem Geiz, der den eigenen Besitz verkommen läßt, u. setzt die Freigebigkeit dagegen, die ihren Besitz zur Unterstützung der Freunde verwendet u. den Menschen damit Gutes erweisen will, was ihm auch als Verehrung der Götter gilt (vgl. die Schilderung des Proxenos exped. 2, 6, 16/20). – Die aus den Historikern gewonnene griech. Beurteilung des Mehrhabenwollens kann ergänzt werden durch Hinweise auf Euripides: Mehrhabenwollen wird abgelehnt, weil es das Vorhandene in Gefahr bringt (frg. 417 Nauck²), weil es sich auf die Gemeinschaft schädlich auswirkt (supplic. 238/42), weil es gegen Recht u. Gesetz verstößt (Hel. 903f). Berechtigt ist es, wo es nicht auf persönlichen Gewinn ausgeht u. in gottesfürchtiger Haltung erstrebt wird (frg. 256). Die unbegrenzte Vermehrung materiellen Besitzes (χρημάτων ὄρεξις) wird auch von Demokrit abgelehnt: Sie schafft nur ständig neue Wünsche (VS 68 B 219); sie verletzt die Gerechtigkeit (B 50); sie gefährdet das schon Vorhandene (B 224). Ihr Grundfehler ist der Verstoß gegen die rechte Mitte, das gesunde Maß. – Pythagoreer sehen ebenso durch die H. die ἰσότης gefährdet (Archyt. Tar.: VS 47 B 3); Porphyrios erklärt die pythagoreische Sentenz ,sich nicht überheben, das ist nicht mehr haben wollen' (vit. Pyth. 42). Das Nicht-Mehrhabenwollen ergibt sich aus ihrem asketischen Ideal; mit der ἀκρασία ist die πλεονεξία für die Pythagoreer die ,Wurzel alles Bösen' (Kerschensteiner 225). – Anschaulich u. drastisch wird die Verkehrtheit von H./Geiz in den Fabeln Aesops illustriert.

2. Klassische u. hellenistische Philosophie. a. Platon. Platon belegt einen Gebrauch von πλεονεξία / πλεονεκτεῖν im umfassenden Sinn: Unersättlichkeit in Nahrung u. Genuß, die den Menschen dem Tier gleichstellt (resp. 586b); Unkontrolliertheit des Eros, die Unordnung unter die Menschen u. in den Lauf der Natur bringt (conv. 188b); Wille zur Macht, das Verlangen, sich durchzusetzen ohne Rücksicht auf Gerechtigkeit (resp. 359c). Die paar Beispiele zeigen die negative Einfärbung des Begriffes. Eine positive Bedeutung ergibt sich nur, wo das Mehrhaben u. Mehrhabenwollen auf Gutes gerichtet ist u. das Streben danach mit guten Mitteln geschieht (zB. ebd. 349e/50d). Ausführlich erörtert wird das Thema im Streit mit Kallikles (Gorgias) u. Thrasymachos (Politeia); den Sophisten gilt die Pleonexie grundsätzlich als Tugend (das Recht des Stärkeren), was von Platon entschieden zurückgewiesen wird: Unbeherrschte H. ist den unerläßlichen Tugenden der Gerechtigkeit u. Besonnenheit entgegengesetzt. Sie verstößt vor allem gegen die ,geometrische Gleichheit', auf der alle Einheit unter den Menschen u. mit den Göttern beruht; der Habsüchtige kümmert sich nicht um die Meßkunst (Gorg. 507e). Pleonexie kehrt sich also gegen jene Tugenden, die Himmel u. Erde, Götter u. Menschen, miteinander verbinden; sie zerstört die Einheit des Kosmos (ist auch ἀκοσμία; conv. 188b) u. die Harmonie unter den Menschen. Sie ist Fehlverhalten, Sünde (ἁμάρτημα); in der Natur erzeugt sie Seuchen, im Staat Ungerechtigkeit (leg. 906c). Ihr Nichtbeachten von Recht u. Gesetz wird von Platon immer wieder herausgestellt (resp. 586ab; leg. 677b. 875a/d in Verbindung mit ἰδιοπραγία; u.a.). Im Critias ist die Pleonexie Folge der Entartung des Menschengeschlechtes; Zeus selber will die Menschen wieder zur Besonnenheit zurückführen (121b). – Im Entwurf des idealen Staates ist jede materielle H. ausgeschlossen, denn dort wäre nach dem altpythagoreischen Grundsatz ,den Freunden alles gemeinsam' (leg. 739bc; *Gütergemeinschaft). Die Besitzlosigkeit der Wächter (,weder Häuser noch Land noch sonst ein Besitz': resp. 464b) u. die Zusicherung des ausreichenden Lebensunterhaltes wehrt dieser Klasse, etwas als Eigentum zu beanspruchen u. dann immer mehr davon zu verlangen. Das schlösse alle Zwietracht aus dem Gemeinwesen aus, weil gerade Vermögen u. Besitz die Ursache der

Zwietracht sind (464de). Wenn auch für die niedrigere Klasse keine Besitzlosigkeit verlangt wird, so gilt doch auch für sie nur ein beschränktes Eigentumsrecht, das jedes Zuviel u. Zuwenig ausschließt: Reichtum u. *Armut verderben den Arbeitenden in gleicher Weise (421c/e). Die Reduktion dieser Idealvorstellungen in den ‚Gesetzen' braucht nicht weiter ausgeführt zu werden: Jedes Privateigentum wird unter starke u. einschränkende Kontrolle gestellt (leg. 740/2. 744f u.ö.). Das Überschreiten der gesetzten Grenze, die H., gilt als Quelle aller Übel im Gemeinwesen.

β. Aristoteles. Seine Kritik an Platons Idealstaat führt Platons eigene Korrekturen weiter. Die Notwendigkeit des Eigentums wird unterstrichen; für den freien Bürger ist *Grundbesitz unerläßlich (pol. 7, 1, 1323a 24ff. 9, 1329a 17ff: nur das ermöglicht ihm die Muße). Die kleinen Leute dürfen nicht von Armut bedrückt sein, da dann die Verhältnisse im Gemeinwesen verschlechtert würden (ebd. 6, 5, 1320a 32ff). Doch auch für Aristoteles gibt es kein unbegrenztes Mehrhabenwollen, kein ungerechtfertigtes Festhalten des Besitzes (Verteilung überschüssigen Steuervermögens ebd. 6, 3, 1320a 29/b 11). Pleonexie verstößt gegen solches Grundgesetz. Unter den seelischen Regungen gehört die πλεονεξία zu den ἕξεις (eth. Nic. 2, 5, 1105b 20/8), näherhin zu den Haltungen, die abgelehnt werden müssen: Wer zuviel haben will an Geld, Ehre u. körperlichen Genüssen, dient seinen Begierden, überhaupt den Leidenschaften u. dem vernunftlosen Seelenteil (ebd. 9, 8, 1168b 15/20). H. rückt damit zu ἐπιθυμία/πάθος; der Habsüchtige ist auch ἄλογος. Die H. mißachtet das zugedachte Maß, wird zum Unrecht wie ἀσέβεια u. ὕβρις (virt. vit. 7, 1251a 30/5). – Die zentrale Stellung der Gerechtigkeit (eth. Nic. 5, 3, 1130a 9) muß zur Ablehnung der H. führen: Der Habsüchtige ist ungerecht wie der παράνομος u. der ἄνισος (ebd. 5, 2, 1129a 32/b 10). Die unmittelbare Zuordnung der ἰσότης zur Gerechtigkeit unterstreicht die Verkehrtheit der H. (ebd. b 9f). Was hier von der Pleonexie in materiellem Sinn gesagt wurde, gilt auch in ihrer umfassenden Bedeutung als Streben nach Mehr an Ehre, Macht u. Einfluß; so wird πλεονεξία auch zum Grund politischer Unruhe (bes. pol. 5, 2, 1302b 1/10). Besondere Beachtung verdient eth. Nic. 4. Aristoteles spricht von der Freigebigkeit (ἐλευθεριότησις), die das rechte Verhalten zu Besitz u. Vermögen bestimmen muß. Die Fehlhaltungen liegen in Verschwendung (ἀσωτία) u. Geiz (ἀνελευθερία). Der Geizige ist der, der sich mehr als recht ist, um das Vermögen bemüht (4, 1, 1119b 27/9). Der Geiz ist der Mangel im Geben u. das Übermaß im Nehmen (4, 3, 1121a 14f). Der Geizige ist schlechter als der Verschwender, da er keinem, nicht einmal sich selber, nützt (ebd. 29f); allerdings wird auch der Verschwender zur H. gedrängt, weil er in seinem unbeherrschten Ausgeben immer mehr haben will (ebd. 29/32). Die Verschwendungssucht hält Aristoteles für heilbar, was er beim Geiz ausschließt: ἀνελευθερία ἀνίατός ἐστιν (Hinweis auf das Phänomen des ‚Altersgeizes' [*Greisenalter]); er sieht ihn den Menschen angeborener (συμφυέστερον) als die Verschwendung (ebd. b 12/4).

γ. Popularphilosophie. Die Ablehnung der H. u. des Geizes ergibt sich danach aus verschiedenen sozial- u. individualethischen Motiven. Das Ideal der ἰσότης verlangt den Ausgleich zwischen arm u. reich, d.h. materielle u. immaterielle Güter müssen den Leistungen u. Aufgaben der einzelnen entsprechend verteilt werden. Unmittelbar damit hängt die Forderung des δίκαιον zusammen. Wer auf Kosten des anderen mehr haben will u. mehr hat, verstößt gegen die Gerechtigkeit (vgl. Dihle, Gerechtigkeit 260f). Endlich kommt die Tugend der σωφροσύνη hinzu, die jeden Menschen auf das Maß, die Mitte, die Vernunft, verpflichtet. Die negative Wertung von H./Geiz bleibt in der Folgezeit erhalten. Die Bedürfnislosigkeit der Kyniker schließt jede Art von H. u. Geiz aus. In der Moralpredigt der ‚Wanderapostel' wird ihre ethisch-asketische Forderung verbreitet. Auch der Hedonismus eines Epikur (‚Lust der Ruhe') mit dem Ideal der ἀταραξία (*Ataraxie) wendet sich gegen H. u. Geiz. In besonderem Maße ist es die Stoa, die nun die ethischen Forderungen prägt. Die äußeren, materiellen Güter gehören zu den *Adiaphora. Sie können nie um ihrer selbst willen erstrebt werden. Ein unbeherrschtes Streben nach ihnen wäre Beherrschtsein durch die Affekte. Das widerspricht dem stoischen Weisen, der alle Affekte vollkommen beherrscht (ἀπάθεια), der ihnen gegenüber frei ist. Vgl. Zenon nach dem Schiffbruch: ‚Das Schicksal befiehlt mir, freier zu philosophieren' (SVF 1, nr. 227). In ihren Handbüchern legen die Philosophen ihre ethischen Prinzipien u. Forderungen

leicht faßlich dar (*Diatribe). In den Tugend- u. Lasterkatalogen finden sie dafür die entsprechende Form (Diogenes Laertios, Areios Didymos, PsAndronikos, PsAristoteles; *Achtlasterlehre). Alles, was zu den πάθη gehört, muß vermieden u. ausgeräumt werden. H. u. Geiz sind in den ältesten Katalogen wohl mit ἀκολασία, ἀκοσμία u. ἀνελευθερία erfaßt, während πλεονεξία in den ältesten, stoischen Aufzählungen fehlt (Vögtle, Tugendkataloge 200f) u. dafür auch φιλοπλουτία stehen kann (ebd. 213). In späteren Katalogen findet sich unter den Lastern auch πλεονεξία (Muson. frg. 3. 8. 17 [11, 4; 35, 1; 90, 10 Hense]; Plut. ser. num. vind. 26, 565C; Epict. diss. 2, 10, 9); φιλάργυρος (Plut. adulat. 18, 60C; cohib. ira 8, 457B; Ceb. tab. 34, 3; Epict. diss. 2, 9, 12); φιλαργυρία (ebd. 2, 16, 45). – Die Ablehnung von H. u. Geiz zeigt sich bes. in den stoisch-kynischen Sittenpredigten des Dion Chrysostomos. Or. 17 ist ganz der πλεονεξία gewidmet. Ihre Lasterhaftigkeit gründet in ihrem Verstoß gegen die *Gleichheit der Menschen (17, 9 mit Eur. Phoen. 538: ‚Denn Gleichheit gab Natur den Menschen als Gesetz') u. in ihrer Nichtbeachtung des gesetzten Maßes, da sie über das Notwendige hinaus nach mehr verlangt (Dio Chrys. or. 17, 21). Sie verstößt gegen die individualethischen u. sozialen Normen. ‚Sie ist nicht nur das größte Übel für den Betroffenen selbst, sondern zieht auch den Nächsten in Mitleidenschaft' (7). Als ‚Ursache der größten Übel' (6) zerstört sie das Glück der Familie, das Gemeinwesen, das eigene Leben (11). Auch die Kriege sind von ihr veranlaßt (12/8: Exempla für die verheerende Wirkung der H. in der Geschichte). Die Götter kennen unter sich die H. nicht (11) u. strafen die habgierigen Menschen: Der Habsüchtige verliert auch das, was er schon hatte (19). Eindrucksvoll beschließt er seine Rede: Die H. entstellt den Menschen bis zur Lächerlichkeit. Or. 17 des Dion kann als Zusammenfassung der negativen Wertung, die die H. in der Popularphilosophie erfahren hat, gelten. Ergänzend sei auf die ‚Neue Komödie' verwiesen, die in vielfacher Abwandlung die gleiche Weisheit verkündet: πλεονεξία μέγιστον ἀνθρώποις κακόν (‚die Pleonexie ist das schlimmste Übel für die Menschen': Menand. frg. 499 Koerte).

b. Lateinische Aussagen. 1. Cicero. Die Dominanz solcher ethischer Prinzipien für den Sozial- u. Individualbereich bestimmt auch die lat. Aussagen. Mit Plutarch (curios. 14, 522 B/D; invid. et od. 2, 537 A) sieht Cicero im Mehrhabenwollen (avarus) das Gegenteil der Gerechtigkeit. Das Verlangen nach Geld reiht er unter die Krankheiten der Seele ein, gegen die die sokratische Arznei (ratio) gesetzt werden muß (Tusc. 4, 24. 79). Die avaritia wird bestimmt als ‚opinatio vehemens de pecunia, quasi valde expetenda sit' (ebd. 4, 26). Wenn sie Flacc. 89 im Gegensatz zur liberalitas gesehen wird, so erinnert das an die griech. Bestimmung als ἀνελευθερία. H. ist libido (nat. deor. 3, 71, 1; fin. 2, 27; 3, 75; leg. 1, 56; vgl. u. Sp. 240/4 zu Ambrosius u. Hieronymus).

2. Seneca. Die Ablehnung der avaritia ist für Seneca eine Selbstverständlichkeit (ep. 90, 36/9). Als Affekt brächte sie den Menschen um die tranquillitas animi u. die securitas. Freilich wird damit nicht jeder Besitz, auch nicht der Reichtum grundsätzlich abgelehnt: Es wäre ein Zeichen der Schwäche (infirmi animi), könnte man Reichtum nicht ertragen (ep. 5, 6). Seneca fordert auch nicht den spektakulären Güterverzicht, sondern die frugalitas, die der Natur entspricht (ebd. 2/5). Materieller Besitz ist kein Gut an sich; als Proegmenon ist er ohne sittlichen Schaden zu ertragen (vit. beat., bes. 23, 1: nemo sapientiam paupertate damnavit). Sein Gebrauch steht unter dem strengen Gericht der conscientia (ebd. 20, 4: nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam). Damit wird die Forderung innerer Freiheit den äußeren Gütern gegenüber unterstrichen. Sie kann umgemünzt werden in die Verpflichtung, sie wegzuschenken, Gutes zu tun (ebd. 23, 5/24, 2, weitergeführt in De beneficiis). Avaritia darf nie die Beziehung zu Hab u. Gut bestimmen, weil diese überhaupt nicht zu den Gütern zählen (ep. 31, 3: unum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est), weil ein selbstsüchtiger Gebrauch Verstoß gegen das übergeordnete bonum commune wäre (clem.) u. auch die Pflicht der humanitas außer acht ließe (vit. beat. 24, 3: hominibus prodesse natura me iubet'. Wenn die perfecta virtus den Menschen zum ‚Gefährten der Götter' machen will, dann muß er auf diesem Weg wissen, daß es nicht das Geld ist, das einem Gott gleich macht: deus nihil habet, u. ebensowenig ist es das Kleid: deus nudus est (ep. 31, 10). Verg. Aen. 8, 364 steht über diesem Weg: et te quoque dignum finge Deo. Das aber geschieht nicht durch Gold u. Silber (Sen. ep. 31,11). Mit dem Theologumenon vom

indigens Deus werden hier H. u. Geiz zurückgewiesen.

3. Dichtung. Die Allgegenwart des Lasters wird von den Dichtern angeprangert: Die Aulularia des Plautus; Pers. sat. 5, 132/7; Iuvenal. 8, 88f; 14, 107f (H. der Juden); auch Lucans Pharsalia; von den Satirikern lächerlich gemacht; bes. wird sie von Horaz aufs Korn genommen, von ihm auch wieder mit Argumenten, die epikureisch u. stoisch gefärbt sind, entschieden abgelehnt: quod satis est cui contingit, nihil amplius optet ... semper avarus eget (ep. 1, 2, 46. 56), häufig in anderen Briefen, Reden (bes. sat. 1, 1) u. den Oden (bes. carm. 2, 18). Darin gilt die avaritia als das ‚wichtigste Laster' der Römer (vgl. A. Otto, Die Sprichwörter u. sprichwörtl. Redensarten der Römer [1890] 50f).

II. Israel u. antikes Judentum. a. Altes Testament. Von Gott gesprochenes Recht schützt das Eigentum des Menschen u. verbietet jedes tätliche Begehren danach (Ex. 20, 17; vgl. Dtn. 5, 21), wehrt also der H., die sich auf Kosten anderer bereichern will. Ethische Forderungen werden neben den Geboten im Lobpreis der Tugend Gottes den Menschen nahegebracht. Wenn vor allem Gerechtigkeit u. Barmherzigkeit Gottes gefeiert (Ex. 34, 6; Num. 14, 18; bes. in den Psalmen) u. den Menschen damit zur Nachahmung aufgegeben werden, dann sind H. u. Geiz wiederum abgelehnt (vgl. Hes. 18, 5/9; Ps. 15 [14]). Denn Gerechtigkeit u. Barmherzigkeit sind die zentralen Haltungen der Frommen. Die einzelnen Rechtssatzungen geben konkrete Verhaltensanweisungen, die aus Gerechtigkeit u. Barmherzigkeit gewirkt sein sollen. Die prophetische Kritik greift in ihren Forderungen auf den Dekalog zurück u. nennt nun auch H. u. Geiz, die den Zorn Gottes herausfordern (Jer. 6, 13). König Jojakim wird die Strafe Gottes angekündigt, weil er nur auf Gewinn ausging u. dabei vor Erpressung u. Bedrückung nicht zurückscheute (22, 17; sein Vater dagegen war um Recht u. Gerechtigkeit besorgt, u. er hatte doch zu essen u. zu trinken: 22, 15). H. ist soziales Unrecht: Jes. 56, 11 (Führer des Volkes sind gierige Hunde); Hes. 22, 27 (Führer sind raubgierige Wölfe); Micha 2, 1f (die habgierigen Reichen; 3, 11: die Propheten weissagen um Geld); Hab. 2, 9 (‚Wehe dem, der unredlichen Gewinn macht'). Gott selber will den Armen vor solchem Unrecht schützen (Ex. 23, 6); man soll ihm den Lohn nicht versagen (Dtn. 24, 14f); ihm das Feld zur Lese überlassen (Lev. 19, 10); die Zusicherung göttlicher Hilfe geschieht bes. in den Psalmen u. bei den Propheten. Der Fromme bittet Gott, er möge sein Herz sich nicht der H. zuneigen lassen (Ps. 119 [118], 36). H. ist danach vorab als das unbeherrschte Streben nach Besitzvermehrung auf Kosten der Armen u. Unterdrückten erfaßt. – Die Annäherung an die griech. Aussagen zeigt sich in den späteren Schriften, die unter hellenistischem Einfluß stehen. Wohl weiß man schon früh, daß Gott es ist, der arm u. reich macht (1 Sam. 2, 7). Aber nun werden die Ergebenheit u. Genügsamkeit zur Haltung der Frommen: Armut u. Reichtum gib mir nicht, sondern laß mich essen das zugemessene Brot (Prov. 30, 8; vgl. Job 1, 21). Zur Gerechtigkeit fügen sich Weisheit u. Einsicht, die den Umgang mit Hab u. Gut ordnen. Die soziale Verpflichtung als Schranke gegen H. u. Geiz bleibt aufgerichtet (Tob. 2, 14; 4, 7/11; 12, 8; Sir. 4, 1/10; 7, 32f; 29, 8 u.ö.). Der Weise u. Einsichtige weiß um die Fragwürdigkeit materiellen Besitzes; auch das wird ihn von H. u. Geiz abhalten: Der Habsüchtige kommt nie zur Ruhe; im Tode muß auch der Reiche alles zurücklassen (Koh. 5, 9/6, 3; Sir. 14, 3/19; 31, 1/11). Auf Reichtum ist kein Verlaß (ebd. 5, 1f); bei Geldgeschäften geht es kaum ohne Sünde (26, 29; 27, 1f). Die Unzuverlässigkeit irdischen Besitzes macht den Geizigen zum lasterhaften Menschen (10, 9 LXX), die unersättliche Gier nach Mehrhaben ist Mitursache für politische Umwälzungen (10, 8). H./Geiz als Ungerechtigkeit u. Verstoß gegen die Weisheit gilt dem AT als Sünde. Ausgesprochene Lasterkataloge fehlen im AT. Wo unter hellenistischem Einfluß solche Reihungen gebildet werden (Sap. 14, 23/6), erscheint die H. ohne eigene Nennung unter dem Verstoß gegen die Nächstenliebe oder als ausgeführte Tat (14, 25f: κλοπή, δόλος u. auch φόνος). Eine Weiterbildung dieses rudimentären Katalogs geschieht in der jüd. Sibylle (3, 36/43; 2, 254/62; 4, 31/4; Zusammenstellung bei Vögtle, Tugendkataloge 99).

b. Frühjudentum. Die jüd.-hellenist. Lit. führt mit ihrer apologetisch-polemischen Tendenz diese Tradition fort u. gleicht sich weiter der Popularphilosophie an. 4 Makk. nennt in der Reihe der ἡδονή auch die πλεονεξία (1, 26). Durch die Vernunft, ‚die Führerin der Tugend u. die Beherrscherin der Triebe' (1, 30), soll sie in Schranken gehalten werden (Vögtle, Tugendkataloge 96/102; Wibbing 26/33). Das Testament der zwölf Patriarchen sieht in der πλεονεξία eine besonders stark verbreitete Sünde: Test. XII Levi 14, 6 (Lehren um der Gewinnsucht willen), Juda 21, 8 (die Könige werden sich in H. überheben), Dan 5, 7 (die Söhne Judas werden habsüchtig sein u. fremdes Eigentum wie Löwen rauben), Naph. 3, 1 (H. soll eure Taten nicht verderben), As. 5, 1 (im Besitz steckt H.), Benj. 5, 1 (Bekehrung der Habsüchtigen: sie werden von ihrer Leidenschaft [!] Abstand nehmen u. das unrechte Gut den Bedrängten geben [!]); in einem späteren Zusatz Test. XII Gad 2, 4 geschieht der Verkauf Josephs aus H. Die H. ist in diesen Texten jeweils mit ληστεύειν, κλέπτειν, ἁρπάζειν u. ἀδικεῖν verbunden. Als Leidenschaft u. Unrechtstat zählt sie zu den Lastern, die Ausdruck des moralischen Verfalls u. der Abkehr von Gott (*Götzendienst) sind. – Die Rezeption hellenistischer Gedanken geschieht besonders durch Philon. In der Synagoge wird die Lehre von den Kardinaltugenden verkündet (spec. leg. 2, 62; sacr. Abel. et Cain. 27; quod omn. prob. lib. 83). Den Tugendkatalogen entsprechen ausführliche Lasterkataloge (Vögtle, Tugendkataloge 107/13; Wibbing 28/30). In ihnen hat auch H./Geiz ihren Platz: Das gierige Streben nach Schätzen ist wie ‚kreißende Unvernunft' (leg. all. 1, 75); die tückische H. ist die Quelle des unglücklichen Lebens (vit. Moys. 2, 186); sie mißachtet die Forderung der Gleichheit (conf. ling. 48), führt zu den modischen Auswüchsen des Luxus (spec. leg. 2, 20/3; plant. 157/60; somn. 2, 52/60 u.ö.). Frei von H. sind die Essener (Eus. praep. ev. 8, 11; Philo vit. cont. 34/9). Ihr Ideal ist die ὀλιγόδεια, von Vernunft u. Einsicht geleitet. Mit der Zuordnung von H./Geiz zu den Affekten (auch Krankheiten der Seele: spec. leg. 1, 167. 257) ist in guter griechischer Tradition deren Ablehnung gegeben. Mit der Ausweitung des Tugendkatalogs auf εὐσέβεια (Gott gegenüber) u. φιλανθρωπία (den Menschen gegenüber) bringt Philon weitere Argumente gegen H. u. Geiz. Der Fromme, der Gott nachahmen will, wird sich ihrer enthalten: Denn Gott selbst ist ohne alle menschlichen Affekte u. bedürfnislos (leg. all. 1, 51; cherub. 19. 90; post. Cain. 23. 27f u.a.). – Die im Frühjudentum aufkommende Einfügung von Tugend- u. Lasterkatalogen in das ‚Zwei-Wege-Schema' weist die Habgier als Laster dem Weg der Finsternis (des Todes) zu; 1 QS 4, 9: ‚Dem Geist der Bosheit (der auf den Weg des Todes führt) eignet H.', was Habgier u. Übermut meinen kann. Auch in der christl. Form des Zwei-Wege-Schemas wird die H. in solcher Einordnung stehen bleiben.

C. Christlich. I. Neues Testament u. nachapostolische Schriften. Das NT sieht in jeder Form von H./Geiz moralisches u. religiöses Fehlverhalten. Die Ansage vom Kommen des Reiches Gottes relativiert jeden irdischen Wert. Das führt zur eschatologisch begründeten Ablehnung von H. u. Geiz (Lc. 6, 20 par. Mt. 5, 3; Mt. 6, 19/21 par. Lc. 12, 33f; Mt. 6, 24 par. Lc. 16, 13; Mt. 8, 18/21 par. Lc. 9, 57/60; Mt. 19, 16/23 par.; Lc. 6, 24; 19, 1/10; vgl. die Gleichnisse vom Himmelreich). Die sozial begründete Ablehnung ergibt sich aus der unerläßlichen Verpflichtung dem Nächsten gegenüber (Mt. 25, 31/46). Wenn H./Geiz in den Evangelien auch nur selten direkt genannt werden (πλεονεξία: Mc. 7, 22; Lc. 12, 15; φιλάργυρος: Lc. 16, 14), so ist aus den angegebenen Texten, die auf christliche Grundhaltungen zielen, deren Ablehnung doch offenkundig. – Die termini technici kommen häufig im Corpus Paulinum vor: πλεονεκτεῖν: 2 Cor. 2, 11; 7, 2; 1 Thess. 4, 6; πλεονέκτης: 1 Cor. 5, 10; 6, 10; Eph. 5, 5; πλεονεξία: Rom. 1, 29; 2 Cor. 9, 5; Eph. 4, 19; 5, 3; Col. 3, 5. In allen Texten geht es um sündhaftes Verhalten: Verfehlung gegen die Nächstenliebe, da sie den Nächsten eigensüchtig ausnützt (1 Cor. 5, 10; 2 Cor. 7, 2; wohl auch 1 Thess. 4, 3), ihm nicht das Zustehende gibt (2 Cor. 9, 5). Sie führt darüber hinaus zu jeder Art von Unreinheit (Eph. 4, 19; vgl. 1 Tim. 6, 10); sie ist selbst Götzendienst, der vom Reich Gottes ausschließt (Eph. 5, 5; Col. 3, 5; vgl. die paulinischen Lasterkataloge). Die Ablehnung der H. im Corpus Paulinum muß im Kontext der eschatologischen Predigt, verschärft durch die Gerichtsandrohung (zB. 1 Thess. 4, 6), gesehen werden. Sie ist auch getragen vom antiken Ideal der Autarkie, das jetzt christologisch begründet wird (Phil. 4, 12). – Die Warnung vor H. u. Geiz wird zum Topos in der urkirchlichen Verkündigung. 1 Tim. 3, 3: Der Bischofskandidat soll nicht habsüchtig (φιλάργυρος) sein; dasselbe gilt vom Diakon (3, 8: μὴ αἰσχροκερδεῖς); 1 Tim. 6, 10 wird die Gefährlichkeit des Lasters unterstrichen, wenn im Anschluß an die griech. Tradition die Philargyria als ‚Wurzel aller Übel' genannt u. in ihr nun ein unmittelbarer Beweg-

grund für den Glaubensabfall gesehen wird. Von H. getriebene falsche Lehrer in der Gemeinde beklagt 2 Petr. 2, 3. Die Sorge um einen gesunden Ausgleich zwischen Arm u. Reich in der Gemeinde ist deutlich aus den ntl. Spätschriften abzulesen (zB. 1 Tim. 6, 5/11; Hebr. 13, 5 [ἀφιλάργυρος]; Jac. 4f; Act. 4, 32/5, 12) u. dahinter ist die entschiedene Abwehr von H. u. Geiz festzustellen. Unübersehbar ist dabei die besonders unterstrichene Warnung an die kirchlichen Amtsträger (s. o. zu 1 Tim.; vgl. dazu Tit. 1, 7; 1 Petr. 5, 2) u. das für die Missionssituation typische Mißverständnis, daß aus der Frömmigkeit materieller Gewinn erwachse: 1 Tim. 6, 5f. Dagegen wird die Forderung der Genügsamkeit (*Autarkie) gesetzt (ebd. 6/8). Die nachntl. Literatur unterstreicht diesen Eindruck. Vor H. u. Geiz warnen die Lasterkataloge, die in das Zwei-Wege-Schema eingebaut sind: Did. 5, 1 (πλεονεξία); Ep. Barn. 20, 1 (ebenso); Herm. mand. 6, 2; 8, 5 (ebenso); auch unabhängig vom Schema wird das Laster stereotyp angeführt: Did. 3, 5 (μὴ φιλάργυρος); 4, 5/10; 1 Clem. 3, 5 (πλεονεξία); Herm. sim. 6, 5, 5 (πλεονέκτης); Polyc. ep. 2, 2 (πλεονεξία u. φιλαργυρία); 4, 2 (φιλαργυρία als ‚Anfang allen Übels'); 6, 2 (die Presbyter sollen ohne avaritia sein); 11, 1f: avaritia als Versagen des Presbyters Valens. Die im 2. Klemensbrief enthaltene altkirchliche Predigt zählt das μὴ φιλαργυρεῖν zu den Werken der Gerechtigkeit (4, 3) u. die φιλαργυρία zu den Scheinwerten dieser vergänglichen Welt. Dem Laster wird die Forderung der Genügsamkeit (vgl. o. Sp. 234), die Haltung der Freiheit entgegengesetzt, die sich vorab im Almosengeben erweist: ‚Sei nicht wie einer, der seine Hände ausstreckt zum Nehmen, aber zum Geben zuhält' (Did. 4, 5; 1 Clem. 2, 1), zumal das Almosen Sünden vergibt.

II. Väterliteratur. a. Fortführung der griech.-röm. Argumentation. Die im NT u. der nachapostolischen Lit. aufgestellten Forderungen u. ihre Begründungen werden von den Kirchenvätern fortgeführt. Die Aufnahme antiker Argumentation verstärkt sich, parallel zur selbstverständlichen Rezeption hellenistischer Anschauungen u. Doktrinen, durch die allein eine christl. Ethik formuliert werden kann (*Ethik). Die Apologeten werben für die Wahrheit des Christentums; zur Topik ihrer Argumente gehört der Hinweis auf die hohe Sittlichkeit der Christen. Dabei fehlt nicht die Behauptung der überwundenen H. u. des Vorherrschens der Freigebigkeit: Aristid. apol. 15, 4. 7. 9; 16, 2; Iustin. apol. 1, 14f (als Ausweis christlicher φιλανθρωπία); Ep. ad Diogn. 5. 10 u. ö. Spott über die H. der Hellenen bei Tat. or. 19. Grundlegende Ausführungen bringt Clem. Alex. paed. 3, 34/6 (der Christ allein ist reich) u. quis div. salv. Gegen H. u. Geiz wird das Ideal des rechten Maßes, der Mitte gesetzt. Das Lebensnotwendige ist wichtig, um sorglos leben u. Gutes tun zu können (quis div. salv. 13, 1/7). Wichtiger als der Verzicht auf den äußeren Besitz ist die Überwindung der Leidenschaft (ebd. 12, 1/5: das Neue der Botschaft Christi). Die H. aber ist Leidenschaft: strom. 1, 173, 2: eine Art unheilbare Krankheit; 3, 89, 1: Unzucht; in der allegorischen Deutung von Lev. 11, 13/6 ist die H. durch den Raben versinnbildlicht (strom. 5, 52, 1f). Die zerstörerische Kraft der H. belegt er mit altem Orakelspruch: ‚H. würde nicht nur Sparta, sondern jede Stadt zugrunde richten' (ebd. 4, 24, 5). Die Beurteilung von H. u. Geiz geschieht hier vom Ideal des vollkommenen Gnostikers aus, wie er von Clemens bes. strom. 7 beschrieben wird (zu den großen Schwierigkeiten, den christl. Gnostiker vom häretischen abzuheben s. A. Méhat, ‚Vraie' et ‚fausse' Gnose d'après Clément d'Alexandrie: B. Layton [Hrsg.], The rediscovery of gnosticism 1 = Numen Suppl. 41 [Leiden 1980] 426/33), der interpretatio christiana des stoischen Weisen, dessen Leben bestimmt ist von dessen bekannten Werten u. Haltungen. – Diese Argumentation wirkt in der Alten Kirche weiter; sie wird von den einzelnen Lehrern verkündet je nach dem Maß ihrer Rezeption griechischen Gedankengutes. Beispielhaft sei auf Ambrosius verwiesen. Prinzip seiner Ethik ist das Natur- u. Vernunftgemäße (off. 1, 1, 26, 124. 46, 222 mit Cic. off. 3, 3, 13; fin. 5, 29, 89). Von Natur aus verfügt kein Mensch über privaten Besitz, erst die Usurpation hat diesen geschaffen (Ambr. off. 1, 28, 132; vgl. Cic. off. 1, 7, 20/2). Das Eigentum bleibt deshalb im Grunde Allgemeingut u. nur sein richtiger, natur- u. vernunftgemäßer Gebrauch ist legitim. Der verkehrte Gebrauch ist avaritia (oder luxuria). Die ‚prima avaritia' ist die Feindin der Gerechtigkeit; durch sie geht das Empfinden für das bonum commune verloren (Ambr. off. 1, 28, 137 mit Cic. off. 1, 8, 25). Sie ist omnium malorum radix (Ambr. off. 2, 17, 89; Verweis auf 1 Tim. 6, 10 u. Phil. 4, 11; vgl. Ambr. Hel. 19, 69). Sie ist vetus et antiqua; gegen sie ist das

göttliche Gesetz verkündet (off. 2, 26, 130f); ebd. eine biblische Exemplarreihe für die verheerende Wirkung der avaritia, mit dem effektvollen Schluß: feralis igitur avaritia, illecebrosa pecunia, quae habentes contaminat, non habentes non iuvat (132). Die wirksame Hilfe gegen das Laster ist die liberalitas, jener Umgang mit dem Besitz, der weder verschwenderisch noch geizig ist (2, 15, 68 mit Cic. off. 1, 14, 42/16, 52; 20, 68). Die Tugend der liberalitas wird von der christl. Forderung des Almosengebens u. seiner sündentilgenden Kraft mitmotiviert (Nab. 12, 52; 14, 59; Dassmann 247/50). Eingeordnet wird die Abwehr der avaritia in die grundlegende Formel: non vincat igitur honestatem utilitas, sed honestas utilitatem (Ambr. off. 3, 6, 37). Die honestas (das sittlich Gute) u. nicht die utilitas (bloße Nützlichkeit) soll das ganze Handeln des Menschen bestimmen. Avaritia aber steht auf Seiten der utilitas, deshalb: mortificetur avaritia, moriatur concupiscentia (ebd.). Konkret wendet sich Ambrosius (ebd. 37/44) gegen Preistreiberei u. Lebensmittelhinterziehung zZt. der Not u. gegen H. der Kleriker (in Form von Erbschleicherei u. Geldgeschäften; ebd. 3, 9, 57/65).

b. Schrifterklärung u. Predigt. 1. Griechisch. Neben der Fortführung philosophischer Argumente in ethischen Darlegungen der Kirchenväter ergibt die Schrifterklärung u. die Predigt einen weiteren Anlaß zu Ausführungen über H. u. Geiz, wobei die Exegese in der Form praktischer Auswertung des Schrifttextes von der bekannten Argumentation nicht absehen kann u. sie in der angewandten Rhetorik noch unterstreicht. In der Schrifterklärung sind es zunächst Einzelhinweise, die die genannten Schrifttexte ausdeuten, aber auch von anderen Schrifttexten auf H./Geiz zu sprechen kommen. Nach Origenes (H. gehört für ihn zu den Sünden des Geistes [princ. 3, 4, 2 (GCS Orig. 5, 266, 2/5)] u. wird bei ihm als eine der häufigsten Sünden genannt [Teichtweier 265f]) ist die avaritia eine der Farben, die das Ebenbild Gottes entstellen (in Gen. hom. 13, 4 [GCS Orig. 6, 119f]); als malitia läßt die avaritia den Menschen im sittlichen Kampf besiegt werden (in Num. hom. 20, 1 [GCS Orig. 7, 187, 7f]); Jesus hilft den Dämon der avaritia niedertreten (in Jos. hom. 12, 3 [ebd. 370, 11f]); wenn im Menschen die avaritia (u. die anderen Laster herrschen), dann ist er kein israheliticus miles u. erfüllt die Gebote Gottes nicht (ebd. 15, 4 [387, 25/8, 2]). Der Stater (Mt. 17, 24f) ist Origenes ein Symbol der φιλαργυρία (Orig. in Mt. comm. 13, 12 [GCS Orig. 10, 211f]). Die Tische der Geldwechsler (Mt. 21, 12) nennt er αἰσχροκερδῶν καὶ φιλαργύρων τραπέζας (Orig. in Mt. comm. 16, 21 [549]). Die Gleichsetzung von H. u. *Götzendienst Eph. 5, 5 begründet er dadurch, daß diejenigen, die das Geld lieben, die *Götterbilder verehren, die auf den Münzen eingeprägt sind (comm. in Eph. 5, 5 [560 Gregg]; Judas beging seinen Verrat an Jesus aus H. [φιλαργυρία]: c. Cels. 2, 10, 11; in Joh. comm. 32, 19 [12], 241 [GCS Orig. 4, 458, 15f]). Jer. 1, 10 gibt Origenes Anlaß, über verschiedene Reiche nachzudenken. Es gibt für ihn auch ein ‚Reich der H.', das der Prophet entwurzeln soll (in Jer. hom. 1, 14 [GCS Orig. 3, 12]), usw. Die patristische Einzelexegese hier vorzustellen, ist unmöglich. Klassische Texte bleiben die Bergpredigt, die Nachfolgeaufrufe Jesu, seine Warnungen vor dem Reichtum u. die Texte des Corpus Paulinum. Besonderes Gewicht kommt 1 Reg. 21, 1/27 (Nabots Weinberg) zu, das Ambrosius zur umfassenden Ausführung über das Thema drängt (Nab.; in deutlicher Abhängigkeit von Basileios u. damit wieder auf die stoische Diatribe zurückzuführen; vgl. G. Madec, S. Ambroise et la philosophie [Paris 1974] 80/5), auch Achan (Jos. 7, 18/26), Giezi (2 Reg. 5, 1/27), Judas Iskariot, Ananias u. Sapphira (Act. 5, 1/11), die allerdings erst später als abschreckendes Beispiel für die Folge von H. u. Geiz erkannt werden (Hieronymus, Joh. Cassian, monastische Literatur). Die veränderte Lage der Kirche seit dem 4. Jh. bietet den großen Predigern häufigen Anlaß, gegen das Laster von H. u. Geiz zu predigen. In der Homilie zu Lc. 12, 16/8 (hom. 6 [PG 31, 261/77]) spricht Basileios über H./Geiz (πλεονεξία, φειδωλός). Mit bekannten Argumenten wird dem Laster gewehrt: Die H. wird definiert: ὁ μὴ ἐμμένων τῇ αὐταρκείᾳ (‚der Genügsamkeit nicht treu bleiben': ebd. 6, 7 [276 C]); sie wird als Torheit bezeichnet, weil sie nie genug bekommt (der Habsüchtige hat eine χοιρεία ψυχή: 6, 6 [273 A]); H. ist Ungerechtigkeit u. Bosheit; sie ist Raub (der Habsüchtige ist wie ein Theaterbesucher, der seinen Platz einnimmt u. den anderen den Eintritt verwehrt: 6, 7 [276 B]). Das Besitzrecht bleibt unangetastet, aber es ist nicht mehr als Verwaltung des von Gott Gegebenen u. verpflichtet zum Gutestun (ebd.). Die vertraute Haltung wird christologisch motiviert

(6, 8 [277]; vgl. Mt. 25, 34) u. zusammenfassend formuliert. Zum Lösegeld (λυτρόν) soll der eigene Reichtum werden (ebd.). Predigten gleichen Inhalts: hom. 7 (in divites [PG 31, 277/304]); 8 (dicta tempore famis et siccitatis [304/28]); in Ps. 14 hom. 2 (PG 29, 263/80). – Gregor v. Naz. legt in einer Predigt ‚über die Liebe zu den Armen' (or. 14 [PG 35, 858/910]) seine Gedanken zum Thema dar. Er weist auf eine ursprüngliche Gleichheit aller Menschen hin (26), auf die Einheit des Menschengeschlechtes, aus der die Forderung der Philanthropie u. der Barmherzigkeit kommt (6/8). Die H. hat den Adel der menschlichen Natur zerstört (26), sie ist Krankheit wie der Aussatz (18). Auch er erinnert an die bloße Verwaltung irdischen Gutes (24) u. unterstreicht dessen Vergänglichkeit, die jede Art von H. zur Torheit macht (19f). Aus dem Besitz resultiert die Pflicht der Wohltätigkeit, die in der Freigebigkeit Gottes ihr Vorbild hat (22f) usw. Neben Gregor v. Nyssa ist bes. auf Joh. Chrysostomos zu verweisen. Er ist wohl der erbittertste Ankläger gegen Reichtum u. Luxus, der leidenschaftlichste Anwalt der Armen: Bei jeder Versammlung sprechen wir von H./Geiz u. liegen damit stets in den Ohren, um vielleicht durch beharrliches Mahnen doch etwas auszurichten (in Rom. hom. 14, 11). Der Geizige ist wie ein Besessener, den der Teufel des Geistes gefangen hält (in Mt. hom. 28, 4; 81, 3). Die H. zählt zu den schlimmsten Leidenschaften (ebd. 80, 3f; 81, 4; 83, 2 u.ö.). Sie ist Torheit, Verblendung, Wahnsinn (51, 6; 81, 3 u.ö.). Sie macht den Menschen den Tieren gleich (Hund: 81, 3; Ameise, Wolf u. Panther: 69, 4).

2. *Lateinisch.* Die lat. Predigt kennt keine wesentlichen Unterschiede. Hieronymus verwehrt jedem Gläubigen H./Geiz u. verpflichtet ihn zur Wohltätigkeit, denn aller Reichtum gehört den Gläubigen (comm. in Hes. 14, 45 mit Prov. 17, 6 LXX, was bei Cic. fin. 3, 22, 75 heißt: recte eius omnia dicentur, qui scit uti solus omnibus). Was man jedoch besitzt, ist nur zur Verwaltung anvertraut: iam non sunt tua quae possides; dispensatio tibi credita est (Hieron. ep. 58, 7). Allerdings muß das Verschenken mit Verstand geschehen, damit die liberalitas nicht verlorengeht (ebd. mit Cic. off. 2, 52). Der dabeistehende Hinweis auf Ananias u. Sapphira auch ep. 118, 4; 130, 14. Der Geizige ist für ihn der Ärmste, weil ihm das fehlt, was er hat, wie auch das, was er nicht hat (ep. 53, 11 als ‚antiquum dictum'; wohl Publil. 628). Den Reichen, der habsüchtig an seinem Besitz festhält, nennt er nach einer ‚vulgata sententia': aut iniquus aut iniqui heres (ep. 120, 1, 7; in Jer. 2, 5 [CCL 74, 61]; in Hab. 2, 9/11 [CCL 76A, 605]). Den Geiz der Reichen zeigt das Beispiel ep. 22, 32 mit 1 Tim. 6, 10 u. anderen Schriftworten, die das Laster der H. anprangern u. dem Schlußwort: infinita de scripturis exempla subpeditant quae et avaritiam doceant esse fugiendam!). In der bissig scharfen Kritik wirken die Lateiner, bes. Horaz u. Seneca, nach. – Augustinus Beurteilung muß im Zusammenhang seiner Lehre über den Gebrauch der Güter dieser Welt gesehen werden. Ausdrücklich beruft er sich auf all das Bekannte u. längst Gesagte: ... et poetae et historici et oratores et philosophi, et omne litterarum et professionum genus multa dixit in avaritiam (serm. 177, 1). Was den Besitz angeht, so bemüht auch er Prov. 17, 6 LXX: ‚Alles gehört den Gerechten'. Unrechtsgut wird es durch schlechten Gebrauch (ep. 93, 12, 50; 153, 26). Seine Kritik an den Reichen ist zurückhaltender, sein Lob der Armen verhaltener, denn die Armen gieren allzu oft nach Reichtum (serm. 14 u. 36; en. 2 in Ps. 32 serm. 2, 15; ebd. 51, 14), während Reiche großzügig schenken u. Freiheit dem Besitz gegenüber zeigen (serm. 177f). Entscheidend ist in beiden Fällen die Gesinnung (345, 1; en. 2 in Ps. 32 serm. 1, 12; ebd. 48 serm. 1, 3 u.ö.). Dann hört man von der Fragwürdigkeit u. Vergänglichkeit des Besitzes u. damit von der Sinnlosigkeit jeder H. u. jeden Geizes (serm. 331, 5; 344; en. in Ps. 128, 4). Neben die alten Motive tritt besonders ausgeprägt das exemplum Christi: Christus, der wahre Arme (serm. 14, 9f; 36, 3; 41, 7 u.ö.). – Eine umfassende Verurteilung der H. geschieht durch Salvian v. Marseille in Ad Ecclesiam, das bei Gennadius (vir. ill. 67 [84 Bernoulli]) Adv. avaritiam genannt wird. Avaritia ist nach Salvian idolatriae servitus, die schlimmste Krankheit, die Besitz ohne Barmherzigkeit u. Nächstenliebe zum Eigennutz beansprucht (1, 1). Die weite Verbreitung der H. ist eine Folge der Dekadenz der Kirche, da dem äußeren Zuwachs nicht das innere Wachsen entsprach (crescentibus filiis suis mater aegrotat: 1, 3). Neben den bekannten Argumenten gegen avaritia, wobei die schwere Bestrafung des Habsüchtigen durch Gott bes. unterstrichen wird (1, 7), wird der Besitzverzicht empfohlen u. bes. für die Todesstunde als ‚ultimum remedium'

nahegelegt (1, 8; vgl. H. Fischer, Die Schrift des Salvian v. Marseille ‚An die Kirche' [1976]).

c. *Habsucht des Klerus.* Besondere Aufmerksamkeit zeigt die Alte Kirche gegenüber dem Laster der H. beim Klerus. 1 Tim. 3, 3. 8; 1 Petr. 5, 2; dazu der Verzicht des Paulus auf den aus der Verkündigung ihm zustehenden Lohn (1 Cor. 9; 2 Cor. 11, 7/11) bieten eine ntl. Begründung. Das Versagen wird bes. gerügt; vgl. Polyc. ep. 11; die Kirchenordnungen richten Schranken dagegen auf. Standesschriften für die Kleriker zeigen die Anfälligkeit des Klerus für H./Geiz. Schließlich gehört die Warnung vor dem Laster auch zur konziliaren Gesetzgebung: Conc. Nic. cn. 17 (mit Ps. 15 [14], 5 LXX) beklagt bei den Klerikern πλεονεξία u. αἰσχροκερδία u. verbietet ihnen das Zinsnehmen u. Geldverleihen. Conc. Illib. cn. 20 (Amtsenthebung für ‚usuras accipere'); Conc. Arel. cn. 12 (Bestrafung für die clerici foenerantes) gehen voraus. Die weitere kirchliche Gesetzgebung wiederholt solche Verbote und Vorsichtsmaßnahmen: Conc. Laod. cn. 4; Conc. Carth. II cn. 16; Conc. Chalc. cn. 2f. 12. 26; Conc. Tarrac. vJ. 516 cn. 10; Conc. Trull. cn. 10 u.ö. – Die Berechtigung eines Entgeltes für priesterliche Dienste wird damit nicht abgelehnt; sie gilt als von Gott selbst legitimiert: Im AT ist sie in der Abgabe für die Priester vorgebildet. Sündhaft wird die Forderung u. die Annahme materieller Gabe erst, wo sie aus eigennützigen Gründen geschieht u. persönlicher Bereicherung dient (zB. Ambrosiast. in 1 Tim. 3, 8 [CSEL 81, 3, 267]: turpia lucra, si sub pia professione quaestibus studeatur). Eine Ausnahme zeigt Prud. psych. 497/550: Die personifizierte avaritia (die als ‚gewalttätigstes Laster' das ganze Menschengeschlecht wegrafft) vermag an die ‚sacerdotes domini' nicht Hand anzulegen (vgl. Ch. Gnilka, Studien zur Psychomachie des Prudentius [1963] Reg. s.v. Avaritia).

d. *Achtlasterlehre u. monastische Spiritualität.* Die monastische Spiritualität entwickelt in ihrer Vollkommenheitslehre eigene Lasterkataloge. Reihungen von Leidenschaften, die Seele u. Geist (durch die Gedanken = λογισμοί) des Menschen beflecken, so seinen Weg zu Gott hemmen u. ihn nicht zur Erkenntnis Gottes gelangen lassen. Der Mönch muß deshalb von diesen Leidenschaften frei werden. Der älteste Katalog, Evagr. Pont. antirrhet.: 472/5 Frankenberg (ausführlich ebd. 3 [494/503]), nennt unter den Lastern an 3. Stelle φιλαργυρία (ebenso cap. pract. 6. 9 [SC 171, 508.512]; vgl. Vögtle, Achtlasterlehre 75f). Die lat. Formulierung beginnt mit Joh. Cassians De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis. Auch hier steht an dritter Stelle die filargyria, die erklärt wird als avaritia, vel ... amor pecuniae (inst. 5, 1; ebd. 7, 1/31: de spiritu filargyriae). Euagrios Pontikos u. Joh. Cassian belegen die Darstellung vom dämonisierten Laster: Die Leidenschaft wird von einem besonderen Dämon angereizt; der Kampf gegen die Leidenschaft ist deshalb ein Ringen mit dem jeweiligen Dämon. Die Achtlasterlehre zeigt sich bei Gregor d. Gr. umgewandelt in eine Siebenlasterreihe, wobei superbia als Mutter u. Königin aller Laster gilt, die übriggebliebenen sieben Laster deren Töchter genannt werden (avaritia an 5. Stelle: moral. 31, 45, 87. 43, 87f u.ö.). Als eine der sieben *Hauptsünden wird von hier aus H./Geiz in die Buß- u. Beichtbücher aufgenommen. – Filargyria/avaritia werden nicht nur in diesem Zusammenhang im frühen Mönchtum abgelehnt. Die monastische Literatur wendet sich auch außerhalb der systematisierten Lasterlehre gegen sie. Die Grundforderungen der ἀπόταξις schließt jede Art von H./Geiz aus; sehr drastisch Apophth. patr. Anton. 20 (vgl. ebd. Agatho 11. Gelas. 5. Theod. Pherm. 1. Cassian. 7 u.ö.). Die Mönchsregeln verbieten einhellig jede Art von Eigenbesitz u. wehren jeglicher Anhänglichkeit an das zum Gebrauch Überlassene. Um nicht in den Verdacht der H. zu kommen, gebieten Reg. Mag. 85 u. Bened. reg. 57, 7/9 den Verkauf von Handwerkserzeugnissen unter dem Preis der Weltleute (Basil. reg. fus. 39 ebenso, aber mit der Wahrung der Einsamkeit begründet). Greg. M. dial. 4, 57: Schicksal des geizigen Mönchs Justus.

e. *Ikonographie.* Durch die Dämonisierung des Lasters ist dessen Personifizierung gegeben. Die personifizierte H. bietet einen Weg zur bildlichen Darstellung. Prud. psych. 454/7 sieht die Avaritia mit weiter Tasche, mit alles zusammenraffender gekrümmter Hand (gremio praecincta capaci ... unca corripuisse manu). Einen anderen Weg bietet die Identifizierung des Lasters mit einem Tier (wie der Rabe für die πλεονεξία bei Clem. Alex. strom. 5, 52, 2). In der Weltgerichtsdarstellung ist es die Annahme bestimmter Strafen für bestimmte Sünden (Habsüchtige u. Geizige zB.

Apc. Petr. 9f [Hennecke/Schneem. 2³, 478]). Von der Prudentiusillustration vielleicht abgesehen, bietet das christl. Altertum dafür allerdings nur die literar. Vorlage; die Umsetzung ins Bild geschieht erst in der mittelalterl. Kunst.

R. Beauvery, Πλεονεκτεῖν in 1 Thess. 4, 6a: VerbDom 33 (1955) 78/85. – A. B. Büchsenschütz, Besitz u. Erwerb im griech. Altertum (1869). – R. Brändle, Mt. 25, 31/46 im Werk des Joh. Chrysostomus (1979). – H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 343/65. – E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius (1965). – G. Delling, Art. Πλεονέκτης κτλ.: ThWbNT 6, 266/74. – A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 646/796; Art. Gerechtigkeit: ebd. 10, 233/360. – K. S. Frank, ‚Immer ein wenig billiger verkaufen‘: ErbeAuftr 53 (1977) 251/7. – W. Geerlings, Christus exemplum. Studien zur Christologie u. Christusverkündigung Augustins (1978). – A. Hamman, Riches et pauvres dans l'église ancienne (Paris 1962). – H. J. Horn, Giezi u. Simonie: JbAC 8/9 (1965/66) 189/202. – J. Kerschensteiner, Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern (1962). – E. Klaar, Πλεονεξία, -έκτης, -εκτεῖν: TheolZs 10 (1954) 395/7. – R. Mehrlein, De avaritia quid iudicaverit Joh. Chrysostomus, Diss. Bonn (1952). – M. Pohlenz, Die Stoa² (1959). – P. Rossano, De conceptu πλεονεξία in NT: VerbDom 32 (1954) 257/65. – O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchlichen Literatur (1908). – M. Spanneut, Le stoïcisme des pères de l'église (Paris 1969). – K. Thraede, Art. Gleichheit: o. Bd. 11, 122/64. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933). – G. Teichtweier, Die Sündenlehre des Origenes (1958). – A. Vögtle, Art. Achtlasterlehre: o. Bd. 1, 74/9; Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT (1936). – H. O. Weber, Die Bedeutung u. Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates, Diss. Bonn (1967). – L. Weber, Hauptfragen der Moraltheologie Gregors d. Gr. (Freiburg i. Ü. 1947). – S. Wibbing, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT (1959).

Karl Suso Frank.

Hadad s. Atargatis: o. Bd. 1, 854/60; Baal: ebd. 1090f; Gewitter: o. Bd. 10, 1111f.

Hades s. Hölle.

Hadesfahrt s. Höllenfahrt.

Häresie.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. Das Verhältnis von Antike u. Christentum ist für den Aspekt von Zustimmung u. Abweichung gegenüber vorgegebener, anerkannter Wahrheitslehre bislang nicht aufgearbeitet. Die folgenden Informationen darüber machen aber klar, daß die Differenz zwischen nichtchristlichen u. christlichen Phänomenen diesbezüglich wesentlich größer war als ihre Vergleichbarkeit. Unter Berücksichtigung aller terminologischen wie ideengeschichtlichen Daten kann vorweggenommen werden, daß es im Bereich der griech.-röm. (u. auch der atl.-jüd.) Religions- u. Geistesgeschichte eine exakte Entsprechung zum frühchristlichen Begriff der H. als Verstoß gegen eine religiös verbindliche Orthodoxie nicht gab. Hauptsächlicher Grund dafür ist, daß jeweils auch das korrespondierende Phänomen einer Idee von kanonisierter Orthodoxie in einer dem Christentum vergleichbaren (inhaltlich-dogmatischen) Form fehlte. Die Struktur u. Plausibilität der orientierenden religiösen Traditionen war nicht in der Weise auf einen inhaltlich u. verbal fixierten Bestand gebracht, daß man (wie im Christentum mit seinem Besitz eines doktrinär wie kultisch verpflichtenden Bekenntnisses, einer ‚Dogmatik‘ als Norm des Glaubens an ergangene Offenbarung) Abweichler zu

identifizieren, ‚wahr‘ von ‚falsch‘ bis ins Detail zu unterscheiden imstande bzw. veranlaßt war. Im Bereich von Kult u. Religion gab es nicht im gleichen Sinn eine Lehre mit Anspruch auf Glauben; die Götterdichtungen oder Mythen hatten nicht den Charakter einer Verpflichtung auf bestimmte u. keinesfalls anders lautende Inhalte, sondern dokumentieren große Pluralität selbst in so hauptsächlichen Anschauungen wie denen von den Göttern, von Tod u. Jenseits. Geschlossene Lehrsysteme gab es allenfalls in einzelnen Gruppen (zB. Orphiker), sie sind nicht typisch für die Szene. Im griech.-röm., vorderasiat. u. auch ägypt. Raum war also die Vorstellung vom Besitz einer religiösen Lehre mit universaler Geltung oder Verbindlichkeit unbekannt (vgl. R. v. Scheliha, Freiheit u. Freundschaft in Hellas² [Amsterdam 1968] 47/60). Die Theologie war nicht normativ noch konfessorisch, das Glauben war undogmatisch. Es gab dort darum auch nicht die aus der Christentumsgeschichte bekannte prinzipielle u. fortgesetzt praktizierte religiöse Unduldsamkeit. In der heidn.-antiken Tradition sah man den religiösen Grundkonsens in der kultischen Differenz nicht verloren (Aug. util. ieiun. 7; 8, 10 als Beobachter: illi multos deos falsos non diversi colunt). Außerdem kannte man nicht den engen u. folgenreichen Konnex zwischen der Treue zu einer religiösen Doktrin u. dem Heil menschlichen Lebens in der dann kirchlich entworfenen Art. – Weiter ist ganz entscheidend, daß die religiösen Vorstellungen das philosophische Denken der Antike nicht präjudizierten. Und die Philosophie kannte natürlich von sich aus nicht einen gegebenen Besitzstand an orthodoxer, wahrer Lehre, die allgemeinverbindlich zu machen gewesen wäre. Für sie stand Wahrheit anders als in Form von Akzeptation oder Gehorsamsleistung gegenüber einer autoritativ vorgelegten Wahrheit zur Debatte. Einzige Instanz war im Prinzip jedenfalls die argumentierende Vernunft. Wahrheit vermittelt sich im logisch gelenkten Diskurs. Im Raum philosophischen Denkens waren auch theologische Aussagen eine Sache kritischer Erkenntnisbemühung, nicht Wiedergabe allgemein-verbindlicher Offenbarung, durch die als Faktum über Wahr u. Falsch vorentschieden wäre. Vgl. für Selbst-Definition u. Abgrenzung von Gruppen die Fallstudien zur philosophischen u. medizinischen Schul-Tradition bei B. F. Meyer / E. P. Sanders (Hrsg.), Jewish and Christian self-definition 3 (Philadelphia 1982). Der spätantiken Philosophie war die Differenz bewußt. Der undogmatische *Galenos kritisiert an Juden u. Christen, daß sie sich ohne Logik u. theoretische Philosophie auf ihre Autoritäten Moses u. Christus beziehen (R. Walzer: o. Bd. 8, 780/2). Die vorgefaßte, unkritisch u. ungeprüft festgehaltene Meinung ist nicht ernstzunehmen. Es gibt in der griech. Geistesgeschichte, u. zwar im Pythagoreismus, freilich auch den Rekurs auf qualifizierte Autorität, hier nämlich in der auf Pythagoras bezogenen Autorisierungsformel αὐτὸς ἔφα. Mit Cic. nat. deor. 1, 10 beginnt die Reihe der Belege für diese offenbar aufsehenerregende Position, die zwar Proteste seitens der Akademie provozierte (A. S. Pease [Hrsg.], M. Tulli Ciceronis De natura deorum 1 [Cambridge, Mass. 1955] 149f), aber sie hatte die durch Poseidonios neu belebte Idee im Rücken, daß die alten Weisen in früher Vorzeit den Göttern näher waren als die Späteren, u. fußte auf der Legende, nach welcher Pythagoras Schüler eben der alten Weisen war (Diog. L. 8, 1; Porph. vit. Pyth. 6 [19f Nauck²]; s. H. Dörrie, Art. Pythagoreismus: PW 24 [1963] 270). Das war Wahrheitsgewinn u. -besitz anderer Qualität, aber nicht die Regel. In der Regel wird Wahrheit im Erkenntnis-Prozeß gewonnen. Dadurch gab es allerdings dann die vielen voneinander abweichenden Meinungen u. Philosophenschulen. Parmenides unterscheidet zwischen der Wahrheit u. den ‚Meinungen der Sterblichen, auf die kein wahrer Verlaß ist‘ (VS⁸ 28 B 1, 30), wobei die Meinungen von vielen Unqualifizierten gemeint zu sein scheinen (nicht das menschliche Denken per se als Irrtum); die Göttin verlangt: ‚mit dem Denken entscheide‘ (ebd. B 7, 5), scil. über die vorgelegte Argumentation (vgl. W. Bröcker, Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates [1965] 52/70). Zwischen den Schulen gab es argumentative Kontroverse, Polemik, Verleumdung. Wo man sich berechtigterweise oder durch Usurpation (vgl. W. Speyer, Die literarische Fälschung im Altertum [1971] 139/42) auf Autorität berief, war es die Autorität anerkannter Denker (nicht die von Priestern). Und natürlich gab es auch gegenseitige Disqualifizierungen. Philosophische Sondermeinungen konnten als nicht seriöse αἵρεσις (αἱρετικοί) ins Abseits gestellt werden (Porph. vit. Plot. 16), wobei diese Terminologie aber neutral blieb (s. u. Sp. 256/9). Nicht alle Schulen oder Richtungen waren in gleichem Maße

respektiert. Es gab eine Art Konsens über ‚wahre Philosophie', an der gemessen andere Schulen eben am Rande standen oder nicht mehr dazu gehörten. In unterschiedlicher Schärfe wurden im Laufe der Philosophiegeschichte die Sophisten, dann besonders die Epikureer, Skeptiker u. Kyniker aufgrund ihrer (erkenntnis-)theoretischen u. praktischen Positionen disqualifiziert. Die Philosophie der einzelnen Schulen war also durchaus ungleich gut u. manche Schule sogar unannehmbar. Durch Wechsel zu einer schlechteren Richtung konnte man sich um seinen Ruf bringen, wie Dionys mit dem Beinamen Μεταθέμενος, der (noch dazu in hohem Alter) von der stoischen Philosophie abfiel (ἀποστάς) u. zu Epikur absprang (μεταπηδήσας: Athen. dipnos. 7, 281DE; vgl. Diog. L. 7, 166; zu μεταθέσθαι auch Polyb. frg. 24, 9, 6). Der Mensch hat in dieser Situation die Wahl (αἵρεσις), unter ‚allen Philosophien' die ‚beste Philosophie' zu kreieren (Lucian. vit. Herm. 67; vgl. Galenos' Titel gegen die Skeptiker: περὶ τῆς ἀρίστης διδασκαλίας; Clem. Alex. strom. 7, 92, 3: das Christentum als wahrhaft ἀρίστη αἵρεσις). – Obwohl solche Phänomene eine gewisse Vergleichbarkeit zwischen den Philosophenstreitigkeiten u. der kirchlichen Ketzergeschichte sich abzeichnen lassen, reicht die Parallelität doch nicht weit. Unterscheidend bleibt im Christentum von Anfang an die Herkunft der Wahrheit aus Offenbarung, von daher die autoritätsbezogene Art u. Weise ihrer Begründung, Bewahrung u. Präsentierung bzw. die Härte der Sanktionen für alle Verstöße gegen die solchermaßen unbezweifelbare Wahrheit. Im Hinblick auf die nichtchristl. religiöse wie philosophische Überlieferung heißt das: Wo kein Kanon ist, gibt es auch keine Zensur. Bezeichnend für die Andersartigkeit der paganen Religiosität in ihrem Verhältnis zur Wahrheitsfrage ist die Weigerung heidnischer Kritiker, zwischen den christl. Gruppen doktrinär bedeutende Unterschiede nach innerkirchlichem Muster wahrzunehmen (Cels. frg. 5, 61/4; Iulian. Imp. c. Galil. 206A). Die gravierende (kultische) Abweichung von der standardisierten Tradition sowie die prinzipielle philosophische Infragestellung der kultischen Überlieferung wurden griechisch (selten genug) als *Atheismus (die griech. Definitionen von ἀσέβεια: *Asebieprozesse), römisch als Illoyalität, jüdisch als Abfall, aber nirgends als H. qualifiziert. Seit dem 7. u. 6. Jh. vC. ist in Hellas wie später in Rom die aufklärerische Philosophie staatlicherseits wiederholt zensuriert worden. Der Grund war aber, daß man in ihr eine Attacke auf die sakral-politische Ordnung der Polis erkannte bzw. durch sie die Religion der Vorfahren unerträglich verändert oder geschädigt sah. Die aufgeklärte Philosophie ihrerseits hat die Mythen u. Kulte der Religion von Volk u. Polis ihren kritisch-rationalen Maßstäben unterworfen u. dazu die Dichter scharf denunziert, von denen die irreführenden u. unangemessenen Vorstellungen über die Götter gebildet u. verbreitet wurden (eine Skizze des Verlaufs u. der Rahmenbedingungen dieser Konflikte bei W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 43/87). Die Differenzen waren jeweils nicht dogmatischer Art, sondern von religiös-politischer bzw. religions-kritischer Qualität. – Wo Wahrheit (wie in der Philosophie) nicht durch Institutionalisierung (Amt, Priesterstand, Formelschatz) ‚besessen' u. ‚verwaltet' wird, sondern das Thema von Erkenntnis u. Diskurs bleibt, fehlt auch die Macht, sie disziplinär durch Sanktionen zu sichern. Augustin hat die Unterschiedlichkeit der Positionen scharf gesehen u. als Bilanz von Vor- u. Nachteil für den Interessenten der Wahrheit formuliert: Der (gottlose) Staat (impia civitas) toleriert seit je in babyl. Verwirrung alle Philosophien in ihrer Vielheit u. Widersprüchlichkeit; er übt keine Zensur, überprüft nichts, läßt alles unterschiedslos nebeneinander bestehen, obwohl es um nicht weniger als darum geht, ‚wie man entweder elend oder glückselig lebt'. Die andere (illa) civitas, der ‚Gottes Aussprüche anvertraut wurden', hat sich kompromißlos nur an die übereinstimmenden ‚Philosophen' der biblisch-christl. Geschichte gehalten. Und hier die Differenz: ‚Wer dachte u. lebte wie sie, dachte u. lebte nicht nach Menschen, sondern nach Gott, der durch sie sprach. Wenn hier Gotteslästerung verboten wurde, war es Gott, der sie verbot' (civ. D. 18, 41. 51). Solche unmittelbare Legitimation von Exklusivität u. Zensur in der Wahrheitsfrage kannte die griech.-röm. Antike weder in der Religion noch in der Philosophie. Es ist bezeichnend, daß Konstantin den dogmatisch streitenden Christen das Verhalten der Philosophen als Paradigma empfahl: Sie haben zwar ihre Differenzen, bleiben aber miteinander in der Einheit der Lehre (Eus. vit. Const. 2, 71, 2). Und auffällig: Ephräm der Syrer (*Ephraem

Syrus), der aus geographischem Abstand u. aus der Distanz seiner methodisch anderen Theologie des Symbolismus die griech. Konflikte um das altkirchliche Dogma kritisch beurteilte, unterschied ähnlich: Bei den heidn. Philosophen gab es zwar Sekten u. Streit, aber das hatte für die Welt u. ihren Frieden niemals die katastrophalen Folgen wie der Arianismusstreit für die Kirche (hymn. de fide 39, 3 [CSCO 155/Syr. 74, 106]). Mit der Kategorie der Offenbarung aus israelitisch-biblischer Überlieferung war, vor allem infolge der Expansion des spätantiken Christentums, eine unerhörte Verschärfung des Wahrheitsproblems in einer nichtgriech. Richtung gegeben. Das ambivalente Verhältnis der altkirchlichen Geistesgeschichte zur hellenist. Kultur hat die Differenz beider Traditionen demonstriert. – Wenn man trotz dieser Unterschiede in etlichen Einzelheiten, die zuvor genannt waren, Elemente einer außerchristl. Vorgeschichte des christl. H.-Begriffs sehen will, stehen zwei Schwierigkeiten der Rekonstruktion eventueller Zusammenhänge entgegen. Die erste ist, daß die beschriebenen Umstände (Konkurrenz, Disqualifikation u.ä. zwischen philosophischen Richtungen) keinen erkennbaren Einfluß auf das Wortfeld αἵρεσις ausgeübt haben (s. u. Sp. 256/9). Für die Erklärung der christl. Semantik von αἵρεσις (Irrlehre) ist nichts gewonnen. Die zweite Schwierigkeit liegt darin, daß es bei allen etwaigen Parallelen zum christl. H.-Begriff im außerchristl. Bereich erklärungsbedürftig bleibt, wie man sich den Transfer solcher Unterscheidungs-Kategorien aus dem akademischen Milieu ins ur- u. frühchristl. Milieu denken soll, in dem der qualifizierte H.-Begriff anzutreffen ist (vgl. ferner u. Sp. 258f).

II. Alttestamentlich-jüdisch. Innerhalb des Judentums kann (trotz des auch hier von Anfang an gegebenen Ansatzes von Offenbarung) erst in der talmudischen Periode, also in christl. Zeit, von ‚H.' gesprochen werden, weil sich jetzt Abweichungen von der (inzwischen erst) dominant gewordenen rabbin. Observanz als solche abhoben. Dabei blieb das Judentum dem Christentum darin prinzipiell unvergleichbar, daß es keine Dogmen oder expliziten Bekenntnisse im selben Sinn kannte noch eine autoritative Instanz, die solche erließ oder überwachte. Freilich gab es einen auch inhaltlich bestimmbaren Glaubens-Konsens, primär auf das Volks- u. Gottesverständnis bezogen, aber es gab kein normatives Judentum mit unmittelbar dogmatisch gelenktem Selbstverständnis. Das Problem von Sekte u. H. entstand jüdisch hauptsächlich im Areal der Disziplin religiöser Praxis, in der es allerdings (auch unter ethnischen u. politischen Aspekten) entscheidend um die Einheitlichkeit ging (vgl. F. Dexinger, Die Sektenproblematik im Judentum: Kairos 21 [1979] 273/87). Außer dissidenten Juden, Gnostikern u. Heiden konnten je nach der Situation auch Christen mit den mînîm (Häretiker) gemeint sein (vgl. A. F. Segal, Two powers in heaven [Leiden 1977]; W. Horbury, The benediction of the minim and early Jewish-Christian controversy: JournTheolStud NS 33 [1982] 19/61; J. Maier, Jesus v. Nazareth in der talmudischen Überlieferung [1978]; H. L. Strack, Jesus, die Häretiker u. die Christen nach den ältesten jüd. Angaben [1910] 47*/88*; J. J. Petuchowski, Der Ketzersegen: M. Brocke u.a., Das Vaterunser [1974] 90/101), die in der 12. Bitte des Achtzehngebets täglich mehrmals verflucht wurden (vgl. M. Simon, Verus Israel [Paris 1964] 214/38; J. Maier, Geschichte der jüd. Religion [1972] 144/6; Cohen 4f; K. G. Kuhn, Giljônîm u. sifrê mînîm: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. J. Jeremias = ZNW Beih. 26 [1960] 24/61; S. Ben-Chorin, Die Ketzerformel: Kontinuität u. Einheit, Festschr. F. Mußner [1981] 473/83; W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1240). Über die komplizierte Textgeschichte, die vage, variable Bezugsgruppe u. die primäre Funktion (Selbstabgrenzung der rabbinisch kontrollierten Gemeinde) dieser Fluchformel s. J. Maier, Jüd. Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike (1982) 136/41. Wichtige geographische u. chronologische Differenzierungen zum Gebrauch von ‚mîn' bei R. Kimelman, Birkat Ha-Minim and the lack of evidence for the anti-Christian Jewish prayer in late antiquity: E. P. Sanders (Hrsg.), Jewish and Christian self definition 2 (Philadelphia 1981) 226/44. – Zuvor kennt das Judentum nur die fundamentalere Unterscheidung von Glaube u. Gottlosigkeit. Noch Philon ist dafür bezeichnend. Zwar rückt bei ihm die Fragestellung infolge seiner philosophischen Ambitionen in den Zusammenhang von Ansicht u. Lehre, so daß er in seiner Abel-Kain-Allegorie ein καλὸν bzw. φιλόθεον δόγμα von einer δόξα ἄτοπος, ἀσεβής καὶ ἄθεος bzw. einem φίλαυτον δόγμα unterscheidet (sacr. Abel. et Cain. 2/5. 51; quod det. pot. insid. 32.

103; post. Cain. 35). Aber diese zunächst sehr typisch häresiologisch lautende Diktion will in den δύο δόξαι ἐναντίαι καὶ μαχόμεναι ἀλλήλαις der genannten Texte die grundlegende Alternative zwischen ‚Abel, der alles auf Gott bezieht' u. ‚Kain, der alles auf sich selbst (d. h. auf den Menschen) bezieht' namhaft machen, die zusammenfällt mit der Alternative von Frömmigkeit u. der gottlosen Irrung, ‚daß aller Dinge Maß der menschliche Geist sei'. Hier ist die Differenz zwischen Orthodoxie u. H. überboten. – Es ist christliche Diktion, wenn nach Justin (dial. 17, 1; 108, 2) jüdische Diaspora-Legaten das Christentum eine αἵρεσις ἄθεος bzw. ἄνομος genannt haben. – Die altkirchlichen Häresiologen freilich kennen innerhalb ihres Bildes der einen Geschichte von Wahrheit u. Irrtum auch vorchristl. (heidn. u.) jüd. H. (s. u. Sp. 289f).

B. Christlich. Vorbemerkung. Die Schärfe des Gegensatzes von H. u. Orthodoxie in der alten Kirche ist unmittelbar aus der besonderen Wertstellung affirmativer Aussagen zu verstehen, in denen das Christentum sich aufgrund des Offenbarungsglaubens von Anfang an als festzuhaltende διδαχή (Rom. 6, 17; 16, 17; Phil. 4, 9) definierte. Weil die fortschreitende Ausbildung der Lehre ein sehr subtiler Prozeß war, an dessen Ablauf die verschiedensten religiösen, parteilichen u. politischen Interessen innerhalb des Christentums beteiligt waren, ergaben sich früh u. permanent Polarisierungen. Von Fremd- u. Teilzielen abgesehen ging es um die zutreffende Formulierung des christl. Bekenntnisses. Man versicherte bzw. bestritt sich gegenseitig das Christsein aufgrund der Unterscheidung von rechter u. falscher Lehre. Weil der Begriff H. von daher im christl. Gebrauch eine extrem wertende Funktion hat, ist hier eine Unterscheidung in der Analyse notwendig. Zuerst wird eine Beschreibung der Begriffsgeschichte u. ihrer Bedingungen gegeben (A. B.), wobei die historische Nomenklatur zu übernehmen bzw. die (parteiliche) Diktion der damals Beteiligten nachzusprechen ist; sodann folgt eine methodologische Reflexion auf die Nomenklatur, Resultate u. Wertsetzungen dieser Geschichte (C.). – Eine Einteilung oder Typisierung der historischen H. nach einzelnen dogmatischen Themenfeldern (zB. Abweichung im Gottesbild, in der Christologie, Schöpfungslehre oder Moral) wird nicht vorgenommen, weil sie angesichts der Vielzahl u. Überlappung einzelner Positionen wenig sinnvoll u. für das Verständnis der H. (im generischen Sinn) nicht von Belang ist.

I. Terminologie. a. Griechisch. Etymologie u. vor- wie außerchristl. Gebrauch des Terminus αἵρεσις sind wertfrei. Das Wort bedeutet Nehmen (zB. Einnahme einer Stadt: Herodt. 4, 1, 1; 6, 136, 2; 9, 3, 2; Thuc. 2, 58. 75; 3, 95), übertragen dann Wahl, Präferenz, Streben, Vorsatz, Entschluß u. in einer Spezialisierung des allgemeinen Wortsinnes im Attizismus (αἵρεσις = secta; zuerst bei Epikur ?; vgl. W. Schmid, Der Atticismus 4 [1896] 716) soviel wie Lehre, Lebensrichtung, religiöse oder philosophische Schulrichtung, Partei, Sekte (zB. Lukian im Buchtitel Ἑρμότιμος ἢ περὶ αἱρέσεων u. ebd. 48; conviv. 10; vit. Demon. 13; Plotin. enn. 2, 9, 6; Josephos in seinen Beschreibungen der drei jüd. Religionsgruppen: ant. Iud. 13, 171. 288. 293; b. Iud. 2, 118. 122. 137. 142. 162; vit. 10. 12. 191. 197; Eus. h. e. 10, 5, 2; vgl. b. Iud. 2, 119. 124. 141 αἱρετιστής: der Anhänger einer der Gruppen). Diese (neutrale) Bedeutung ist auch im NT zu belegen: als Bezeichnung für jüdische Gruppen Act. 5, 17; 15, 5; 26, 5 u. für die Christen als innerjüd. Sondergruppe ebd. 24, 5. 14; 28, 22 (von Hieron. comm. in Tit. 3, 10f [PL 26^2, 632f] als parteilich mißverstanden; vgl. Brosch 9f; H. Schlier, Art. αἵρεσις: ThWbNT 1 [1933] 180f; Schirr 9; Janssen 110f). Glucker (166/92) hat in Vervollständigung dieser Ableitung nachweisen können, daß αἵρεσις seit der unmittelbar vorchristl. Zeit in der abstrakten Konnotation letztlich von ‚Ideologie' gebraucht wurde: Aus Inschriften des 3./1. Jh. vC. u. aus Polybios ist als stehende Wortbedeutung ‚Haltung, Neigung, (politische) Überzeugung, (praktische) Einstellung, Charakter, Weltanschauung u. ä.' nachweislich, u. zwar im allgemeinen u. in politischen Kontexten. Vielleicht ist es tatsächlich von dort her zu der schon genannten Bedeutung von philosophischer Ansicht, Meinung, Überzeugung oder Orientierung u. schließlich zur Bezeichnung einer Philosophengruppe gleicher Lehrmeinung (wie auch einer politischen Partei) gekommen, wobei im abstrakten Sinn immer auf die Einstellung, Meinung etc. abgehoben ist, nicht auf eine organisatorische Zusammengehörigkeit (Institution, Schule) der Philosophen gleicher αἵρεσις; es kann mehrere αἱρέσεις innerhalb einer Schule geben (ob man den Term wirklich so lupenrein von jeder Pointe, die eine Schulbildung u. -zugehörigkeit tangiert, freihalten kann, wie Glucker

das an sämtlichen Belegen versucht, scheint für die philosophie- wie kirchengeschichtlichen Texte nicht sicher, kann aber auf sich beruhen). Der Terminus tritt dann (ab Ende 2. Jh. vC. ?) in Titeln von Büchern auf (Περὶ αἱρέσεων), die mit den Ansichten (Überzeugungen) verschiedener Philosophen u. philosophischer Schulen im vergleichenden Stil befaßt waren (woran zuvor noch kein Interesse bestand; ebd. 176/80). Aus den somit entstehenden doxographischen Aufstellungen von αἱρέσεις der beschriebenen Wortbedeutung wurde für den Zeitgenossen indes die Vielzahl u. Widersprüchlichkeit der philosophischen Aussagen evident. Es waren wohl pragmatische Köpfe, die angesichts dieses breiten Spektrums von Lehren Mißbehagen äußerten, Kritik übten u. die bedenklichen Ursachen wie schlimmen Folgen dieses Zustandes der griech. Philosophie aufdecken wollten (zB. Diod. Sic. 2, 29, 6; Epict. diss. 2, 19, 20f), wobei sie in einer auffällig parallelen Reaktion etliche Elemente der späteren kirchlichen Polemik vorwegnahmen (Einschärfung der festen Annahme u. des Beharrens bei der rechten Überzeugung; Vorwurf der Gewinnsucht als Motiv von Abweichung, der Einführung von Neuerungen, des Streits über das Wesentlichste, des Bruchs mit den Vorfahren, des Vergehens an den wehrlosen u. unglücklichen Schülern). Es ist denkbar, daß solche Umstände zu den Voraussetzungen für den in der christl. Terminologie sich durchsetzenden (nur hier erfolgten ?) Bedeutungswandel gehören. Der Plural αἱρέσεις steht hier für die Vielzahl konkurrierender Philosophien, die sich zT. gegenseitig ausschließen, so daß also nicht alle zugleich den Anspruch auf Wahrheit erheben können u. notwendig Irrtümer u. Falschlehren darunter sind. Das erzeugte Verunsicherung durch drohenden Wahrheitsverlust, worauf mit Unbehagen in Form von Polemik reagiert wurde. Aber das alles hatte im Bereich der Philosophie keine nachweislichen Rückwirkungen auf die Semantik von αἵρεσις, auch in spätantik-christl. Zeit nicht. Bei Sextos Empeirikos zB. ist αἵρεσις immer noch die Lehrmeinung, Schule bzw. affirmative Doktrin im Unterschied zur Skepsis (hypot. 1, 16f. 34. 185. 212. 236f. 241; 2, 6; 3, 218); ganz ähnlich Diogenes L. in seiner Doxographie, allerdings mit der Pointe: Schule als Gesamtheit der Anhänger ihrer Lehre (1, 18/21; 2, 87f unter Erwähnung von Περὶ αἱρέσεων des Hippobotos u. des Stoikers Panaitios). Eine wortgeschichtliche Vermittlung des frühchristl. Begriffs αἵρεσις u. seiner strikt negativen Konnotation durch vorchristliche Terminologie ist also nicht nachgewiesen, eine ideengeschichtliche Kontinuität höchst vage. Daß es bereits im Urchristentum umgehend den negativen Begriff von H. gab, ist, wie gesagt, mit der schon früh überragenden Bedeutung des verbal korrekten Bekenntnisses im Christentum sowie mit der notwendigen Abgrenzung u. Selbstumschreibung der neuen Gemeinschaft zu erklären. Partei ist im Christentum Parteiung; ‚die eine wahre Kirche verträgt keine Parteien' (Janssen 111). Von frühester Zeit an spiegeln die christl. Quellen eine Aversion gegen andere Gruppen (Heiden, Juden), aber auch gegen innerchristliche Varianten in Lehre oder Praxis. Schon im NT trifft man dreimal auf die ungünstige Wortbedeutung von αἵρεσις (gegen Glucker 186 u.a.), wie der Kontext jeweils ausweist (Gal. 5, 20), wobei der Übergang von H. zu Schisma unscharf bleibt (1 Cor. 11, 18f), aber doch klar die Lehre betroffen ist (2 Petr. 2, 1). Technisch im negativen Sinn ist der Gebrauch ab Beginn des 2. Jh. (Ign. Eph. 6, 2; Trall. 6, 1; Iustin. apol. 1, 26, 8; dial. 35, 3; 51, 2 u.ö.). Vereinzelt bleibt auch in christl. Literatur der neutrale Wortsinn erhalten (ebd. 17, 1; 108, 2; Act. Philipp. 15; Orig. c. Cels. 3, 12f; Clem. Alex. strom. 6, 55, 3; 7, 92, 3: die Kirche als beste ‚H.'; Eus. h. e. 10, 5, 21, Konstantin: das Christentum als katholische ‚H.'; Nov. Iust. 146, 3 vJ. 553). Der bewußte Übergang von der einen Wortbedeutung zur anderen bei Clem. Alex. strom. 7, 92, 7. Man verwendet in der Häresiologie eine ganze Reihe von neutralen Wechselausdrücken für αἵρεσις, in denen zugleich unterschiedliche Organisationsformen der H. signalisiert sind (vgl. Harnack, DG^4 1, 265_3). Für den speziell negativen Gebrauch rekurrierte man kirchlicherseits mit Vorliebe auf die Etymologie des Wortes (scil. ‚Wahl'), meist um die H. als willkürliche Selektion zu denunzieren (Tert. praescr. 6, 2/4; 42, 8; res. 40; adv. Marc. 1, 1f; 2, 2; Clem. Alex. strom. 7, 16; Hieron. comm. in Gal. 5, 19/21 [PL 26^2, 445A]; comm. in Tit. 1, 10f; 3, 10f [ebd. 605BC. 633A/D]; Aug. bapt. 5, 16; vgl. c. Faust. 17, 3; Isid. orig. 8, 3, 1). Der häresiologische Wortsinn von Abweichung u. Spaltung begegnet dann ab Eirenaios u. Tertullian überaus häufig. Das Adjektiv αἱρετικός wurde ab Tit. 3, 10 in dieses Bedeutungsfeld (meist in substantivischem Gebrauch) einbezogen. Für

die Ableitungen αἱρεσιαρχεῖν, αἱρεσιάρχης, αἱρεσίαρχος, αἱρεσιλατρεία, αἱρεσιομαχεῖν, αἱρεσιομάχος, αἱρεσιούργημα, αἱρεσιουργός, αἱρεσιώτης, αἱρετίζω, αἱρετικός, αἱρετισμός, αἱρετιστής s. Lampe, Lex. 51.

b. Lateinisch. Die lat. Form haeresis ist seit Cicero u. Varro gebräuchlich (= Lehrgehalt, Schule; Belege M. Groth: ThesLL 6, 3 [1942] 2501f; auch = Lebensrichtung: Cic. nat. deor. 2, 57; vgl. Serv. Aen. 10, 107) u. vollzog in der christl. Latinität die Bedeutungsverengung des kirchlichen Terminus αἵρεσις nach (zuerst bei Tertullian als Gegenbegriff zu fides, veritas, unitas: praescr. 5). Altlat. Bibelübersetzungen (Gal. 5, 20; 2 Petr. 2, 1) u. Schriftsteller kennen neben dem Lehnwort allerdings auch das Äquivalent secta (von sequor), das seinerseits neutral (auch auf das Christentum beziehbar: Tert. apol. 3, 6; 21, 1; 39, 6 u.ö.; Cypr. ep. 27, 3; pat. 1 u.ö.; weitere Belege bei M. A. Sainio, Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christl. Latinität [Helsinki 1940] 48), aber auch pejorativ gebraucht wurde (= H.: Lact. inst. 4, 30, 2; Aug. c. Faust. 20, 3; c. litt. Petil. 3, 41, 50; Prud. perist. 5, 183; Greg. M. ep. 1, 128, 13; Cod. Iust. 1, 9, 3). Die lat. Entlehnung haereticus ist erstmals christlich belegt, nämlich im Itala-Text Tit. 3, 10 (vgl. Janssen 112/5; C. Mohrmann, Die altchristl. Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin [Nijmegen 1932] 116; Glucker 204/6), u. wird bei den Kirchenschriftstellern adjektivisch u. substantivisch gebraucht. – Für die Ableitungen haereseus, haeresiacus, haeresiarcha, haeresiarches, haeresiarchus, haeresiota s. A. Blaise/H. Chirat, Dict. latin-français des auteurs chrétiens (Tournhout 1954) 386.

II. Die altkirchlichen Vorstellungen von der Häresie. Das frühe Christentum ist seit der Wende zum 2. Jh. (1 u. 2 Tim., Tit., 1 Joh., Jud., 2 Petr., Ign.) intensiv u. nahezu ununterbrochen mit dem Problem der H. als abweichender, heilloser Irrlehre befaßt gewesen. Doktrinäre Konflikte waren so langwierig bzw. folgten in derartiger Dichte aufeinander, daß ein Dauerklima von Abwehrhaltung entstand. Polemik u. Häresiologie wurden zu Attitüden u. charakteristischen Hauptthemen der christl. Theologie, u. diese ist ihrerseits darüber in beträchtlichem Umfang Kontroverstheologie geworden. Dabei rückt gegenüber frühen Reaktionen, die beim Thema H. primär um die (eucharistische) Einheit der Gemeinde besorgt sind (1 Cor. 11, 18f; Ign. Eph. 6, 2; Trall. 6, 1; Philad. 3), zunehmend ausschließlich die Doktrin in den Mittelpunkt. Neben der Verfolgungserfahrung der ersten Jhh. hinterläßt die dramatische Konfrontation mit der als H. interpretierten *Gnosis (II) bereits im 2. Jh. das nächste, u. zwar nachhaltigere Trauma in der Kirche. Spätere Konflikte werden mit den Ersterfahrungen verknüpft, u. im Laufe der Zeit wird ein ansehnliches Reservoir an wehrhaften Hilfsmitteln angelegt, welche die H. zu ,entlarven', einzuordnen u. zu widerlegen erlauben. Die im folgenden jeweils mitgeteilten Belege für die Details sind in jedem Fall nur Beispiele aus dem gesamten erworbenen Routine-Schatz der Alten Kirche, der relativ stereotyp, aber enorm reichhaltig war.

a. Das Verhältnis der Häresie zu Kirche u. Orthodoxie. Die Kirche war auf deutliche Distanz zur H. bedacht. Dabei irritierte, daß viele Häretiker (zB. Markion, Valentinos, Areios) ehemalige Gemeindechristen waren, weiterhin solche sein wollten, mit ihrer Irrlehre aber keinesfalls als solche auch nur scheinbar gelten u. nachträglich die Kirche, zu der sie gehört hatten, belasten durften. Man konnte zwar mit ihrem Abweichen in die H. die Sache als erledigt ansehen (Tert. praescr. 36, 7f: Die H. ,sind zwar von unserem Stamm, aber nicht von unserer Art'; Aug. serm. 37, 27: et illae [scil. haereses] ex ista [scil. ecclesia] natae; vgl. civ. D. 18, 51, 1; Cypr. unit. eccl. 12: ,nicht wir sind von ihnen, sondern sie sind von uns fortgegangen'; PsFulg. Rusp. trin. 1 [CCL 90, 239, 6f]: de catholica ecclesia exierunt, tamquam sarmenta inutilia de vite proiecta). Auf diese Trennung konnte gelassen reagiert werden: ,von uns sind sie ausgegangen, wir betrauern also einen Verlust. Vernimm den Trost: Aber sie gehören nicht zu uns' (Aug. in ep. Joh. 3, 4 [PL 35, 1999]; vgl. Cypr. unit. eccl. 9). Diese Erleichterung über die Trennung ist aber nur begreiflich als Reaktion auf den entscheidenden Hinweis biblischer Herkunft: ,Sie sind aus unserer Mitte gekommen, aber sie gehören nicht zu uns; denn wenn sie zu uns gehört hätten, wären sie bei uns geblieben' (1 Joh. 2, 19). Denn erst mit dieser Aufklärung ist die Kirche von der Aporie entlastet, daß die H. in ihrer Mitte entstanden u. von ihr zu verantworten sei: Die Häretiker waren von vornherein Fremdkörper, nicht Glieder der Kirche gewesen. Ihre H. zeigt nachträglich, daß sie nie ,von uns' gewesen waren (Iren. haer. 3, 16, 5; Tert. praescr.

3, 13; Cypr. unit. eccl. 9). Mit diesem Gedanken ist also die verwirrende Rolle der Grenzgänger zwischen Kirche u. H. einzuordnen, aber er bedeutet zugleich, daß mit vielen Menschen gleichen Typs in der Kirche noch zu rechnen ist, die nicht hinausgegangen sind, u. daß jeder sein eigenes Gewissen erforschen muß, ob er etwa selbst einer der Antichriste aus 1 Joh. 2, 18 ist (Aug. in ep. Joh. 3, 4 [PL 35, 1999]; Iren. haer. 3, 11, 9; 5, 31, 1; Eus. h. e. 5, 20, 4). Die synodale Sprache des 3. Jh. lautet so: ,Da er (scil. der Häretiker Paul v. Samosata) von der Glaubensregel abgefallen u. zu falschen u. unechten Lehren übergegangen ist, erübrigt sich eine Verurteilung seiner Taten, denn er ist draußen' (Eus. h. e. 7, 30, 6) u. ,hat sich selbst gerichtet' (Tit. 3, 11). Die Kirche ihrerseits trennt eindeutig u. weittragend ab: ,Heterodoxie hebt die Kirchengemeinschaft auf u. selbstverständlich erst recht die Abendmahlsgemeinschaft'; das Wiederaufnahmeverfahren für einen zurückkehrenden Häretiker zeigt, daß der Abfall zur H. eine Sünde besonderer Art ist (W. Elert, Abendmahl u. Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens [1954] 89/102). Aus Gründen dieser Grenzziehung wurden den Häretikern dann mit Nachdruck alle kirchlichen Bezeichnungen abgesprochen. Man spürt aus den Quellen die Irritation durch Konkurrenz: fidem enim simulant, a qua exciderunt, ut perfidiam inferant (Ambrosiast. in 1 Tim. 6, 21). Sie nannten sich Christen (Iustin. apol. 1, 26; Filastr. haer. 91, 1; Epiph. haer. 29, 6, 6), weil sie das bleiben u. besser sein wollten; sie befaßten sich mit der Bibel, beriefen sich auf (apostolische) Traditionen u. auf Glaubensregeln, hatten Handauflegung, Amt, Sakramente u. Bibel (Ephr. Syr. hymn. c. haer. 22, 13/6. 18/21; 27, 3 [CSCO 170/Syr. 77, 80/2. 99]), auch Märtyrer (Clem. Alex. strom. 4, 16, 3/17, 1; Eus. h. e. 5, 16, 20f), u. sie betrieben Polemik gegen das, was in ihren Augen H. war, zB. die ,Großkirche' (Clem. Alex. strom. 7, 101, 2; Hegem. act. Arch. 5, 3; PsClem. Rom. hom. 3, 16; gnostische Beispiele: K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum [Leiden 1978]; B. A. Pearson, Anti-heretical warnings on Codex IX from Nag hammadi: Essays on the Nag Hammadi texts, Festschr. P. Labib = NHStud 6 [Leiden 1975] 145/54); aber der Name ,Christen' u. ,Kirche' wurde ihnen energisch verweigert: Iren. haer. 1, 25, 3; Tert. praescr. 37, 2; vgl. Clem. Alex. strom. 7, 92, 7. 106, 3; Theodosius I, Edikt v. 28. II. 380 (Cod. Theod. 16, 1, 2); ihre Agape-Feier ist keine solche (Clem. Alex. strom. 7, 98, 2); ihre Märtyrer werden (weil außerhalb der Kirche) nicht anerkannt (Cypr. unit. eccl. 14), ihre Versammlungen sind minderwertige Konventikel (Athan. ep. ad episc. Aeg. Lib. 7). Im Zuge der Grenzmarkierung war ein weiteres entscheidendes Argument die Behauptung der historischen Priorität von Kirche u. Rechtgläubigkeit. Ausgehend vom nicht nur im Christentum geltenden Axiom: antiquior omnibus veritas (Tert. apol. 47, 1; vgl. praescr. 29, 5; adv. Marc. 4, 5, 1; adv. Prax. 2, 2; virg. vel. 1, 2) wurden der H. Originalität, Apostolizität u. darin der Anspruch auf Wahrheit bestritten. Hegesipp (Eus. h. e. 3, 32, 7f; 4, 22, 4f) u. Eirenaios (haer. 3, 3, 3. 4, 3. 12, 5. 14, 1; 5, 20, 1) gehören offenbar zu den ersten, die dieses Argument mit Hilfe einer vergleichenden Chronologie (Liste) der *Gründer-Autoritäten beider Seiten ausgestalteten u. damit die Posteriorität der H. nachwiesen. Gegenüber der kirchlichen Regula scheitert die H. an ihrer posteritas u. novellitas (Tert. adv. Prax. 2, 2), ein vielfältig variiertes Motiv (Tert. praescr. 32; 35, 3; apol. 47, 10. 14; adv. Marc. 4, 11; adv. Hermog. 1; Cypr. unit. eccl. 12; Hippol. bei Eus. h. e. 5, 28, 2/6; Clem. Alex. strom. 7, 106, 3f. 107, 1f; Orig. in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 178f. 181. 234f]; Epiph. haer. 2, 4f; vgl. 1, 3; 3, 4/9; anc. 1, 3; ferner Greg. M. moral. 20, 2, 3; 31, 17; 18, 26, 39; 35, 8, 18). Bei dieser Qualifikation der H. als Spätzeiterscheinung wird mit der zeitgenössischen Aversion gegen Neues u. Neuerung kalkuliert u. ein Konservativismus gepflegt. Das immer angebrachte kirchliche Verhalten gegenüber der H. wird als Faustregel schon der frühen Kirche formuliert: ,Man behielt das Alte u. verwarf die Neuerung' (Vincent. Ler. 6). Nach dieser Regel wird im Nachhinein alle Kirchengeschichte erzählt u. die H. disqualifiziert. Diese altkirchliche Vorstellung, wonach es anfangs nur die Orthodoxie gab u. die H. sich nachträglich als deren Verfälschung einnistete, hat mit ihrer einfachen Anordnung der Ereignisse eingeleuchtet u. bis in die moderne Kirchengeschichtsschreibung nachgewirkt (s. u. Sp. 290). Eine markante Ausnahme stellt Orig. c. Cels. 3, 11 dar.

b. Der altkirchliche Begriff der Häresie. In der langen Konfrontationsgeschichte wurde eine Fülle von Beschreibungen der H. zusammengetragen, die (so ist unterstellt) abgesehen

vom individuellen (inhaltlichen) Typ einer H. immer zutreffen; besonders wichtig sind die folgenden Elemente: Mit H. ist im Prinzip nie nur abstrakt eine Doktrin gemeint, sondern immer auch die durch sie verdorbene u. abgespaltene Gemeinschaft. Das gilt nicht nur für die ntl. u. früheste Zeit (Schlier aO. [o. Sp. 256] 182f), sondern wird auch später häufig zB. in der Form geäußert, daß die H. wegen ihrer unheilvollen Ausbreitung u. Einflußnahme auf ganze Menschengruppen bestritten werden muß. Es sind eben faktisch immer Teilkirchen häretisch. Im Interesse der Abgrenzung beschreibt die Polemik dabei die Erscheinungsformen der angegriffenen Gruppen oft mit Kategorien der Vergemeinschaftung im philosophischen, also außerchristl. Schulbetrieb, während es sich zumeist um Kirchenstrukturen handelte. Allerdings zeigt sich gerade an diesem Punkt, wie stark der altkirchliche H.-Begriff von der Begegnung mit der von der frühen Kirche als H. mißverstandenen gnostischen Religion im 2. Jh. geprägt ist. Der gnostischen ,H.' gegenüber war die Lage wahrscheinlich besonders verwirrend: Einerseits traten die Gnostiker als Gruppen völlig anderer religionsgeschichtlicher Herkunft von außen her erst sekundär infolge parasitärer Verwendung christlich-biblischer Traditionselemente in den Gesichtskreis der kirchlichen *Apologetik; andererseits haben ihre Ideen innerhalb der kirchlichen Gemeinden Fuß gefaßt u. dort gruppenbildend, also spalterisch gewirkt. Es gibt in der patristischen Lit. ferner etliche fast formelle Definitionen (über die Schwierigkeiten, H. zu definieren, s. Aug. ep. 221/4), die besonders abheben auf die Desorientiertheit der H.: Statt die Wahrheit von dort entgegenzunehmen, wo sie zu finden ist, in erster Linie nämlich von der Bibel (bzw. den Aposteln, der Kirche), ersetzen sie die Wahrheit durch Eigenes, Selbsterwähltes (Tert. praescr. 6, 2; Joh. Chrys. in Gen. hom. 9, 1; 12, 5 [PG 53, 76. 104]; Ephr. Syr. serm. de fide 6, 63. 108 [CSCO 213/Syr. 89, 61f]), weichen dadurch ab u. verdrehen den Schriftsinn gegen die Wahrheit (Clem. Alex. strom. 7, 96, 2/5; Orig. in Hes. hom. 2, 2: prophetant de corde suo; vgl. 7, 2). Ihre Meinungen sind darum falsch u. neu u. entstehen nach Augustin aus der grundsätzlichen Perversion des Menschen, der auf Vorteil u. Eigenliebe aus ist (util. cred. 1). Daraus erklärt sich der partikulare Charakter der H., der zugleich Isolation vom großen Konsens der Heiligen bedeutet (Vincent. Ler. 20), u. ebenso die eklatante Unvernünftigkeit u. innere Widersprüchlichkeit der H. Um diese Mängel auszugleichen, beanspruchen die Häretiker fälschlich die Autoritäten (Christus, Bibel, Apostel) für ihre Erfindungen, weil sie um die Wichtigkeit von Autoritätsbeweisen wissen (Ambrosiast. in Tit. 3, 11). Ständig wird ihnen darum vorgehalten, daß sie tatsächlich ohne jeden Anschluß an seriöse, wirkliche autoritative Tradition sind (Ephr. Syr. hymn. c. haer. 24, 14. 19/23 [CSCO 170/Syr. 77, 89/91]). H. ist also nicht einfach Irrtum, sondern der durch Usurpation der Bibel qualifizierte Irrtum (Ambrosiast. in Tit. 3, 11). Außerdem muß zum Irrtum, um H. zu sein, hinzukommen, daß er sich mit (immer lasterhafter) pertinacitas oder contumacia verbindet (Aug. ep. 43, 1; 221/4; civ. D. 18, 51, 1; Gen. ad litt. 7, 9, 13). Generell gehört zum Bild von der H. die subjektive Seite moralischer Verdorbenheit, oberflächlichen Leichtsinns in Sachen der Wahrheit bzw. gezielter Ablehnung der wißbaren Wahrheit wie auch der Perversion einer sich autonom gebärdenden Intellektualität, die ihre ,Weisheit' von der Philosophie, also aus menschlichen Möglichkeiten beziehen zu können glaubt. – In byz. Zeit kommt die politische Dimension der H. hinzu, indem der Kaiser definiert, daß jeder ein Häretiker ist, ,der nicht zur katholischen Kirche u. zu unserem Orthodoxie u. zu unserem hl. Glauben gehört' (Iustinian I: Cod. Iust. 1, 5, 12, 4 vJ. 527; 1, 5, 18, 4). – Dieser Rahmen wurde mit vielen Details ausgefüllt, wie sie im folgenden genannt werden; u. er bot Platz für die unterschiedlichsten Phänomene, so daß zB. so verschiedene Dinge wie der Gnostizismus u. die altkirchliche quartodezimanische Praxis darin übereinkamen, vor der kirchlichen Lehre H. zu sein. Freilich kann auch ein zeitlich-regional begrenzter Begriff von H. zur universalen Beschreibung stilisiert werden; für Eirenaios etwa besteht, weil für ihn H. der gnostische Erlösungsmythos ist, alle H. in dualistischem Gottesbild, dualistischer Anthropologie bzw. Soteriologie, in Ablehnung der Inkarnation u. in Verachtung der tatsächlichen Offenbarung, u. für Augustin (serm. 183, 1/13) betreibt (damit 1 Joh. 4, 2 recht hat) jede H. die Leugnung der Fleischwerdung.

c. Ursache, Motive, Folgen der Häresie. Weil die H. als extremes Skandalon empfunden wurde, lag viel an der Bloßlegung ihrer Wurzeln, am Durchschauen ihrer Herkunft. Man fand diverse Erklärungen dafür, die zT. mit dem Theologieverständnis der altchristl. Autoren zu tun haben. Als eine der durchgängigsten Ableitungen ist der (unter anderem auf Joh. 8, 44 oder 1 Petr. 5, 8, vgl. 2 Cor. 11, 13/5, gestützte) obligatorische Topos, daß alle H. vom Teufel bzw. von den Dämonen verursacht ist (Polyc. Smyrn. ep. 7, 1; Iustin. apol. 1, 26; dial. 35, 2; Iren. haer. 3, 3, 4; 5, 26, 2; Tert. praescr. 40, 2. 8; Didasc. apost. syr. 23 [199 Connolly; CSCO 408/Syr. 180, 211]; Const. apost. 6, 55; Prud. psych. 714; Eus. vit. Const. 2, 73; h. e. 4, 7, 1f; 5, 16, 7/9; Athan. or. adv. Arian. 2, 73; decr. Nicaen. 2, 4; 27, 4; Didasc. apost. lat. 43f [71f Tidner]; Cyrill. Hieros. catech. 6, 20; Aug. en. in Ps. 124, 5; civ. D. 18, 51; util. ieiun. 8; Ambrosiast. in 1 Tim. 4, 5, 1; Ephr. Syr. hymn. de fide 50, 6; 87, 9/20 [CSCO 155/Syr. 74, 134. 229/31]; hymn. c. haer. 1, 9/12; 41, 10f [170/Syr. 77, 3f. 147]; Isid. Pel. ep. 2, 90; Theodrt. h. e. 4, 22, 34), eine nicht nur volkstümliche Erklärung, sondern zugleich ein Element umfassender, metaphysischer Geschichtsdeutung dualistischer Art (s. u. Sp. 288), die ihren Ursprung vielleicht in der Identifizierung der Ketzer mit den endzeitlichen Falschpropheten hat (Wisse 140/3) u. das Wirken des Bösen u. damit auch die Aktions-Freiheit der H. zulassen u. plausibel machen kann, ohne die Kirche mit der Tatsache der H. zu belasten. Die H. gehört zu den historischen Versuchungen der Kirche durch den Teufel, der den Menschen die Falschlehren einschwätzt. Und da seit den ntl. Schriften die H. mit der Endzeit in Zusammenhang gebracht ist (s. u. Sp. 273f), wird sie auch als Vorläuferin des Antichrist beschrieben (Athan. or. adv. Arian. 1, 7; syn. 5). Die Häretiker sind Antichriste oder Knechte des Antichrist (1 Joh. 2, 18f; 2 Joh. 7f; Polyc. Smyrn. ep. 7, 1; Tert. adv. Marc. 3, 8, 2; Ambr. fid. 2, 135; Lucif. non conv. 11; Hilar. c. Const. 11; Aug. in ep. Joh. 3, 1/9). An dieser Stelle kommt die uralte Idee vom *Gottesfeind, der (aus nicht unbedingt erklärungsbedürftigen Gründen) buchstäblich gegen Götter oder Gott kämpft, in christl. Adaption ins Spiel. In den Häretikern hat man Gottesfeinde vor sich, die also mit den zugehörigen Namen u. Attributen versehen werden (wie Satan u. Antichrist, so auch θεομάχοι, χριστομάχοι, πνευματομάχοι u.a. sowie vorchristl. Nomenklatur; W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1027/37), denn sie haben den Kampf gegen Gottes Wahrheit aufgenommen. Vorstellungen von solcher Dimension waren geeignet, der Dramatik u. Schärfe der historischen Gruppenstreitereien emotional befriedigende sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten anzubieten. Als weitere Fremdbestimmung der H. wurde der Einfluß der Philosophie benannt, ein Argument, das vielseitig ausgeschlachtet u. stets wiederholt wurde. Die Philosophen sind Vorläufer u. Patriarchen der H. (Tert. adv. Hermog. 8, 3 [zitiert: Hieron. ep. 133, 2]; Tert. praescr. 7, 6f; adv. Marc. 1, 13; 5, 19, 7; apol. 46, 18; 47, 9; an. 1, 3; 2, 2f; 3, 1; 18, 3f. 12; 23, 5f; Hippol. ref. praef. 8f. 11; 10, 32, 5; in Dan. comm. 4, 20; Iren. haer. 2, 14, 2/6; zu Clem. Alex. s. May; Hieron. ep. 133, 1, 2; comm. in Nah. 3, 13/7 [CCL 76A, 573f]; Ambr. fid. 1, 42; Ephr. Syr. hymn. c. haer. 14, 7/10 [CSCO 170/Syr. 77, 51f]; Damas. ep. 5; Leo M. ep. 52; Socr. h. e. 1, 22, 1: H. = ἑλληνίζων χριστιανισμός); die Häretiker beziehen sich auf die Philosophen: ,ad Aristotelem fugiunt . . . in Platonem transeunt' (Hieron. tract. in Ps. 143, 13 [CCL 78, 319]); ,Ariana haeresis magis cum sapientia saeculi facit, et argumentationum rivos de Aristotelis fontibus mutuatur' (Hieron. adv. Lucif. 11 [PL 23, 166]). Von der Philosophie haben sie nicht nur ihre Irrtümer, sondern auch das fruchtlose Disputieren übernommen. In singulärem Stil ist das beim Syrer Ephräm ausgearbeitet: H. (= Arianismus) als solche ist Produkt des griech. Geistes (,Giftes'), der identisch ist mit der Tendenz zum ständigen Fragen, Forschen u. Untersuchen u. der Neigung zum Unglauben (hymn. de fide 2, 24; 47, 11; 87, 4 [CSCO 155/Syr. 74, 7. 128. 228]: ,das verfluchte Disputieren, die versteckte Motte, [stammt] von den Griechen'). Die Nachweise von Abhängigkeiten werden über lange Passagen u. mit kritischem Komm. geliefert, zumeist in Form des Aufweises progressiver Depravierung der ohnehin minderwertigen Meinungen der Philosophen durch die Häretiker (Eirenaios, Hippolyt). Aber es gibt auch andere Stimmen, nach denen die H. nicht ,draußen' entstanden ist u. nun die Kirche attackiert, sondern von den Rechtgläubigen selbst zu verantworten ist. Entweder haben die Amtsträger zu wenig Ernst u. zu viel Liberalität beim Umgang mit der Lehre der Apostel praktiziert (Hippol. trad. apost. 43 [SC 11bis, 138]) oder die Kirche insgesamt hat mit ihrem Versagen (zB. Unfähigkeit zum Frieden) zwar nicht die H. selbst, aber deren Wirkungsmöglichkeiten verschuldet: ,Uns

selbst u. unseren Sünden schreiben wir die Schuld dafür zu, daß die Herrschaft der Häretiker so weit verbreitet ist' (Basil. ep. 164, 2). Man erkennt aus beiderlei Herleitungen: Die H. galt der alten Kirche als verheerendes Unglück u. als gefährliche Tatsache von weltdramatischem Ausmaß. Gott bestraft sie, zB. mit Krieg (Ephr. Syr. serm. de fide 6, 343/58. 463/68 [CSCO 213/Syr. 89, 70. 73f]). Es gab aber daneben ganz andere Erklärungen der H., zunächst diejenige auch Isidors v. Sev. (orig. 6, 2/4), die in ihrem schlichten Argument doch ein scharfes Empfinden dafür verrät, daß Entstehung von H. mit einem Ausfall an Kommunikation u. an Bemühung um Konsens zu tun hat: Weil in der Unfreiheit der vorkonstantinischen Zeit keine Synoden zur Einigung u. Belehrung stattfinden konnten, spaltete sich die Christenheit in H. Wichtiger u. wohl gerade alexandrinisch ist aber eine ganz unmythische Erklärung der H. aus dem anspruchsvollen Charakter u. dem erkenntnismäßigen Schwierigkeitsgrad dessen, womit es Kirche u. Theologie im Christentum zu tun haben. Bei Clem. Alex. strom. 7, 89, 2/91, 5 hatte es geheißen, daß die H. aus der Schwierigkeit u. Mühsamkeit der Wahrheitserkenntnis resultieren (also einen noblen Grund haben) u. Anlaß sein müssen, mit um so größerer Anstrengung um die Erkenntnis zu ringen (u. folglich das Risiko der H. zu wiederholen). Für Ephräm beweist die H. die Größe des Glaubens, indem sie an ihm scheitert (hymn. de fide 9, 14 [CSCO 155/Syr. 74, 32]). Origenes gewinnt aus ganz ähnlichen Überlegungen im Disput mit dem Heiden Kelsos (*Celsus) ein Argument für den bedeutenden Rang des Christentums: ,überall wo etwas Ernstes u. Gemeinnütziges ins Leben trat, haben sich verschiedene αἱρέσεις gebildet' (c. Cels. 3, 12; vgl. 2, 27; 5, 61). In allen nützlichen u. notwendigen Wissenschaften gibt es Schulrichtungen. Die H. ist also Symptom von ernsthafter Beschäftigung mit etwas Ernsthaftem. Origenes übt zwar auch ganz im üblichen Stil die Ketzerschelte (vgl. Pamph. Caes. apol. Orig. 1), u. auch für ihn sind die H. Verfälschung, Widerspruch etc., für die das Christentum jedoch so wenig die Schuld trägt wie die Philosophie in ihrem Bereich (Orig. c. Cels. 2, 27; 5, 61. 63; auch Isid. Pel. ep. 4, 55; vgl. 2, 90). Aber den zuerst erwähnten Gedanken meint er ernst. Er spricht von ,Männern, die den Ursprung der christl. Lehre bewunderten, aber aus mancherlei Ursachen zu falschen Auffassungen kamen, die voneinander abwichen'. Grund für die H. ist, daß ,mehrere Gelehrte in die Wahrheiten des Christentums tiefer einzudringen bemüht waren' (Orig. c. Cels. 3, 12). Origenes kennt dieses Risiko (princ. 1 praef. 2) u. schließt sich selbst aus der Furcht vor dem Abfall in die H. nicht aus (in Hes. hom. 2, 2; 9, 1), denn Lernbegierige stehen in dieser Gefahr (Clem. Alex. strom. 2, 102, 6). Der in sich notwendige Umgang mit der Philosophie bringt sie mit sich, nur wenige widerstehen ihr (Orig. ep. 2 [ad Greg. Thaum.], 3). Ende des 6. Jh. spricht Euagrios Scholastikos apologetisch sehr ähnlich. Die H. sind aus der Freiheit u. dem Eifer der theologischen Bemühung entstanden: ,Wir erforschen die unaussprechliche u. unerforschliche Menschenliebe Gottes, wollen sie nach Kräften rühmen u. herausstellen u. werden dabei in verschiedene Richtungen geführt. Und keiner von denen, die bei (den) Christen H. erfunden haben, hat ursprünglich lästern wollen etc.' (h. e. 1, 11). Die Häretiker irren zwar, waren aber nie bösen Willens, nützen der Klärung des Weges der Kirche u. sind kein Grund zum (heidn.) Spott über die Kirche. Dies sind angesichts des gesamtkirchlichen Klimas alternative, aber wirkungslose Perspektiven gewesen. Einen andersartig außenseiterischen Gedanken, der in etwa auch bei Ephr. Syr. hymn. de fide 35, 1 (CSCO 155/Syr. 74, 94) begegnet, hat Tertullian vorgetragen: Die Bibel selbst ist Ursache für die Verwirrung, weil sie nach Gottes Willen in ihrem Inhalt so disponiert ist, daß sie die Erfüllung von 1 Cor. 11, 19 ermöglicht u. H. provoziert (praescr. 39, 7; res. 40, 1; 63, 8), so daß sie ungeeignet ist als Basis für den Disput mit der H. (praescr. 16, 2f; 19, 1). Verbreiteter ist freilich die Idee, daß H. mit Mißverständnis u. Mißbrauch der Bibel zu tun hat (Iren. haer. 3, 11, 7; Tert. praescr. 17, 1; Eus. h. e. 5, 28, 13/9; Orig. or. 29, 10; Aug. in Joh. tract. 18, 1; trin. 1, 3, 6; ep. 120, 13; Gen. ad litt. 7, 9). Bemerkenswert auch Leo M. serm. 24, 5: Jede H. enthält neben ihrem Irrtum auch Wahres, was er allerdings sagt, um die Manichäer von dieser Einschränkung auszunehmen u. sie um so schlechter aussehen zu lassen. Für die Polemik besonders aufschlußreich u. ergiebig war die Aufdeckung der Motive, aus denen nach dem Urteil der alten Kirche die H. entstanden. Sie lassen sich praktisch alle auf menschliche Selbstüberschätzung bzw. Fehlorientierung u. auf moralische Schwächen reduzieren. Weil die Wahrheit alt

u. längst vorhanden ist, kann H. nur Neuerung sein (s. o. Sp. 262). Folglich ist ihr Motiv grenzenlose Neugier, Geltungs- sowie Neuerungssucht u. Spekulation (Hegesipp.: Eus. h. e. 4, 22, 5; Tert. adv. Prax. 2; adv. Marc. 4, 11; Ambrosiast. in 2 Tim. 3, 15; Ephr. Syr. serm. de fide 2, 91/6 [CSCO 213/Syr. 89, 14]; Basil. ep. 90, 2; Innocent. I ep. 25, 3; 30, 6; Leo M. ep. 3; 118; Gelas. I ep. 13; Isid. Pel. ep. 55; Greg. M. moral. 20, 2, 3; 31, 17; 35, 8, 18). Wenn zB. nach stattgefundenem Konzil (Nikaia) neue Glaubensformeln vorgetragen werden, ist das per se ein Kennzeichen von H. (Athan. ep. ad episc. Aeg. Lib. 5f). Freilich wird der Vorwurf der Neuerung auch gegen Konzile erhoben (zB. von den Monophysiten gegen Chalcedon: H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche [1979] 264f), je nach Lage der Rezeption. Als man es im 2. u. 3. Jh. in der H. mit der gnostischen Fragehaltung zu tun hatte, wurde der Einwand gegen das ,Neue' besonders forciert ausgebildet. Das häretische Fragen nach Gott ist bei ergangener Offenbarung u. vorhandener Wahrheit nicht nur überflüssig u. ungläubig (Tert. praescr. 7, 12f; 11, 1/3; 13, 6; 14, 2. 5), sondern als unstillbare Wißbegier u. falsches, ergebnisloses Suchen (Iren. haer. 4, 9, 3; 2, 27, 2) die Äußerung grundlegenden Fehlverhaltens in einem falschen Selbstvertrauen. Nicht zuletzt wegen der Erfahrung mit der H. geriet die curiositas in den kirchlichen Lasterkatalog (Tert. praescr. 14, 4f; zu Augustin s. H. Blumenberg, Der Prozeß der theoretischen Neugierde [1973] 103/21). Sie gehört zu einem Syndrom weiterer Fehlhaltungen. Die Häresiologen beanstanden an den Häretikern ihren Ungehorsam gegen Gott (Cypr. ep. 59, 5), in dem sie ihre eigenen Ansichten dem Wort Gottes vorziehen (Iren. haer. 3, 12, 11f); weiter den Ehrgeiz wie die Willkür, mit denen sie dem eigenen Denken vertrauen statt der Wahrheit zu folgen, u. den titanischen Versuch, das Wesen Gottes zu erforschen (Ephr. Syr. serm. de fide 2, 323/39; 6, 295/311 [CSCO 213/Syr. 89, 21f. 68f]). In ihrem Eigendünkel (Clem. Alex. strom. 7, 100, 7) genügt ihnen der Glaube nicht (Orig. in Ps. 36 hom. 4, 1 [PG 12, 1351A]). In sophistischer Methode befriedigen sie blasphemisch ihren Egoismus (Brosch 69f), indem sie Eigenes erfinden, das Erprobte aber abändern, verfälschen, beschneiden. Einbildung u. Streitsucht sind die Begleiterscheinungen. Augustin sieht in der H. den menschlichen Stolz sich ausleben (doctr. christ. praef. 2; ep. 208, 2; serm. Mai 12; util. cred. 1, 1; catech. rud. 24, 44). Seit dem 2. Jh. ist dies ein zentraler antihäretischer Einwand, daß der Mensch sich in Sachen Wahrheit von den Motiven der Selbstbescheidung, Treue u. Dankbarkeit gegen den sich mitteilenden Gott leiten lassen muß statt von den brüchigen Möglichkeiten, die in seinen unzuverlässigen Kräften u. Bedürfnissen liegen. Die Häretiker sind Menschen, die sich nicht wirklich bekehrt haben, mangelhaft christlich leben, falsche Erkenntnisanstrengungen unternehmen, kurz: die Voraussetzungen für den Wahrheitsbesitz nicht mitbringen, sich aber doch zum Aufstieg auf den Berg Gottes erdreisten u. dabei im Steinschlag ihrer eigenen schlechten Lehren umkommen (Greg. Nyss. vit. Moys. 2, 161 [SC 1³, 208]). Die Häretiker ,vergötzen' ihre eigenen Ansichten in blasphemischer Arroganz, H. ist Götzendienerei (Greg. Nyss. c. Eunom. 2, 100 [1, 255f Jaeger]; 3, 6, 9 [2, 188f]; 3, 8, 1/4 [2, 238/40]). Wie auf seine Weise der Syrer Ephräm (vgl. R. Murray, The theory of symbolism in St. Ephrem's theology: ParolOr 6/7 [1975/76] 1/20), so setzten auch griechische Theologen den Grundsatz negativer Theologie in der H.kritik argumentativ gegen Wissensstolz ein, konnten allerdings, anders als Ephräm, mit ihren Spekulationen selbst nicht in allen Hinsichten vor diesem Kriterium bestehen (vgl. J. Hochstaffl, Negative Theologie [1976] 99/101). – Salvian (gubern. 5, 5/14) nahm (aufgrund seiner Option für die Barbaren) allerdings den Arianismus der Goten u. Vandalen von allen schlechten Motiven der übrigen Ketzerei aus u. begründete ihn mit der ,verkehrten (scil. arianischen) Belehrung durch die Römer', von denen sie missioniert worden waren; sie selbst sind schuldlos an ihrer häretischen Konfession u. ,irren guten Glaubens' u. ,aus Liebe zu Gott'. Somit sind sie Ausnahme-Häretiker, mit deren Bekehrung zu rechnen ist u. die christlicher leben als die Orthodoxen. – Die altkirchlichen Dokumente handeln das Problem der H. rein als Streit um die (religiöse) Wahrheit ab u. befassen sich darüber hinaus noch mit den moralischen Fragen um H. u. Orthodoxie. Für sie war aber kein Thema eine Frage, die sich der historischen Forschung trotzdem stellt: ob nämlich außer den theologischen Differenzen u. den jeweiligen bekenntnishaften Optionen auch soziale, ökonomische, nationalistische, politische u. weitere Motive eine Rolle in der altkirchlichen H.geschichte gespielt haben.

Darum gibt es dazu keine klaren Informationen, u. folglich ist dieser Bereich eine umstrittene, nur partiell erforschte u. erforschbare Sache. Die Nachweisbarkeit entsprechender Implikationen ist kontrovers (pro: Frend; E. L. Woodward, Christianity and nationalism in the later Roman empire [London 1916]; contra: Jones). ·Ein Beispiel für die Beweisschwierigkeit ist Winkelmann 243f, der für die in sich sehr wahrscheinliche These, daß H. nicht nur von unbelehrbaren Außenseitern betrieben wurden, sondern von Volksbewegungen getragen sein konnten, diese Texte nennt: Cels.: Orig. c. Cels. 3, 12; 5, 63; Tert. praescr. 5; Iren. haer. 1, 28, 2; Cyrill. Hieros. catech. 15, 9. Im einzelnen ist die Sache historisch ungemein differenziert, so daß allgemeingültige Aussagen unmöglich sind, die über den Gemeinplatz hinausgehen, daß sich in etlichen Fällen nachweislich (Donatismus), in anderen vermutungsweise (Monophysitismus) soziale u. politische Motive mit den religiös-dogmatischen Motiven trafen u. kombinierten. Vgl. Jarry 95/187: Recrutement social et religieux des factions. – Die doktrinäre Zerstrittenheit gehörte zum Erscheinungsbild des Christentums u. fiel schon im 2. Jh. nachteilig auf. Diese negative Optik gehört zu den Folgelasten der christl. Auseinandersetzungen um das Dogma. Der Polemiker Kelsos demonstrierte an dem zunehmenden Zerfall in immer zahlreichere Gruppen die στάσις als tatsächliche Basis des Christentums (Orig. c. Cels. 3, 10. 12. 14), die auch der Grund für dessen Entstehung aus dem Judentum war (ebd. 3, 5); er beschreibt die Spaltung so, wie die Kirchenväter es für die H. tun: Jeder will rechthaberisch u. ehrgeizig einen eigenen Anhang haben. Die Tatsache der Zerstrittenheit vermittelt hier also das Bild vom Christentum als Hort von Aufruhr u. Spaltung. Genauso peinlich war es, wenn man über die Christen wahrheitsgemäß kolportierte, daß sie sich gegenseitig mit der ärgsten Polemik u. Aversion traktierten u. nicht etwa um des Friedens willen zu Konzessionen bereit waren (ebd. 5, 63). Kaiser Julian hält ihnen die gegenseitigen Gewalttätigkeiten vor, für die sie sich weder auf Jesus noch auf Paulus berufen können (c. Galil. 206A). Dieses Klima von Intoleranz u. Gehässigkeit, das dann hauptsächlich in reichskirchlich-byzantinischer Zeit seine Verhärtung erfuhr u. die gesamte Epoche bis Chalkedon u. darüber hinaus prägte, wurde zumindest vereinzelt als Skandal empfunden. Es rief das oben besprochene Bedürfnis wach, die Kirche von den Ursachen der H. zu entlasten, u. legte zur Reaktion letztlich als einzige Möglichkeit den Appell zur Abkehr von der H. mit ihren verheerenden Folgen nahe, da wegen der parteilichen Perspektiven an Friede, Versöhnung, Übereinkunft nicht zu denken war. Man sah im ganzen Vorgang ja nicht innerchristl. Kontroverse, sondern den Streit zwischen Falsch- u. Rechtgläubigkeit. Der einzelne konnte sich nur durch Anschluß an die Orthodoxie schuldlos an der fatalen Situation halten. Vgl. Augustin angesichts der unangenehmen heidn. Anfrage: quare inter vos non consentitis?: ergo quicumque ab haereticis transierunt ad Catholicam, non habebunt hoc opprobrium gentium (serm. 47, 28); oder er sucht mit dem Kontrast zwischen der Geschlossenheit der Heiden u. der Zerrissenheit der Christen zu motivieren: ecce dicunt contra te testimonium et ipsi pagani (util. ieiun. 7). Die H. war in der spätantiken Gesellschaft ein öffentlicher Skandal für die Christen mit gravierenden Folgen. Die Mission wurde blockiert, weil das Christentum in dieser Selbstdarbietung unattraktiv war u. sich selbst kompromittierte oder weil die H. mit der Kirche verwechselbar war: Clem. Alex. strom. 7, 89, 2; Orig. c. Cels. 3, 1/12; Aug. util. ieiun. 8, 10; civ. D. 18, 51, 2; Ephr. Syr. hymn. de fide 39, 2/4 (CSCO 155/Syr. 74, 105f). Joh. Chrys. laud. Paul. 4 (PG 50, 489) läßt dagegen die H. nicht als Einwand gegen die glänzenden Erfolge Christi gelten u. verharmlost sie dazu. Ephräm wieder befürchtet, daß die H. das siegreiche Christentum womöglich um seine historischen Chancen bringt (serm. de fide 2, 575/80 [CSCO 213/Syr. 89, 29]; hymn. de fide 39, 2/4 [CSCO 155/Syr. 74, 105f]) u. gibt die Kosten zu bedenken, die dem Kirchenvolk entstehen (serm. de fide 6, 15/24 [CSCO 213/Syr. 89, 59f]; vgl. hymn. de fide 59, 1f [CSCO 155/Syr. 74, 157f]). Außerdem ist die Selbstverteidigung des Christentums ungemein erschwert worden, weil die Heiden zwischen den einzelnen Gruppen nicht unterschieden u. ihre jeweiligen Einwendungen generalisierten (vgl. Iulian. Imp. c. Galil. 206A; Orig. c. Cels. 5, 61), zumal in moralischer Hinsicht (Eus. h. e. 4, 7, 10f; vgl. 7, 30, 8). Bisweilen mußte auch innerkirchlich gegengesteuert werden, wenn der Wechsel zur H. von prominenten Kirchenchristen (Bischof, Diakone, Witwen, Jungfrauen, Lehrer, Märtyrer) vollzogen wurde, was auf die übrigen

eben entweder verführerisch oder besonders skandalös wirkte, so daß als Folge also Abfall oder Verwirrung zu befürchten waren (Tert. praescr. 3, 5f. 12).

d. Biblische Voraussage u. göttlicher Sinn der Häresie. Skandal u. Last der H. wurden weiter dadurch entschärft, daß sie als Erfüllung biblischer Prophetie begriffen u., mit einem von Gott geplanten Sinn verbunden, zum unvermeidlichen Geschick der Kirche wurden. Verbreitete Vorstellung war also, daß die apostolische Urzeit von diesem Problem noch frei war (bzw. es nur erste, vereinzelte Abweichungen gab: Cypr. ep. 71, 2; Orig. c. Cels. 3, 11, oder die aufgekommene H. von den Aposteln durch die gemeinsam proklamierte gesunde Lehre umgehend vernichtet wurde: Didasc. apost. lat. 43/5 [71/5 Tidner]), aber trotzdem wußten die Apostel in ihrer Weisheit um die künftigen Ketzereien u. sagten sie voraus, um die Kirche darauf einzustellen. In ntl. Spätschriften wird die als gegenwärtig beschriebene H. (1 Tim. 1, 3/7. 19f; 6, 20f; 2 Tim. 2, 16/8; 3, 5. 8; Tit. 1, 10/6; 3, 9/11; 2 Petr. 2, 10b/22; 3, 16) zugleich (fiktiv) als erst künftiges Phänomen (ps-apostolisch) angesagt (1 Tim. 4, 1/3; 2 Tim. 3, 1/9; 4, 3f; 2 Petr. 2, 1/3; 3, 3). Damit ist die H. nicht bloß zum Bestandteil der endzeitlichen Kalamitäten gemacht u. darin ebenfalls plausibel geworden (wie auch in der patristischen Anwendung der jesuanischen Ansagen Mt. 7, 15; 24, 5. 11. 24), sondern vor allem ist durch das pseudepigraphisch rückdatierte Futur die derzeitige Aporie der Ketzerei zur biblisch angesagten Unvermeidlichkeit geworden. Denn Spätere beziehen das natürlich historisierend als Prophetie auf ihre Jetztzeit u. generalisieren entsprechend: Alle H. sind von Jesus bzw. den Aposteln (später erweitert um Väter u. Konzile: Isid. orig. 6, 2/4) angesagt u. schon im voraus verurteilt (Ambrosiast. in 2 Tim. 3, 5; 3, 7, 2; 4, 4, 1f; vgl. Iustin. dial. 51, 2; 82, 1; Tert. praescr. 1, 1; 29, 6; adv. Hermog. 1, 1; Clem. Alex. strom. 7, 89, 4). Die apostolische Ansage ist Mahnung u. Pädagogik des hl. Geistes (Ambrosiast. in 2 Tim. 4, 5, 1) u. verbindet die H. also mit der Endzeit (Did. 16, 3/5; Ep. apost. 29 [40] [Hennecke/Schneem.[3] 1, 142]; Melchis. [NHC IX, 1] 5, 1/11; Cypr. unit. eccl. 16). In mehreren Varianten ist ein hierher gehöriges Agraphon überliefert: ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις (Iustin. dial. 35, 3; vgl. Didasc. apost. syr. 23 [198 Connolly; CSCO 408/Syr. 180, 208]; Lact. inst. 4, 30; Didym. Caec. trin. 3, 22; ferner PsClem. Rom. hom. 2, 17, 4; 16, 21, 4; A. Resch, Agrapha = TU 30, 3/4 [1906] 100f. 359; A. J. Bellinzoni, The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr = NovTest Suppl. 17 [Leiden 1967] 101f. 130), das dieselbe Funktion hat. – Besonders hilfreich war 1 Cor. 11, 19 (über seine Auslegung Grundmann), weil der Text nach altkirchlicher Interpretation mit der apostolischen Ansage auch eine göttliche Sinngebung der H. verband, nach der gefragt wurde, scil. die Erprobung der Rechtgläubigen (für andere, die diesen Text nie zitieren, ist beides, das göttliche Muß wie die positive Funktion der H., sichtlich problematisch gewesen). Im Paulus-Text ist αἵρεσις (in den lat. Bibeln fast immer durch haeresis wiedergegeben, vgl. Pétré) die Parteiung, wohl kaum gravierend von σχίσμα im v. 18 abzuheben. Die Gewichtigkeit des δεῖ ist umstritten. Es dürfte weder einen Rekurs auf das genannte Agraphon signalisieren (das in keinem nachweislichen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit diesem Paulus-Text steht) noch das biblische Muß göttlicher Verfügung sein, sondern am ehesten die Formel für apokalyptische Notwendigkeit darstellen: Spaltungen sind Endzeiterscheinung. Paulus erklärt die Tatsache von Parteiungen in der Form, daß er sie (vermutlich mit einem traditionellen Spruch) als eschatologische Unvermeidlichkeit bezeichnet (H. Paulsen, Schisma u. H., Untersuchungen zu 1 Kor 11, 18. 19: ZThK 79 [1982] 180/211 [Lit.]) u. ihnen zudem etwas Positives abgewinnt (Erprobung). An diesem positiven Effekt besteht auch das Hauptinteresse der alten Exegese, die im übrigen den Paulus-Vers freilich überwiegend mit der vollen Wucht des altkirchlichen H.-Begriffs u. des Gedankens der göttlichen Planung versieht. Entsprechend häufig wird er verwendet. Vereinzelt bleiben die Exegesen, die unter Bezug auf den Kontext αἵρεσις nicht auf das Dogma, sondern im Sinne von σχίσμα verstehen u. das δεῖ im Sinne eines Futur oder aus menschlicher Untugend sowie das ἵνα/ut konsekutiv begründen (Ambrosiast. in 1 Cor. 11, 19; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 27, 2 [PG 61, 225f]; frg. in 1 Cor. 11, 19 [5, 214f Cramer]; Theodrt. frg. in 1 Cor. 11, 19 [ebd. 214]; Severian. Gabal. frg. in 1 Cor. 11, 19 [262 Staab]; PsOecum. [8./9. Jh.] in 1 Cor. 11, 17/20 [PG 118, 804A]; Theophyl. [11. Jh.] in 1 Cor. 11, 19 [PG 124, 701CD]; vgl. F. Stegmüller, Oportet haereses esse: Reformata Reformanda, Festg. H. Jedin [1965] 331/4). Die Regel ist also, daß

man von Paulus lernt, in der H. einen von Gott verordneten Härtetest zu sehen zur Erprobung der Rechtgläubigen (Tert. praescr. 1, 1; 4, 6; 39, 1; adv. Val. 5, 2; res. 40, 1; 63, 8; an. 3, 1 [vgl. Waszink 114f]; Cypr. unit. eccl. 10; testim. 3, 93; Aug. civ. D. 16, 2, 1; catech. rud. 24, 44; vgl. Orig. comm. in Tit.: Pamph. Caes. apol. Orig. 1; Hegem. act. Arch. 43; Vincent. Ler. 10 mit einer Allegorie von Dtn. 13, 1/3) in ihrer Anstrengung u. Unterscheidungsfähigkeit (Clem. Alex. strom. 7, 90, 5. 91, 1/8. 92, 3); man versteht den Apostel so, daß die H. den wahren Glauben klarer hervortreten läßt (Orig. c. Cels. 3, 13; Aug. civ. D. 16, 2; conf. 7, 19), u. er hat darin vorausgesehen, daß Gott den Menschen bei der Suche nach der kirchlichen Wahrheit in den verschiedenen Richtungen eben Freiheit gelassen hat (Evagr. h. e. 1, 11 mit einer Applikation auch von 2 Cor. 12, 9 auf die H.). Aus H. u. Irrtum ziehen Orthodoxie u. Wahrheit ihren Nutzen (Aug. vera relig. 8, 14; c. adv. leg. 1, 24, 50), ohne daß die H. ihre Negativität verliert (Tert. praescr. 30, 4). Sie ist nicht Grund zur Resignation, sondern zur Wahrheitssuche (Clem. Alex. strom. 7, 91, 5). Diese Idee vom providentiellen Nutzen der H. (vgl. Lebeau) wird oft auch ohne 1 Cor. 11, 19 entwickelt, weil sie eine Antwort hat auf die ,schwierige Frage, aus welchem Grund der gütige Gott dies zuläßt' (Socr. h. e. 1, 22, 14). Manches mußte erst häretisch in Frage gestellt werden, um klarer erfaßt, intensiver bedacht, ja überhaupt prinzipiell thematisiert zu werden, wobei die häretische Provokation ungeahnte Kräfte in der Kirche geweckt hat: Orig. hom. in Num. 9, 1; Basil. ep. 125, 3; 140, 2; 159, 2; Aug. en. in Ps. 54, 22; civ. D. 16, 2; 18, 51; catech. rud. 24, 44; vera relig. 8, 15; Soz. h. e. 1, 1, 13/7.

e. Häresie u. Schisma. Die beiden Begriffe werden altkirchlich teilweise synonym, überwiegend aber unterscheidend gebraucht. Dabei ist die gegenseitige Abgrenzung zunächst noch wenig durchdacht, auch später nicht einheitlich vorgenommen u. bleibt prinzipiell beweglich. Unter dem alles leitenden Interesse an der kirchlichen Einheit war die Unterscheidung zwischen dogmatischer Abweichung u. disziplinärer Abspaltung eher unwichtig. Außerdem waren H. u. Schisma historisch oft genug nicht getrennt u. wurden ohnehin mit Vorliebe in eins gesehen. Paulus kennt einen Bruch der Einheit bei voller theologischer Übereinstimmung (Phil. 1, 15/8). Grundtenor der patristischen Äußerungen ist, daß das Schisma auf die Dauer zwingend zur H. wird u. H. ipso facto immer schon Schisma ist (Genaueres s. Müller). So bleibt die Unterscheidung unscharf. Iren. haer. 4, 26, 2. 33, 7 u. Tert. praescr. 5, 1 kennen einen Unterschied, ohne ihn sachlich oder polemisch wirklich zu profilieren (zu Tert. s. Waszink 114f). Ergiebiger war es, die Schismatiker auch mit H. zu belasten (Dionys. Alex.: Eus. h. e. 7, 8; Cypr. ep. 69, 7; 70, 2). Bei Cyprian ist der Unterschied im Grund ohne Bedeutung (ebd. 3, 3; 43, 7; 66, 5; 69, 1), wenn auch, wie in seiner Umgebung, vorhanden (ebd. 51, 1; 59, 5; 74, 7; sent. episc. 33; 70; Pont. Diac. vit. Cypr. 7; vgl. Janssen 124). Pointierter unterscheidet Hieron. comm. in Tit. 3, 10f (PL 26^2, 632f) innerhalb gerade der These vom gleitenden Übergang: nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim (vgl. in Amos 1, 1; in Jer. 23, 1; ganz klar trennt Epiph. anc. 14, 1/4; haer. 68, 1, 4; deutlich auch Optat. c. Parm. 1, 10/2), was in der ,Definition' der H. bei Augustin seine Präzisierung findet: H. ist ein ,schisma inveteratum' (c. Cresc. 2, 7, 9; 8, 10; haer. 69; 81; ep. 87, 4; c. Gaud. 2, 4, 4). Mit dieser Formulierung, die am historischen Beispiel des *Donatismus gefunden worden ist u. auf die Hartnäckigkeit der Donatisten anspielt, unterläuft Augustin die exakte Unterscheidung des Donatisten Cresconius (Aug. c. Cresc. 2, 3, 4): siquidem haeresis est diversa sequentium secta, schisma vero idem sequentium separatio (ebenso Faustus: Aug. c. Faust. 20, 3), hinter der das donatistische Überlebens-Interesse stand, als Schismatiker anerkannt zu werden u. damit den Häretikergesetzen entzogen zu bleiben (Honorius iJ. 405: Cod. Theod. 16, 6, 4). Zur Chronologie der gesetzgeberischen wie der kirchlichen Gleichsetzung der Donatisten mit Häretikern s. A. Schindler, Die Unterscheidung von Schisma u. H. in Gesetzgebung u. Polemik gegen den Donatismus: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 228/36. Unabhängig von antidonatistischer Polemik hatte Augustin iJ. 393 sachlich ähnlich wie Cresconius (Aug. c. Cresc. 2, 3, 4) zwischen H. u. Schisma unterschieden: haeretici de deo falsa sentiendo ipsam fidem violant; schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis ea credant quae credimus (fid. et symb. 21). Relativ reflektiert unterscheidet Basil. ep. 188, 1 nach dem Kriterium, ob Dogma u. Bekenntnis oder kirchliche Disziplin

bzw. geringfügige Dinge Anlaß der Abspaltung sind. Er kennt in einer altüberlieferten Dreiteilung neben H. u. Schisma außerdem noch die παρασυναγωγή = gesetzwidrige Zusammenkunft als Auflösung der kirchlichen Einheit durch rebellische Elemente (vgl. Conc. Ant. vJ. 341 cn. 5), wobei er dann das Schisma auf Abweichung in der Bußfrage reduziert (aO.). Nach Isidor (orig. 8, 3) ist Schisma von haeresis, secta u. superstitio zu unterscheiden u. entsteht aus dem Anspruch einer Gruppe auf exklusive Heiligkeit, während Tertullian ihre Entstehung aus Rangeleien um das Amt bzw. die Zuständigkeit des Bischofs sah (bapt. 17, 2: episcopatus aemulatio scismatum mater est). Aber insgesamt ist typischer Augustins Diktion, wo sie mit dem eingebürgerten Sprachgebrauch einen faktischen Unterschied voraussetzt (zB. fid. et symb. 10, 21; serm. 71, 13, 21; c. Gaud. 2, 9, 10) u. zugleich ,wohl wenigstens teilweise' tautologisch redet (Mohrmann aO. [o. Sp. 259] 151/3), so daß die altkirchliche Unterscheidung zwischen H. u. Schisma recht unklar bleibt. Es bestand kein Interesse an ihr. Die häufige Verbindung beider Begriffe, ob differenzierend oder synonym, ist eine ,Affekterscheinung' (vgl. Janssen 131/4; insgesamt: S. L. Greenslade, Schism in the early church [London 1953] 17/34). Im 4. Jh. unterschied man H. u. Schisma auch unter dem Aspekt der soteriologischen Handlungsfähigkeit: Die Taufe der Schismatiker ist gültig, weil deren Differenz zur Kirche vergleichsweise harmlos ist; die der Häretiker mit ihrem Falschglauben ist aber eben ungültig (J. Finkenzeller, Art. Ketzertaufe: LThK^2 6 [1961] 132; vgl. auch Ephr. Syr. hymn. de fide 59, 1/2 [CSCO 155/Syr. 74, 157f]; Nov. Iust. 132: παραβάπτισμα). Anders im Ketzertaufstreit des 3. Jh. Cypr. ep. 69, 1; 74, 7 u. Firmilian v. Caes.: weder Häretiker noch Schismatiker können taufen. H. war also gravierender als Schisma.

III. Kirchliche Reaktionen u. Maßnahmen. Die auffällige Fixierung auch der späteren, vielfältig gesicherten u. durch Irrlehre nicht mehr elementar zu gefährdenden Kirche auf die H. ist mitveranlaßt durch einen ,Wandel des ekklesiologischen Heiligkeitsprädikats in Richtung einer Synonymität von Heiligkeit u. Rechtgläubigkeit'; infolge einer ,Doktrinalisierung des Heiligkeitsbegriffs' heißt ,Kirche der Heiligen' jetzt zugleich ,Kirche der Orthodoxen' (C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit [1971] 172; vgl. M. Elze, H. u. Einheit der Kirche im 2. Jh.: ZThK 71 [1974] 389/409). Diese Entwicklung war ihrerseits eine Form der Abwehr der H., so daß nun die kirchliche Heiligkeitsforderung energische, das Übel eliminierende Reaktionen auf die H. verlangte. Darunter fallen auch die (allerdings hier nicht darzustellende) hauptsächlich im 2. Jh. geleistete Entfaltung von formaltheologischen Argumenten gegen die H. in Form des Traditions- u. Sukzessionsbeweises u. des biblischen Kanons sowie die inhaltlich-dogmatischen Repliken auf die H. Die H. wurde argumentativ ,widerlegt' u. ad absurdum geführt. Im Zusammenhang einer generellen Charakteristik ist noch aufschlußreicher die Art der Behandlung der H. durch die Kirche. Kirchliche Anleitung zur Reaktion u. zu konkreten Maßnahmen gegenüber der H. gibt es seit der urchristl. Lit. (Schirr). Zunächst beziehen sie sich auf die Verhältnisse in Kleingruppen: Mahnung zur Wachsamkeit u. zur Überprüfung der Rechtgläubigkeit reisender Christen (Did. 11, 2; 12, 1); Anweisungen zur Behandlung des enttarnten Häretikers, nämlich: Verweigerung der *Gastfreundschaft (2 Joh. 10f); Verbot von Kontakt u. Verkehr (Rom. 16, 17; Tit. 3, 10; Ign. Smyrn. 4, 1; 7, 2; Iustin. dial. 35, 5; Dionys. Cor.: Eus. h. e. 4, 23, 5; Iren. haer. 3, 3, 4; Cypr. unit. eccl. 17; Lucif. non conv. 11. 23/5); Anleitung zu begrenzter (ein- bzw. mehrmaliger) Besserungsbemühung mit exkommunikationsartiger Konsequenz (Tit. 3, 10; 2 Tim. 2, 25; zur patristischen Exegese u. Fortsetzung von Tit. 3, 10 s. Grundmann 131_5); Verketzerung im Anathema-Stil (schon Phil. 3, 2. 18f; Gal. 1, 7/9; Rom. 3, 8; 1 Cor. 16, 22); zur Trennung zwischen Recht- u. Irrgläubigkeit durch Ausschluß der Häretiker s. 1 Tim. 2, 20; Eus. h. e. 43, 3; Basil. ep. 99, 3; 128, 3; 130, 1; Aug. en. in Ps. 130, 9; serm. 181, 3f (vgl. Clem. Alex. strom. 1, 95, 4), wobei die Identifikation große Schwierigkeiten machte, so daß Geduld verlangt u. Gerichtsanmaßung untersagt wurde (Mt. 3, 12; 13, 30; Tert. adv. Prax. 1, 7; praescr. 3, 7/9; Callixt.: Hippol. ref. 12, 22f; Cypr. ep. 54, 3). Es entstand eine Anekdoten-Überlieferung, die ein Verhalten des schroffen, beleidigenden Sich-Abwendens der Apostel von den Ketzern vorbildlich machte (Tit. 3, 10f; Iren. haer. 3, 4 [= Eus. h. e. 3, 28, 6; 4, 14, 6f]; 5, 20, 7). Und natürlich galten für den Umgang mit Häretikern kluge bzw. strenge Verhaltensmaßregeln: Man soll sich entweder,

wie Odysseus' Gefährten, die Ohren zukleben, um die verführerischen (häretischen) Stimmen nicht zu hören, oder, wie Odysseus selbst sich an den Mastbaum binden ließ, sich ‚an das Holz Christi binden' u. ‚ohne Angst zuhören, voll Vertrauen auf das (Holz), an das man gebunden ist', u. so standhaft bleiben (Hippol. ref. 7, 13, 3). Es gibt die Unterbindung jeden Disputs (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 2, 14. 24; Tit. 3, 9; Hippol. ref. 7, 13, 1/3; Lucif. non conv.), den Appell zum Kampf gegen die H. (Ambr. in Lc. 8, 13), aber auch die Gegenargumentation zur Überführung des Häretikers mittels ζήτησις καὶ διάλογος, was besonders von Origenes bekannt ist (Eus. h. e. 6, 33, 1/3. 37; Orig. dial. c. Heracl.; princ. 2, 6), vor allem die missionarische Bemühung um Rückgewinnung der Häretiker (Clem. Alex. strom. 4, 66, 4; 7, 96, 5. 102, 6; Orig. c. Cels. 63; Ambr. hex. 3, 13, 55; Aug. serm. 46, 14f). Spärlich sind die Plädoyers für das selten realisierte Ideal (Dionys. Alex.: Eus. h. e. 7, 24, 7/9), die Häretiker der Lehre Jesu gemäß u. nach 1 Cor. 4, 12f zu behandeln (Orig. c. Cels. 5, 63) bzw. ‚nach den alten Vorschriften der Liebe' (Basil. ep. 128, 3; vgl. Aug. util. ieiun. 9; civ. D. 18, 51, 2); bei Hieronymus das Motto (nicht seine Verwirklichung): prava non acriter confutare, disputantem contra se magis docere quam vincere (ep. 60, 10). Friedfertigkeit gegen Häretiker kennt vereinzelt auch die monastische Tradition bei den vollkommenen Vätern (Apophth. patr. Poem. 78. Sis. 25 [PG 65, 341. 400]). Allerdings webt die Aversion gegen alle H. aus Bibelstellen (Ps. 139, 21; Gen. 3, 15; Jac. 4, 4) den Gedanken vom gottgefälligen *Haß u. der sittlich guten Feindschaft gegen die Häretiker (Cyrill. Hieros. catech. 16, 10; vgl. 4, 37; 6, 20; Nov. Iust. 45 praef. u. 1 vJ. 537). – Angesichts der Gesamtbeurteilung der H. war es konsequent, daß H. unter die öffentliche Bußpflicht fiel (Eus. h. e. 5, 28, 12; Aug. serm. 351; Caes. Arel. serm. 179; G. Esser, Die Behandlung der H. in der Bußdisziplin der alten Kirche: ThGl 8 [1916] 472/83) u. als öffentliche Sünde u. schweres Verbrechen zählte (Conc. Elib. cn. 51; Conc. Laod. cn. 6. 7. 31; Aug. ep. 93, 53; Innocent. I ep. 14, 4. 8). Und natürlich wurden im Hinblick auf die Häretiker einschlägige kirchliche Verordnungen erlassen (D. Salachas, La legislazione della Chiesa antica a proposito delle diverse categorie di eretici: Nicolaus 9 [1981] 315/47). Eine langfristig wirksame Maßnahme war die Vernichtung der häretischen Schriften (Speyer, Büchervernichtung aO. [o. Sp. 252] 146/57) u., weil diese selten mit totalem Erfolg durchführbar war, das Verbot von Gebrauch, Besitz u. Lektüre (J. Hilgers, Die Bücherverbote in Papstbriefen [1907] 11/3). Unter den reichskirchlichen Bedingungen u. bei der Existenz von staatlichen Häretikergesetzen (s. u.) stellte sich für die Kirchenmänner das Problem erlaubter Gewaltanwendung gegen die H. Je nach dem Ausmaß der Zweifel sind eigene Argumente für berechtigte Gewalt überflüssig gewesen oder eben gefunden worden. Die ungeduldige Bereitschaft der altkirchlichen Bischöfe (u. der staatl. Behörden) zur Gewaltanwendung ist nicht aus Vernichtungswillen, vielmehr als Vorbeugung gegen weitere Ausdehnung u. zusätzlichen schädlichen Einfluß der H. als Werk von Gottesfeinden zu verstehen. Bei Prudentius (psych. 701/25) wird der allegorischen Gestalt der Heresis (zugleich Discordia) von der Fides mit einem Wurfspieß Kehle u. Zunge durchbohrt u. der Leib zerstückelt. Der Liber pontificalis (1, 261 Duchesne) berichtet von der Bestrafung der Manichäer durch Papst Symmachus (498/514) mit Bilder- u. Bücherverbrennung sowie Bann. Durchweg bestand der kirchliche Beitrag an der Gewaltanwendung in Gutheißung u. verstärkender Beeinflussung der staatl. Zwangsmaßnahmen. Der Gewissenskonflikt wurde intensiv reflektiert von Augustin: Seine Vorbehalte in der Zeit vor 393 gegen Zwang u. Gewalt in Sachen Religion (ep. 23, 6f; serm. 302, 16) wurden durch andere Argumente verdrängt, besonders durch das aus Lc. 14, 23 abgeleitete Motiv des ‚compelle intrare' (ep. 173; vgl. 93, 5; 185; c. Gaud. 1, 25; in Joh. tract. 11, 13f) oder von der Überlegung: qualis pietas, si parcis et moritur (scil. haereticus; util. ieiun. 9f); darüber R. A. Markus, Saeculum. History and society in the theology of St. Augustine (Cambridge 1970) 133/53. Strafcharakter u. Bekehrungserfolg haben dabei besonders eingeleuchtet (PsFulg. Rusp. trin. 4 [CCL 90, 242f]). Zwang ist also zulässig, besonders bei Hartnäckigkeit der H. Auch der heilende Arzt muß Schmerz zumuten (Ephr. Syr. hymn. c. haer. 51, 10f; vgl. 14, 1/6 [CSCO 170/Syr. 77, 176. 50f]). Aufgabe der Mönche ist ein Kampf gegen die H. mit verbaler Gewalt (J. B. Auer, Art. Militia Christi: DictSpir 10 [1979] 1215f). – Etwas anderes: Nach Valerianus (hom. 7, 4 [PL 52, 715BC]) sind Almosen unterschiedslos u. allein nach dem Kriterium der Not, also auch an Häretiker (wie an Juden, Heiden, Barbaren u. Sklaven) zu geben.

IV. Staatliche Häretikergesetze. Die ideologische Grundlage der Ketzerpolitik der frühbyz. Kaiser ist durchgängig die Verantwortlichkeit des Herrschers auch für die religiöse, d. h. jetzt: dogmatische Einheit der Gesellschaft (zB. F. Dvornik, Early Christian and Byzantine political philosophy 2 [Washington 1966] 819). Die H. vereitelt hartnäckig die kultische Einheit der Menschheit auf der Grundlage von Konzilsentscheidungen, ist der Feind der Orthodoxie, Gott verhaßt u. von miserabler Moral. Ein Edikt des Honorius vom 30. IV. 418 gegen Pelagius u. Caelestius: Die Häretiker ‚zerstören das, worüber sich die ganze Gemeinschaft einig ist' (PL 48, 381); zB. wird der Manichäismus in diesem Sinn als ‚crimen publicum' geahndet (Cod. Theod. 16, 5, 40, 1 vJ. 407). H. ist für den Staat kein nur religiöses Problem. Gegen Ende des 4. Jh. war nicht mehr das fortlebende Heidentum der Hauptstörfaktor im Reich in politischer Hinsicht, sondern die Tatsache von H. (vgl. Noethlichs 92. 99). Darum kennt die einschlägige Gesetzgebung, die teils aus Schutzbestimmungen für die Orthodoxie besteht, im Prinzip aber die Auflösung der H. anzielt, sehr wohl ihre Grenze im politischen Nachteil oder Risiko (was auch ein Bischof wie Ambrosius akzeptiert). So hat Theodosius I mit seinem Religionsgesetz vom 28. II. 380, das die Reichsbevölkerung auf das nizänische Bekenntnis verpflichtete, der Theorie nach zwar bereits die Orthodoxie mit dem Staatsinteresse identifiziert u. (wie oft gesagt wird) die Häretiker zu Staatsfeinden erklärt; aber das hieß angesichts des religiösen Spektrums der Zeit nicht, daß jeder Abweichler u. Häretiker aktuell als Staatsfeind tatsächlich behandelt wurde. – Die Mittel der Repression waren weithin mit den in der vorkonstantinischen Zeit gegen das Christentum als solches angewendeten identisch (Beschlagnahme von Häusern u. Kirchen, Versammlungsverbot, Verbannung, Verbot von Amtsweihen, von Werbung u. Unterricht sowie von Kirchenbau, außerdem Bücherverbrennung, Verlust diverser Bürgerrechte, Geldstrafe, Aufenthaltsbeschränkung, Todesstrafe). Der weniger ideologische als pragmatische Charakter dieser Bestimmungen zeigt sich im defensiven Stil, den der Staat übte, indem er fast nur auf konkrete Konfliktfälle mit Verordnungen reagierte u. nicht eine umfassende gesetzgeberische Initiative ergriff (ebd. 193). Besonders stetig u. kompromißlos war die Gesetzgebung gegen die damals als christl. H. geltenden Manichäer, u. zwar beginnend bereits bei Diokletian (E.-H. Kaden, Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian: Festschr. H. Lewald [Basel 1953] 55/68). Die vom jeweiligen Orthodoxie-Standpunkt aus (für Konstantius II zB. der Arianismus) identifizierte Sondergruppe bekam als H. das Daseinsrecht abgesprochen. Denn die Kaiser sehen darin (wie die Kirche) schuldhaften Abfall vom einhelligen Glauben. Einmütige Gottesverehrung ist möglich u. geboten. Die Abweichler sind Feinde der Wahrheit u. der Gesellschaft. Weil der christl. Herrscher zur Menschlichkeit angehalten ist, kann er die Irrenden aber auch dem Zorn u. der Rache Gottes vorbehalten (H. Dörries, Wort u. Stunde 1 [1966] 103/14). Noch Justinian I will bei barbarischen Strafbestimmungen in seiner Gesetzgebung prinzipiell durch Wohlwollen u. Geduld die Philanthropie des Herrschers (auch in der Strafe) demonstrieren (Nov. Iust. 2 praef.; 30, 11 princ.; vgl. Thurman). Grundsätzlich aber sieht der Gesetzgeber die H. im Gegensatz stehen zur staatlich gewahrten Orthodoxie, muß sie darum als Verbrechen mißbilligen u. verfolgen u. ihre Vertreter als sittlich verwerflich behandeln. Die Abweichung vom rechten Glauben ist nicht nur Gotteslästerung, sondern eine Attacke auf das Gemeinwesen. Und so bringt der staatl. Ausschluß von Gruppen u. einzelnen aus dem offiziellen Christentum folgerichtig Rechtsnachteile u. soziale Isolation für die Betroffenen mit sich. Aufgrund der unterschiedlichen Interessenlage von Kaiser u. Kirche lassen sich terminologische Unterschiede bemerken. Während die christl. Parteien untereinander in religiösen Kategorien polemisieren, redet der Kaiser in politischen u. moralischen Begriffen (G. Gottlieb, Les évêques et les empereurs dans les affaires ecclésiastiques du 4e s.: MusHelv 33 [1976] 41/3). Ziel der Zwangsmaßnahmen war also die Auflösung der H., dies aber so, daß sie die Abweichler zur Aufgabe ihres Irrtums motivieren wollten. Darum sind die bis zur Todesstrafe reichenden Gesetzesbestimmungen ‚als komminatorische Normenkomplexe' aufzufassen, ‚deren schwerste Strafandrohungen zwar verwirklicht werden können, grundsätzlich aber nicht zur Anwendung bestimmt sind' (Kaden aO. 67). Insgesamt ist die Effektivität

der Religionsgesetze des 4./6. Jh. nicht hoch zu veranschlagen. Die zahlreichen Wiederholungen bestimmter Verordnungen sowie die Bedrohung von Beamten lassen auf Widerstand u. Nichtanwendung, jedenfalls auf schwankende Durchführung u. entsprechend mäßigen Erfolg schließen. Die Häretikergesetze sind gesammelt bei P. R. Coleman-Norton, Roman state and Christian church. A collection of legal documents to A. D. 535 1/3 (London 1966), Reg.

V. Inhalte u. Formen der Polemik. a. Antihäretischer Sprach- u. Motivschatz. Die lange u. intensiv geführten Auseinandersetzungen haben zu einem konstanten Schatz an antihäretischen Topoi u. Motiven geführt. Typisch sind simple Begrifflichkeit, kompromißlose Direktheit u. aggressive Schärfe (G. Gottlieb, Ost u. West in der christl. Kirche des 4. u. 5. Jh. [1978] 14/6) bis zur Verfluchung der Häretiker (W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1242). Die sprachliche Form der Ketzerbekämpfung hat ihre eigene Geschichte; im permanenten Gebrauch entwickelte sich die antihäretische Terminologie ‚zu einer Art gemeinkirchlichen, affektivischen . . . Sondersprache', zur Stereotypie einer ‚ars maledicendi' (I. Opelt, Hilarius v. Poitiers als Polemiker: VigChr 27 [1973] 204f. 217; dies., Die Polemik in der christl. lat. Lit. von Tertullian bis Augustin [1980] 225). Konstant ist der Vorwurf der Posteriorität u. Inferiorität, der mangelnden Originalität, der Verfälschung von Bibel u. Überlieferung. Im engeren Sinn polemisch sind dagegen die nicht eigentlich argumentativen Invektiven. Im Zuge der moralischen u. intellektuellen Disqualifizierung bedient sich der Angriff auf Person u. Sache mit Vorliebe der Mittel des Wortspiels, des Sprichworts, der Ironie u. Karikatur, der Antithese u. des Paradoxon, des diskriminierenden Vergleichs u. der Metapher (zB. Wolf im Schafspelz, Spreu im Weizen, Gift, Schlange, Ungeziefer, Krankheit, Pest, Ehebruch, Fuchs, Räuber, Dieb, Bestie). Neben dem Gebrauch von Elementen der allgemeinen Polemik bilden sich im Rückgriff auf biblische Kategorien gruppenspezifische Elemente heraus: Häretiker sind Ps-Apostel, PsPropheten, PsLehrer u. ä. Derartige Motive sind ungemein verbreitet. Sie beginnen mit dem 1. Johannes-, 2. Petrus- u. Judasbrief (vgl. Wisse) u. erleben eine ununterbrochene Eskalation u. Konjunktur über die Spätantike hinaus. ‚Ketzerbeschreibungen bedienten sich spezieller Adjektive u. Textformen, wurden von einem Autor zum anderen weitergegeben u. waren nur allzuoft das Ergebnis kärglicher Urteilskraft über die Ketzer, ihre Glaubensformen u. Frömmigkeitsübungen. Einige gelangten als Erbe aus der Zeit der Kirchenväter ins MA' (M. D. Lambert, Ketzerei im MA [1981] 18). – Im maßlosen Eifer wurde die Grenze der kirchlichen Communio u. der dogmatischen Einheit in der Regel auch zur Grenze der christl. Toleranz u. Liebe gemacht. Häretiker sind Barbaren (I. Opelt/W. Speyer, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 282f), stammen vom Teufel (s. o. Sp. 265), sind sogar schlimmer als dieser (Ambr. fid. 3, 32; 5, 230) u. sterben wie Judas (Eus. h. e. 5, 16, 13; Athan. ep. de mort. Ar.). Despektierliche Verharmlosung (2 Tim. 3, 9; Ambrosiast. zSt.; Aug. en. in Ps. 57, 16) ist so üblich u. effektiv wie die apokalyptische Dramatisierung. Die frühe Kirche artikulierte, auch abseits des direkten Streits, ihre Theologie generell weitgehend in Form einer polemisch abgrenzenden Sprache.

b. Strukturelle Tendenzen. In der Polemik wurde mit einer Reihe von auffälligen strukturellen Tendenzen in der Analyse der H. gearbeitet. Sie dienen dazu, den Gegner übersichtlich, bekannt, minderwertig, angreifbar u. letztlich bereits widerlegt aussehen zu lassen. Zwar sind Strukturanalyse u. Tendenzkritik an der altkirchlichen Häresiologie noch nicht umfassend betrieben worden, zentrale Züge sind aber deutlich genug. Schon das früheste Christentum favorisierte eine pauschale, typisierende (anstelle einer argumentativen) Polemik (Röm. 16, 17/20 = Interpolation?; 1 u. 2 Tim.; Tit.; Jud.). Später hatte man außerdem Interesse an einer Filiation der H. untereinander, speziell an der Herleitung aller Ketzereien von einem einzigen Erzketzer. So leiten die frühen Häresiologen alle Irrlehre von Simon Magus ab (Iustin. apol. 1, 26; Iren. haer. 1, 23, 2. 27, 4; 3 praef.; vgl. Tert. an. 34, 2; 35, 1 [Waszink 402]; Eus. h. e. 2, 13, 6; 3, 26, 1; 4, 7, 3; Theodrt. haer. fab. comp. 1, 1), u. noch Augustin (haer.) zählt die H. von Simon Magus bis zu Pelagius u. Caelestius zusammen. Für andere war Markion der erste (zB. Ephr. Syr. hymn. c. haer. 22, 17 [CSCO 170/Syr. 77, 81]) oder Origenes (Epiph. ep. ad Joh. Hieros. [= Hieron. ep. 51] 3). Man zeigt auf diese Weise ungünstige Vorformen, *Genealogien, Sippschaftsnachweise für die aktuelle bestrittene H. auf. Diese Konstruktion bringt eine Reihe polemischer Vorteile mit

sich. Man weist damit Abhängigkeitsverhältnisse nach, innerhalb deren die einzelne H. Eigenständigkeit u. Originalität verliert (Ambr. fid. 1, 44; 2, 135). Außerdem wirkt die aufgezeigte geistige Verwandtschaft diskriminierend auf die späten Nachkommen zurück. Ferner ist die Wurzel u. Herkunft einer verwirrenden Lehre somit in einer Art freigelegt, durch die sie zugleich erledigt wird, denn die Urväter der H. sind von den berühmten Lehrern der früheren Zeit längst widerlegt, u. die aktuelle H. gerät somit in den ‚Dunstkreis' alter, überholter Irrtümer. Man stellt also die einzelne H. in einen umfassenden Zusammenhang falschen Denkens u. hat sie damit eingeordnet, aber auch als gefährlich erwiesen. Man gruppiert die verschiedenen Falschlehrer u. ihre Anhängerschaften um prominente Ketzer u. schafft dadurch Überblick u. Orientierung über die H. Damit fällt eine weitere strukturelle Tendenz zusammen. Man vereinheitlicht, identifiziert alle Irrlehren durch Typisierung bzw. Schematisierung. Der Generalnenner muß nicht der Name eines frühen Ketzers sein, sondern kann auch über zentrale Falschlehren gefunden werden. Man systematisierte die Irrtümer u. gruppierte die ‚Schulen' zu durchschauten Zusammenhängen. Dieses Ziel wurde zB. durch die Anfertigung von Ketzerkatalogen (s. u.) erreicht. Nach getaner Arbeit vereinfachte sich das Verfahren. Man konnte einmal Erkanntes auf alle H. anwenden, die Details hin u. her übertragen, Einzelheiten austauschen, kurz: jede Sorgfalt in Polemik u. Widerlegung aufgeben, Vorurteile generalisieren, insgesamt simplifizieren. Mit der Widerlegung einer einzigen H. sind alle erledigt (Iren. haer. 4 praef. 2). Eine weitere Tendenz war es, in häretischen Ansätzen oder Aussagen alle möglichen Implikationen zu finden u. sie dem betreffenden Irrlehrer anzulasten, obwohl er sie nicht vertrat, uU. über seine Gegenwehr hinweg. P. Nautin nannte das ‚l'induction arbitraire' nach dem Motto: ‚Tu dis ceci, donc tu penses cela' oder ‚Vous refusez de dire ceci, donc vous pensez cela' (Problèmes et méthodes d'histoire des religions, publ. par la section des sciences religieuses à l'occasion du centénaire de l'École Pratique des Hautes Études [Paris 1968] 183. 189). Durch derartige Tendenzen ließ sich die irritierende Vielfalt der Meinungen in der jeweiligen kirchengeschichtlichen Situation immer wieder durchsichtig machen u. die klare Front zwischen der Orthodoxie u. der H. aufmachen (darüber A. Grillmeier, Mit ihm u. in ihm² [1978] 234/42; Dörries aO. [o. Sp. 282] 334/51). Für alle dabei eingesetzten simplifizierenden Verzeichnungen ist zu bemerken, daß sie nicht moralisch bewertet, sondern in ihrem Funktionieren nach der Mechanik des wirksamen Disputs beobachtet werden sollten: Polemische Argumentation lebt weitgehend von der Reduktion, wobei man ‚sich an der komplementären Position des Gegners negativ, u. daher im Grunde nicht sachbezogen, zu vermitteln pflegt' u. ‚die technischen Prinzipien der Verknappung, der Einschließung, der Ausschließung u. der Verschweigung' einsetzt (R. Haardt, Schöpfer u. Schöpfung in der Gnosis: K.-W. Tröger [Hrsg.], AT – Frühjudentum – Gnosis [1980] 40). Die Spuren dieser negativen Selbstvermittlung sind an der altkirchlichen Dogmatik u. Sprache aller christl. Gruppen zu erkennen.

c. Ketzerkataloge. Die unter b. besprochenen Tendenzen haben ihren Niederschlag in einer recht kontinuierlichen Produktion von Ketzerkatalogen in der alten Kirche gefunden, die in der Regel mehr intendieren als eine bloße Auflistung der H. Der erste Katalog, von dem man weiß, ist das verlorene Syntagma Justins (apol. 1, 26, 8), benutzt von Iren. haer., fortgesetzt von Hippol. syntagm. (Eus. h. e. 6, 22; Phot. bibl. cod. 121) u. ref. Auf Eirenaios u. Hippolyt stützt sich Epiph. haer. (zu Eirenaios, Hippolyt, Epiphanios: Vallée), auf ihn wieder Filastr. haer. u. Joh. Damasc. haer. (B. Kotter, Die Schriften des Joh. v. Damaskos 4 = PTS 22 [1981] 2f). Ferner zB. PsTert. haer. (vielleicht des Victorin v. Pettau: Hieron. vir. ill. 74); Ephr. Syr. hymn. c. haer.; Aug. haer.; Eznik v. Kolb de deo; Theodrt. haer.; Isid. orig. Von diesen Katalogen wurden später wieder Sammlungen zu apologetischer u. pastoraler Verwendung angelegt (M. Aubineau, Un recueil ‚De haeresibus', Sion College, Codex Graecus 6: RevÉtGr 80 [1967] 425/9), Übersetzungen u. Summarien angefertigt (R. W. Thomson, An Armenian list of heresies: JournTheolStud NS 16 [1965] 358/67) u. auch Abbreviaturen als Handbücher gemacht (McClure). Der Bedarf an solcher informativer Literatur war im 4./6. Jh. groß (vgl. Aug. ep. 40, 9 = Hieron. ep. 67, 9). Ihre Erforschung (speziell die der Abhängigkeiten) ist unabgeschlossen. Schematisierung u. Typisierung sind das Genre der Darstellung, Traditionalismus u. polemische Demonstration die Tendenz. Hippolyts Konzept ist dabei die

Beschreibung eines progressiven Wahrheitsverlustes in der (nachchristl.) Geschichte (Christen – Juden – Heiden – Ketzer) mit dem Interesse am Höhepunkt dieser Eskalation in der gegenwärtigen H. (K. Koschorke, Hippolyts Ketzerbekämpfung u. Polemik gegen die Gnostiker [1975]). Bei Epiphanios werden die vielen H. in die Vielzahl (scil. 80) der Nebenfrauen aus Cant. 6, 8f gezwängt (haer. prooem. 1, 1, 3f; 35, 3, 6; expos. fid. 6, 4/6) u. damit der einen Wahrheit wirkungsvoll konfrontierbar; der Begriff der H. wird von Epiphanios großzügig gebraucht u. kann vorchristl. Phänomene einbeziehen (s. u. Sp. 290; vgl. W. Schneemelcher, Art. Epiphanius v. Salamis: o. Bd. 5, 916f; Fraenkel). Augustin wertet Epiphanios, Filastrius u. weitere, nur teils genannte Quellen aus, begnügt sich mit Beschreibung jeder H. nach Ursprung u. Hauptideen u. liefert aus eigener Kenntnis Beiträge zu Manichäern, Donatisten, Pelagianern (G. Bardy, Le ‚De haeresibus' et ses sources: Miscellanea Agostiniana 2 [Roma 1931] 397/416; Müller). Die beziehungsreiche Zahl der H. spielt immer wieder eine Rolle u. führt zu Manipulationen am Material zwecks Auffüllung bzw. Erreichung der gewünschten Anzahl (zu Filastrius s. H. Koch: PW 19, 2 [1938] 2128f). In der Regel wollte man ‚alle H. seit Christi Geburt' gesammelt haben (Filastr. haer. praef.; Aug. ep. 222, 1). Aber das systematische Interesse gelangte, gerade in den Katalogen, zu einer Weltgeschichte der H. mit auch vorchristl. Periode (s. u.). Nicht alle diese häresiologischen Werke können als aktuelle Streitschriften mit historischem Einfluß auf die Eliminierung der attackierten Doktrinen gelten; ein guter Teil ist aus der längst gewonnenen Überlegenheit der Orthodoxie über vergangene u. denkbare spätere Anderslehren entstanden u. dient, nach entschiedenem Streit, mit dem Material u. Stil traditioneller Polemik aktuellen Zwecken (bei Hippol. ref.: Diskriminierung des Kallist; bei Epiph. haer.: Vernichtung des Origenismus), die damit zugleich in die Globalgeschichte von Wahrheit u. Irrtum gerückt werden. Dabei werden die Ketzerkataloge dem Inhalt nach unvermeidlich zunehmend abstrakt, weil sie ja stark archivieren, d.h. das tradierte, nur ehedem aktuelle Arsenal mitschleppen, um von seiner traditionellen Wucht für die akuteren Teile zu profitieren.

VI. Häresie u. Geschichtsbild. Verschiedene Elemente der Vorstellung von H. trugen typische Ideen in das altchristl. Geschichtsbild ein. Die unterstellte Posteriorität der H. (s. o. Sp. 262) heißt für die nachchristl. Geschichte, daß sie Verfallsgeschichte ist. Die Kirche war anfangs die unbefleckte Jungfrau, die dann von den H. beschmutzt wurde (Hegesipp.: Eus. h. e. 3, 32, 7; 4, 22, 4; weitere Belege bei J. Schmid, Art. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 556). Das Ereignis von H. u. Schisma gehört (wie Missions- u. Verfolgungsgeschichte) zur katechetischen narratio der Gesamtgeschichte (Aug. catech. rud. 24, 44; civ. D. 18, 51; Cyrill. Hieros. catech. 6, 12/36). Durch die H. erst kam Unbeständigkeit u. Bewegung in die Geschichte, die Wahrheit ist konstant (Hegesipp.; Eus.). Der Kampf zwischen Wahrheit u. Irrtum bildet den Kern des Geschehens. ‚Wo Friede herrscht, fehlt es den Geschichtsschreibern an Stoff' (Socr. h. e. 7, 48, 7). Und zwar entsteht in der Ketzergeschichte eine dunkle Parallel-Kontinuität zur kirchlichen Wahrheitsgeschichte (Eus. h. e. 1, 1, 1f; 4, 7, 1f; vgl. Andresen aO. [o. Sp. 277f] 256f). Typisch für das Bewußtsein dieser dualistischen Geschichte ist die (spätere) Konvergenz von Ketzerkatalogen u. Konzilssynopsen (= Resümees der von der Kirche rezipierten Synoden); vgl. den Titel des Werkes von Anastasios Sinaites(?) (7. Jh.) Περὶ τῶν ἐξ ἀρχῆς αἱρέσεων καὶ τῶν συνόδων τῶν γενομένων κατ' αὐτῶν (Clavis PG 7774; K.-H. Uthemann, Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis: AnnHistConc 14 [1982] 58/94) oder Germanos I v. Kpel (8 Jh.) mit dem Titel De haeresibus et synodis (PG 98, 40/88); ebd. 47 (84f) parallelisiert die Konzile mit den ‚zugehörigen' H. (vgl. Sieben aO. [o. Sp. 269] 365/70; H. G. Beck, Kirche u. theologische Lit. im byz. Reich [1959] 443. 474). H. u. Konzil sind signifikante Ereignisse der gespaltenen Geschichte u. werden darum stets aufeinander bezogen (Eus. h. e. 5, 16, 10; Athan. syn. 6; Ep. episc. Aeg. ad syn. Tyr.: 2, 1, 156, 24/8 Opitz; Vincent. Ler. 23, 32; Isid. orig. 6, 2/4). Weil neue H. aufstehen, müssen je neue Konzile die unumstößliche alte Lehre in neue Termini fassen (Vigilius v. Thapsus: Sieben aO. 264/9), worin aus altchristl. Optik ein guter Teil aller Geschichte steckt. Seit Hegesipp findet sich gleichbleibend dieser ‚Grundtypus der altkatholischen Geschichtsschreibung', der am Gegensatz zwischen apostolischer Wahrheit u. häretischer Verfälschung orientiert ist (F. C. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung [1852] 9). Diese bitter erfahrene Gegensätzlichkeit in der Geschichte wird als Kampf u. Auseinandersetzung von metaphysischer Qualität gedacht. Zusammen mit Juden, Heiden u. Christenverfolgern fallen die Häretiker unter die Kategorie der Gottesfeinde (s. o. Sp. 265; Speyer, Gottesfeind aO. [ebd.] 1027/30), eine der Ideen, die den Weltengang vorzüglich erklären, indem sie ihn durchsichtig machen: Es sind Saboteure am Werk, die den von Gott initiierten Prozeß von Wahrheits- als Heilsvermittlung an die Menschen auf dramatisch gefährliche (wenn letztlich auch vergebliche) Weise behindern. Das rechtfertigt augenblicklich die härtesten Maßnahmen u. Urteile gegen H. u. Häretiker u. beruhigt doch zugleich mit der Gewißheit vom guten Ausgang der Geschichte für die *Gottesfreunde. – Im Zuge der Katalogisierung aller H. wurde aus der historischen Bedeutung der Irrlehre eine universalhistorische, d. h. die Ketzergeschichte wurde nach rückwärts in die vorchristl. Zeit verlängert. Die jetzigen (‚endzeitlichen') Häretiker ‚haben den Weg Kains beschritten' u. stehen in einer Reihe mit den Sodomiten, Bileam, Korach (Jud. 7. 11). Iustin. dial. 80, 4 ist das früheste Beispiel in einer Reihe patristischer Kataloge von jüd. H., nämlich: Hegesipp (Eus. h. e. 4, 22, 7); Hippol. ref. 9, 18/30; (Ps-)Ephr. Syr. ev. conc. expos. app. 2, 1 (CSCO 145/Arm. 2, 248f); Filastr. haer. 4/10; PsClem. Rom. recogn. 1, 54; Const. apost. 6, 6, 1; PsHieron. indic. de haer.; Joh. Damasc. haer. 13/20; Isid. orig. 8, 4 (M. Simon, Les sectes juives d'après les témoignages patristiques: StudPatr 1 = TU 63 [1957] 526/39; D. Gershenson/G. Quispel, ‚Meristae': VigChr 12 [1958] 19; S. J. Isser, The Dositheans [Leiden 1976] 11/6). In den jüd. Sekten wird ein Analogon, eine Vorgeschichte, teils auch das Quellgebiet für die christl. H. erblickt. Den geschlossensten Entwurf hat daraus Epiphanios gemacht: Es gibt Kirche u. H. seit der Schöpfung, ‚seit es Menschen auf der Erde gibt' (haer. prooem. 2, 1, 1. 2, 3). 20 H., also ein Viertel aller von Epiphanios durchgezählten (s. o. Sp. 287), sind vorchristlich. Dieses Phänomen wird seinerseits periodisiert: Der christl. Zeit gingen vier (bzw. mit Samaritanismus: fünf) große religiöse Zustände der Menschheit voraus: Barbarismus, Skytismus, Hellenismus, Judaismus, die mit einem wertfreien Terminus ‚H.' als ‚Mutter-H.' u. ‚Prototypen' bezeichnet werden (anc. 12, 7f; haer. prooem. 1, 3, 1f; vgl. 80, 10, 4; ausgeschrieben bei Joh. Damasc. haer. 1/13). Barbarismus (Opelt/Speyer aO. [o. Sp. 284] 282) u. Skytismus sind nicht Falschlehre, sondern Abweichung vom Naturgesetz im Verhalten (Epiph. haer. 2, 3). Aber vom Hellenismus an liegt Falschlehre vor, u. er provozierte zusammen mit dem Judaismus die H. der christl. Zeit. Diese ‚Mutter-H.' sind als Gruppierung u. Periodisierung zu verstehen, mit deren Hilfe Epiphanios seine biblische u. historische Theorie einer Vorgeschichte der H. erstellt: Darauf folgt der Samaritanismus, als synkretistische Religion beschrieben (ebd. 9); er bildet den Anfang derjenigen H., die an der Bibel entstanden sind, nachdem die griech. H. ohne göttliche Schrift aus der gelähmten Intelligenz des Menschen resultierten (ebd. 9, 1, 1). In diesem Entwurf führt Epiphanios eine seiner leitenden häresiologischen Tendenzen durch, nämlich die Filiation der Sekten untereinander auf einer großen Linie (anc. 12, 7f; vgl. Fraenkel; E. Moutsoulas, Der Begriff ‚Häresie' bei Epiphanius v. Salamis: StudPatr 7 = TU 92 [1966] 362/71). Die Idee der vorchristl. H. ist also relativ geläufig (vgl. Hippol. ref. 1; Filastr. haer. [vgl. H. I. Marrou, Hérétiques fantômes, les Amétritos: Mélanges A. Piganiol 3 (Paris 1966) 1645/51]; Isid. Pel. ep. 2, 90).

VII. Kirchlicher Respekt vor der Häresie. Der o. Sp. 275 beschriebene Nutzen, den die Kirche der häretischen Provokation verdankte, war also bisweilen bewußt. Einzelne kirchliche Schriftsteller konnten außerdem ihren Respekt vor der denkerischen Kraft der Häretiker bekunden (Orig. in Ps. 36 hom. 4, 1 [PG 12, 1351]; Aug. ep. 186, 5, 13; civ. D. 22, 24; vgl. in Joh. tract. 1, 3), vor ihrer rhetorischen Begabung (Soz. h. e. 3, 15, 10) u. ihrem intellektuellen Format generell (Hieron. in Hos. 10, 1 [CCL 76, 106]; tract. in Ps. 143, 13 [ebd. 78, 319. 321.]; Aug. in Joh. tract. 1, 23; en. in Ps. 124, 5; civ. D. 22, 24; Vincent. Ler. 17; Evagr. h. e. 1, 11).

C. Methodologische Problematik des Häresie-Begriffs. Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen dem Nachsprechen der altkirchlichen Vorstellungen von Konsens u. Dissens (bzw. von Wahrheit u. Irrtum) u. der historisch-wissenschaftlichen Rede davon. Die Verteilung von H. u. Orthodoxie auf historische Gruppen des Christentums ist nur dogmatisch (bzw. parteilich), nicht in einem historischen Feststellungsverfahren durchführbar (M. Lods, Qui est hérétique? Du Nouveau

Testament aux Pères de l'Église: Positions Luthériennes 30 [1982] 29/45 meint dagegen, daß jede H. als unzulässige Auswahl, αἵρεσις, beschreibbar ist; das rechtgläubige ,Ganze' dazu läßt sich aber doch nur dogmatisch definieren). Historisch konstatierbar ist, daß das Christentum von seiner ersten Generation an eine vielfältige, nicht nur oberflächlich differenziert verlaufende Geschichte seiner Sozialisation u. Lehre hatte. Durch Bauer ist das altkirchliche Modell von der Priorität der (als gegeben gedachten) Orthodoxie u. deren nachträglicher Entstellung durch die H. falsifiziert (allerdings in Form von Umkehrung fast durch ein neues Klischee ersetzt) worden. Die Anfänge des Christentums sind regional durchaus unterschiedlich gewesen. Ihre Formen sind bis ins 2. Jh. ,noch nicht exklusiv u. antithetisch, sondern rezeptiv u. assimilationsfähig' (H. J. W. Drijvers, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten syr. Christentum: Symposium Syriacum 1972 = OrChristAnal 197 [Roma 1974] 303; 291/310 für Syrien). Die Begegnung der verschiedenen Gruppen u. Traditionen wurde aber schon früh u. zunehmend polemisch praktiziert u. von allen Beteiligten als prinzipielle Kontroverse zwischen Wahrheit u. Irrtum (mit Heilsrelevanz) interpretiert, obwohl die Differenzen oft nichttheologischer Qualität waren. Jede Gruppe sah sich in der Rolle des Trägers exklusiver Orthodoxie. Überraschend unbefangen beschreibt das schon Salv. gub. 5, 8f: quod ergo illi (scil. haeretici) nobis sunt, hoc nos illis (über die arianischen Germanen). Zur Abgrenzung haben dann im 2. Jh. der Ausbau der großkirchlichen Organisation u. ein apologetisch reflektierter Begriff von Einheit u. Wahrheit entscheidend beigetragen (vgl. J. Blank, Probleme einer ,Geschichte des Urchristentums': Una Sancta 30 [1975] 284/6). Die Ausbildung des Dogmas ging ab jetzt weitgehend in defensiven Bahnen vor sich, denn sie besorgte die ihr zugedachte Glaubenssicherung in großem Umfang auf dem Weg der Denunziation u. Richtigstellung von Falschem. Alle ausgebildete Orthodoxie war definitorisch u. apologetisch artikuliert, weil sie aus der Auseinandersetzung mit unerwünschten Hetero-Doxien stammt. Die Selbstbehauptung nahm ziemlich regelmäßig autoritäre Züge an, indem Neues u. Abweichendes als falsch u. undiskutabel abgewiesen wurde. Das wieder hat seinen Grund in der unerhörten Bedeutung des geschlossenen Lehrsystems als Orientierungs- u. Plausibilitäts-Rahmen für alle Zugehörigen. Sobald Alternativen oder ,Neuerungen' auftauchen, entsteht ein Gefühl der Bedrohung in dem Maß, in dem das Bedürfnis nach Gewißheit, Sicherheit u. Irritations-Freiheit nicht mehr voll auf seine Kosten kommt. Das emotionale Interesse, das am doktrinär zweifelsfreien religiösen Aussagen-System besteht, ist der hauptsächliche Grund für alle Polemik u. Aggression in der H.geschichte, die sich unter den Ansprüchen urchristl. Ethik ja entschieden hätten verbieten müssen. In der Bemühung um ein immunes System sind Verantwortliche u. Anhänger sich einig. Die Zugehörigkeit wird vornehmlich eine Sache der Treue zu fixierten Lehrinhalten. Entsprechende Tugenden wie *Gehorsam, einfaches *Glauben, Frageverzicht, Ablehnung von Alternativen werden prämiert. Häretiker oder Apostat ist das furchtbare Feindbild, zumal H. als Irrtum von Sünde nicht abtrennbar ist (s. o. Sp. 261). – In dieser Entwicklung freilich blieben, zumal die Ursprungsüberlieferungen schriftlich fixiert waren, alle Interpretationen, soweit sie tatsächlich christl. H. u. nicht andere Religionen (zB. Gnostizismus samt Manichäismus) waren, innerhalb eines bestimmten Rahmens u. eines homogenen Spektrums von Lehr- u. Verhaltensnormen. Wie es um die (eventuell größere) Nähe derjenigen Traditionen bzw. Interpretationen, die sich historisch als Orthodoxie durchzusetzen vermochten, zum Ursprung oder ,Wesen' des Christentums bzw. zum ,Stifter' vergleichsweise steht, läßt sich historisch u. religionsgeschichtlich nur in Grenzen ausmachen (religionsvergleichende Überlegungen dazu bei Rudolph). Nicht erfolgreich ist der von der sog. religionsgeschichtlichen Schule angebotene Weg, die H. beim Fremdeinfluß auf das Christentum (Judentum, Hellenismus, Gnosis) beginnen zu lassen, weil das Christentum in allen seinen historischen Formen synkretistisch (vgl. Koester 63/5) u. nicht durch Subtraktion fremder Elemente definitorisch zu isolieren ist. Deutlich dogmatisch, wenn auch in historischen Argumenten demonstriert, sind die großen Thesen vom Abfall des Christentums zum Dogma als dem ,Werk des griech. Geistes auf dem Boden des Evangeliums' (Harnack, DG[4] 1, 20), von der Enteschatologisierung des Christentums mit der Entstehung der Orthodoxie als dem Ersatzprodukt im metaphysischen u. sakramentalen Bereich (M. Werner,

Die Entstehung des christl. Dogmas[2] [1954]), von der problematischen Spannung zwischen dem Urchristentum u. seinen Transformationen (R. Bultmann, Theologie des NT[7] [1977]). Ist also schon auf die Frühzeit der Kirche die Unterscheidung von H. u. Rechtgläubigkeit nur dogmatisch anwendbar u. die These der Priorität einer Orthodoxie sogar obsolet, so wird die Problemlage für die späteren Jhh. nicht grundsätzlich anders. H. kann historisch auch da nicht regelmäßig als Abweichung von einer vorhandenen Lehre definiert, sondern zunächst nur als Kategorie der gegenseitigen Bewertung christl. Richtungen beschrieben werden, die in Konkurrenz miteinander eine fortschreitende Interpretation der Lehre bzw. auch einen Konservativismus betrieben. In diesem Zusammenhang ist die Tatsache beachtenswert, daß im altkirchlichen Ketzerstreit oft genug ein Konsens aus späterer Zeit, also eine anachronistische Orthodoxie, als Parameter für die Beurteilung bzw. Verurteilung beigezogen wurde (vgl. A. Benoit, L'actualité des Pères de l'Église [Neuchâtel 1961] 33f; H. Crouzel, Actualité d'Origène: NouvRevThéol 102 [1980] 394; J. F. Dechow, Dogma and mysticism in early Christianity, Diss. Philadelphia [1975]; N. Brox, Spiritualität u. Orthodoxie: Pietas aO. [o. Sp. 276] 140/54), was den Ansatz einer ,Reihenfolge' u. eine daraus abgeleitete Unterscheidungs- u. dann Legitimationsmöglichkeit von H. u. Orthodoxie als paradox kenntlich macht. Für den Historiker ist die Verwendung auch der parteilichen Begriffe gleichwohl unvermeidlich. Sie sind ein heuristisch nützliches Instrumentar, wenn eine bestimmte Distanz zur nachgesprochenen Diktion gewonnen ist, indem bzgl. ihrer altkirchlichen Anwendung der damalige ,Mangel an Hermeneutik' u. damaliges ,Mißverstehen' bei der Verteilung von Wahrheit u. Irrtum beachtet werden, da von der Forschung inzwischen historische ,Fehlurteile' aufgeklärt wurden (zB. bzgl. Nestorios) u. für die spätantike Kirche die ,Unfähigkeit, den eigenen wie den fremden Ansatz zu hinterfragen' u. schließlich auch ein ,Mangel an theologischer Methode' festzustellen sind (Grillmeier aO. [o. Sp. 286] 574f. 578). Also ist historisch nicht ein konspiratives Nachgebrauchen, sondern nur ein deskriptiver Einsatz dieser Terminologie möglich. Auf der Seite inhaltlicher Beschreibung wird dann eine Nachfrage veränderter Art nach den Gründen u. Motiven der alten H. möglich. Es lassen sich alternative Bedürfnisse als zugrundeliegende Impulse nennen, zB. einerseits das gnostische Frageverhalten u. Forschungsbedürfnis (N. Brox, Suchen u. Finden. Zur Nachgeschichte von Mt. 7, 7b/Lk. 11, 9b: Orientierung an Jesus, Festschr. J. Schmid [1973] 17/36) oder andererseits das schlichte Bedürfnis der Gemeinde nach einer einfältigen, etwa monarchianischen Theologie (Tert. adv. Prax. 1, 6; 3, 1; Hippol. ref. 9, 10, 9/11, 3; Orig. in Joh. comm. 2, 2, 16f; 10, 37, 246); oder auch die Wahl der von kirchlichen Standards abweichenden asketisch-monastischen Lebensform (R. Reitzenstein, Historia Monachorum u. Historia Lausiaca [1916] 185/210: ,Das Mönchtum in der antihäretischen Lit.'). Von einer historischen Typologie der altkirchlichen Konflikte her ist es nicht zu rechtfertigen, altkirchliche H. an sich u. in der Regel als ,progressive' oder als ,konservative' Theologie zu bezeichnen; Anlässe u. Motive sind derart verschieden, daß solche Pauschalisierungen nicht greifen. Außerdem handelt es sich dabei nicht um ein historisches Urteil, weil es von der Annahme einer kontinuierlich gegebenen Orthodoxie aus getroffen wird u. weiß, was H. ist. Historisch ist der altkirchliche Begriff von H. also zu verstehen als Instrument zur Rechtfertigung u. Beteuerung der jeweils eigenen theologischen Option innerhalb der Struktur- u. Traditionsbildung des Christentums als neuer Religion (u. neuer Plausibilität). Die Wahlmöglichkeiten waren dabei weit. Auf der Basis der schon am Anfang vorhandenen Jesus-Überlieferung wurde sukzessive ein Ensemble doktrinärer Aussagen u. ritueller wie sprachlicher Symbole erworben. Verschiedene Gruppen, Teilkirchen u. Individuen kamen zu verschiedenen (nicht unbedingt widersprüchlichen) Ergebnissen, deren Nebeneinander mit der Zeit Konkurrenz bedeutete u. auf die Dauer unerträglich wurde, weil man auf Identität als Konformität bestand. Die Variationsbreite oder das Spektrum der Symbole wurde daraufhin zunehmend eingeengt durch die Kanonisierung einzelner Traditionen, durch die Produktion bevorzugter Definitionen u. durch den Exklusivitätsanspruch durchgesetzter Richtungen. Diese Entwicklung verlief für verschiedene Bereiche von Dogma u. Praxis des frühen Christentums ungleichzeitig. So verhielten sich einzelne Meinungen u. Praktiken nicht in jedem Fall schon als H. oder Rechtgläubigkeit, gemessen an einer vorhandenen autoritativen

Tradition, weil es immer Bereiche gab, in denen dieser Bezugspunkt noch nicht geschaffen war, sondern durch geschichtliche Konstellationen u. Fragen erst zum Desiderat wurde, so daß ein Konsens erst erstritten werden mußte. Oft genug gab es für eine Streitfrage noch keinerlei Referenz in der Tradition, so daß der notwendig sich pauschal artikulierende Rekurs auf Bibel, Frühzeit u. ‚Väter' die Sache nicht entschied. Mit dem generell polemischen Stil der dann einsetzenden dogmatischen Auseinandersetzung um die Wahrheit hat das Christentum ein Element neuer Art in die frühbyz. u. frühmittelalterliche Geistesgeschichte eingebracht: Eine ganze Gesellschaft war davon betroffen, daß in einer vorchristlich nicht dagewesenen u. denkbaren Weise über ihre religiösen Grundlagen aggressiv u. auch machtpolitisch gestritten wurde. Rechtgläubigkeit u. Ketzerei sind die Kategorien, mit deren Hilfe die altchristl. Kirchen wertend u. Stellung nehmend ihre eigene Geschichte u. darin den historischen Prozeß beschrieben, der im Medium einer produktiven Diskussion um das Dogma einen (meist nur partiellen) Konsens herbeiführte. Historisch sichtbar sind dabei ‚Gegner', separate Gruppen, theologische u. kirchliche Differenzen sowie die polemisch ausgetragenen Konflikte. Insgesamt überwiegt in dieser Geschichte die Perpetuierung u. Verstärkung der Differenzen, während die Konsensbildung nur innerhalb der ohnehin bestehenden Richtungen Fortschritte machte. Die Begriffe von H. u. Rechtgläubigkeit sind allerdings geeignet, die Geschichte des christl. Dogmas als Geschichte von Interpretation u. Entscheidung, von Institution u. Bekenntnis zu illustrieren.

H.-D. Altendorf, Zum Stichwort Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum: ZKG 80 (1969) 61/74. – D. Baker (Hrsg.), Heresy, schism and religious protest = StudChurchHist 9 (Cambridge 1972). – W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum = BeitrHistTheol 10 (1934). – J. Brosch, Das Wesen der H. = Grenzfragen-TheolPhilos 2 (1936). – S. J. D. Cohen, A virgin defiled. Some rabbinic and christian views on the origins of heresy: UnionSemQuartRev 36 (1980) 1/11. – Y. Congar, Les ruptures de l'unité: Istina 10 (1964) 133/78. – A. Ehrhardt, Christianity before the apostles' creed: HarvTheolRev 55 (1962) 73/119. – G. Forkman, The limits of the religious community = Coniect. Bibl. NT 5 (Lund 1972). – P. Fraenkel, Histoire sainte et hérésie chez s. Épiphane de Salamine: RevThéolPhilos 3, 12 (1962) 175/91. – W. H. C. Frend, Heresy and schism as social and national movements: Baker aO. 37/56. – J. Glucker, Antiochus and the late Academy = Hypomnemata 56 (Göttingen 1978). – J. Gouillard, L'hérésie dans l'empire byzantin jusqu'au 12e s.: TravMém 1 (Paris 1965) 299/324. – H. Grundmann, Oportet et haereses esse: ArchKulturgesch 45 (1963) 129/64. – A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884). – S. Jannaccone, La dottrina eresiologica di S. Agostino = Raccolta di studi di lett. crist. antica 20 (Catania 1952). – H. Janssen, Kultur u. Sprache = Latinitas Christianorum Primaeva 8 (Nijmegen 1938). – J. Jarry, Hérésies et factions dans l'empire byzantin du 4e au 7e s. (Le Caire 1968). – A. H. M. Jones, Were ancient heresies national or social movements in disguise?: JournTheolStud NS 10 (1959) 280/98. – H. Koester, Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem: Zeit u. Geschichte, Festschr. R. Bultmann (1964) 61/76. – P. Lebeau, Hérésie et providence selon Salvien: NouvRevThéol 85 (1963) 160/75. – R. A. Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte (1875). – G. May, Platon u. die Auseinandersetzung mit den Häretikern bei Klemens v. Alex.: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 (1983) 123/32. – J. McClure, Handbooks against heresy in the West: JournTheolStud NS 30 (1979) 186/97. – L. G. Müller, The ‚De haeresibus' of saint Augustin = PatristicStud 90 (Washington 1956). – K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln (1971). – H. Pétré, Haeresis, schisma et leurs synonymes latins: RevÉtLat 15 (1937) 316/25. – K. Rudolph, Einige grundsätzliche Bemerkungen zum Thema ‚Schisma u. H.' unter religionsvergleichendem Gesichtspunkt: Ex Orbe Religionum, Festschr. G. Widengren 2 (Leiden 1972) 326/39; Wesen u. Struktur der Sekte. Bemerkungen zum Stand der Diskussion in Religionswissenschaft u. -soziologie: Kairos 21 (1979) 241/54. – J. Schirr, Motive u. Methoden frühchristlicher Ketzerbekämpfung, Diss. Greifswald (1976); vgl. TheolLitZt 103 (1978) 71f. – M. Simon, From Greek hairesis to Christian heresy: Early Christian literature and the classical intellectual tradition, Festschr. R. M. Grant (Paris 1979) 101/16. – W. S. Thurman, How Justinian I sought to handle the problem of religious dissent: GreekOrthTheolRev 13 (1968) 15/40. – H. E. W. Turner, The pattern of Christian truth (London 1954). – G. Vallée, A study in anti-gnostic polemics = Studies in Christianity and Judaism 1 (Waterloo, Ont. 1981). – J. H. Waszink, Q. S. F. Tertulliani De anima (Amsterdam 1947). – F. Winkelmann, Großkirche u. H. in der Spätantike: ForschFortschr 41 (1967) 243/7. – F. Wisse, The Epistle of Jude in the history of heresiology: Essays on the Nag Hammadi texts, Festschr. A. Böhlig = NHStud 3 (Leiden 1972) 133/43.

Norbert Brox.

Hafen.

A. Griechisch-römisch. Der H. (λιμήν, ὅρμος, portus) gilt in der antiken Seefahrt als optata tellus (zB. Verg. Aen. 3, 509; weitere Belege bei Wachsmuth 451$_{2146}$). Seine allgemeine Kennzeichnung u. Wertschätzung als freundlich (Stat. Theb. 3, 24), ruhig (ebd. 5, 469), sicher (Stat. silv. 2, 2.140) u. fest (Stat. Theb. 12, 616) weist bereits den Weg ins Metaphorische. Wenn Artemidor sodann die H. als φίλοι καὶ εὐεργέται (onir. 2, 23) gleichsam personifiziert, scheint die Grenze zum Bildhaften bereits überschritten, u. nahezu sprichwörtlich ist es schon, wenn Euripides (Bacch. 902f) sagt: εὐδαίμων ὃς λιμένα ἔκιχεν (‚glücklich, wer den H. erreicht hat'). Denn in portu esse oder navigare heißt: in Sicherheit sein (Ter. Andr. 480; weitere Belege bei Kahlmeyer 35). Wenn aber andererseits die Angst vor einem Schiffbruch selbst noch innerhalb der schützenden H.mauern nicht minder sprichwörtlich wurde: in portu naufragium fecimus (PsQuint. decl. 12, 23; weitere Testimonien bei Rahner 438$_{53}$), so ist damit die dem Altertum eigentümliche dialektische Grundeinstellung zur Nautik treffend gekennzeichnet. Seefahrt ist herrlich u. zugleich todesgefährlich (ebd. 243), sie reizt u. stößt ab, das Verhältnis zu ihr ist als Hierophanieerlebnis (Wachsmuth 203) von elementarreligiöser Art, es ist ambivalent (ebd. 202; Heydenreich 14). Bezeichnend Secundus (sent. 18) in seiner Charakterisierung des Seefahrers als θανάτου γείτων, θαλάσσης ἐραστής (weitere Zeugnisse bei Rahner 315f). Die gleiche Ambivalenz aber setzt sich fort in der gesamten maritimen Metaphorik der Antike. Dabei ist das Bild von der Schiffahrt oder Seefahrt des Lebens seit Platon (leg. 7, 803b) in unzähligen Varianten ein fester literarisch-poetischer Topos (zahlreiche Belege hierzu bei Kahlmeyer; Bonner; Rahner), u. im speziellen Motiv des H. verdichtet sich die antike Teleologie des Lebens. Der Mythus vom Überqueren des Acheron, um als Schatten nach dem Tod in die Unterwelt zu gelangen, mag dabei zur Metapherbildung H. = Ende der Lebensfahrt = Tod beigetragen haben (Bonner 51). In jedem Falle aber spiegelt auch das H./Tod-Motiv die o. gen. Ambivalenz: *Freude u. *Furcht begegnen als Pole; dazwischen liegen Gelassenheit u. Sichfügen sowie Resignation, Trauer u. andere Gefühle. Zutiefst pessimistisch Sophokles, der vom H. des Hades sagt, er sei durch kein Opfer zu versöhnen (Ant. 1284), u. regelrecht angsterfüllt: ‚Wehe, du H., du unversöhnlicher' (ebd.). Vom ersehnten H. der Ruhe nach den Stürmen des Lebens spricht Apuleius (metam. 11, 15). Ähnlich Seneca (Ag. 589/92), der den mildreichen H. der ewigen Ruhe kennt, oder auch sagen kann: in hoc procelloso mari navigantibus nullus portus nisi mortis (ad Polyb. 9, 7). Eher die stoische γαλήνη ist wohl gemeint, wenn Seneca an anderer Stelle zur Trennung von der Masse, zum Rückzug aus den Wirrungen der Welt in den H. der Ruhe rät (brev. vit. 18). H. als Sinnbild für innerweltliche Ruhe sowie von Schutz u. Geborgenheit während des Lebens begegnet sodann in vielen Gedichten. So die Bitte um Rettung aus Not in den H. der Ruhe (Iul. Polyaen.: Anth. Pal. 9, 9), u. in einem Hymnus an Tyche (ebd. 9, 788): ‚Schiffe, die deine Hilfe aus wogendem Meer gerettet, | finden im Schweigen des H. tröstende Zuflucht u. Ruh.' Sophokles gar vergleicht den H. mit dem bergenden Mutterschoß (Oed. rex 1208). Tiefe Resignation dagegen atmen die Worte des Palladas (Anth. Pal. 9, 172): ‚Jenseits bin ich von Hoffnung u. Glück, mich kann ihre Lüge | nicht mehr betrügen. Ich bin endlich zum H. gelangt.' Auf die Verwendung der H.-Metapher in der antiken Rhetorik als Topos für die Beendigung der Rede (zB. Cic. Tusc. 1, 73) weist Rahner (275) hin. Zum Bild eines H. der Philosophie vgl. Lucian. pisc. 29 (weitere Testimonien bei Kahlmeyer 34). Eine Verbindung von H.-Motiv u. antiker Staatsschiffsymbolik schließlich begegnet bei Horaz (carm. 1, 14) u. Cicero (Pis. 20).

B. Christlich. I. Nautische Symbolik. Begriff u. Symbol des H. gehören zunächst in den umfassenden Kontext einer nautischen Metaphorik der Alten Kirche. Wichtig ist, daß die für den griech.-röm. Bereich erkannte ambivalente Grundeinstellung zur Seefahrt als herrlich u. zugleich todesgefährlich im christlich-nautischen Symbolismus im Rahmen der Ekklesiologie vom eschatologischen ,Schon – Noch nicht' der Kirche als Heilsinstitut auf ihrer gefährlichen weltlichen Meeresfahrt hin zum portus salutis, aeternitatis oder paradisi aufgenommen wird. Je nach Gewichtung u. Akzentuierung der beiden Pole christlicher Eschatologie ergibt sich der Eindruck eines präsentisch-realisierten (zB. Ambros. patr. 5, 27) oder eines futurischen Verständnisses (zB. Lact. epit. 47) der Heilsgewißheit eben auch im häufig benutzten Bilde des H., ohne daß damit der andere Pol ausgeschlossen wäre. Das Bewußtsein von der grundsätzlichen Bedrohung u. Versuchung der gefährlichen Weltenfahrt des Kirchenschiffs hin zum H. der Ewigkeit ist aber dabei in jedem Fall gegeben. Man bewältigt diese Gefahren u. gelangt in den H. des Heils, wenn man sich an die antenna crucis, den durch überschneidende Antenne oder Rahe eine crux immissa bildenden hölzernen Mastbaum des Schiffes hält (vgl. hierzu Rahner 242). Clemens v. Alex. ist der erste, der hier das naheliegende allegorieträchtige Odysseus/Sirenenmotiv christlich interpretiert (protr. 118, 4). Die Fesselung an das Kreuzesholz des Schiffes ist ihm Bindung zur Freiheit, wobei der Logos das Schiff steuert u. das Wehen des Pneuma es in den H. des Himmels heimkehren läßt. Die Sirenen symbolisieren bei Clemens (ebd. 118, 1) die heidn. συνήθεια, bei Hippolyt (ref. 7, 13, 1/3) die innerchristl. *Häresie, bei Ambrosius (in Ps. 43, 75) die voluptas saeculi, bei Methodius (conv. 8, 1 § 172) die Dämonen. Aber auch das stürmische Meer selbst birgt weitere Gefahren auf dem Weg zum H. des Himmels. Es sind dies das Heidentum generell (Tert. idol. 24), die Häresie (Basil. ep. 28, 1) u. die Versuchungen (Clem. Alex. paed. 1, 54, 2f).

II. Synonyme von Hafen. Der ersehnte H. selbst erscheint dabei terminologisch auch in zahlreichen poetischen Umschreibungen. Er ist die Stadt des großen Königs (PsClem. Rom. ep. 2, 13, 3) oder die Landung im Gottesstaat (Clem. Alex. paed. 3, 101, 1), wird umschrieben als heimatliches Ufer des Jenseits (Orig. in Mt. comm. 11, 5 [GCS Orig. 10, 42]), als Vaterland (Hieron. interpr. Jos. praef.: 286, 33f Weber) sowie als Land der Ruhe (Aug. en. in Ps. 103 serm. 4, 5) u. begegnet als Leuchtturm der Ewigkeit (Paulin. Nol. ep. 23, 30).

III. Archäologisch. Der Leuchtturm aber ist zugleich auch Symbol des H. im Zusammenhang mit den Schiffsdarstellungen der altchristl. Sepulkralkunst. Das Sarkophagrelief aus Spoleto (Stuhlfauth 123 nr. 36), das Inschriftfragment aus dem Coemeterium der Cyriaca (ebd. 116 nr. 13) sowie der Grabstein des Coemeterium Gordiani (ebd. 114 nr. 4; bei Stuhlfauth auch umfassende Bibliographie zu den einzelnen Zeugnissen) zeigen in unterschiedlicher symbolischer Ausformung von links nach rechts auf einen Leuchtturm zufahrende Schiffe. Dölger (Sol sal.[2] 286 mit Testimonien) hat die Gleichung Rechts = ewiges Leben als dem christl. Altertum geläufig erwiesen. Wichtig auch, daß dieses Verständnis in die förmlichen, allegorisch detailliert arbeitenden sog. Schiffskataloge der Väter eingegangen ist. So stehen für Hippolyt Bug u. Heck des Schiffes für Ost u. West der himmlischen Fahrtrichtung (antichr. 59 [GCS Hippol. 1, 2, 39f]; Dölger, Sol sal.[2] 278; Rahner 199), u. die Apostolischen Konstitutionen legen Wert auf die Feststellung einer Ostung der Pastophorien, so daß der langgestreckte Raum der Kirche einem Schiff gleiche (2, 57, 3 [1, 159, 22/161, 2 Funk]; vgl. auch Rahner 310_{18}). Dölger weist auf ein röm. Grabplattenfragment aus der Kallistkatakombe hin, das ein nach rechts fahrendes Schiff, mit einem langen Tau an einem Pflock befestigt, zeigt: ,Die Symbolik zeigt das Schiff als bereits in den H. eingelaufen' (Sol sal.[2] 284). Goldammer (84) hat im Zusammenhang auf die Schiffsallegorie der ,Dresdner Gemme' aufmerksam gemacht, die rechts vom Bug eine aedicula (oder einen stilisierten Leuchtturm?) aufweist, in der er einen naturalistischen Rest in der symbolischen Darstellung einer Paradiesidyllik oder eines H. der Ewigkeit sieht.

IV. Der Hafen als Metapher. Im Testamentum Naphtali begegnen Anklänge. Das Schiff des Jakob als eschatologisches Symbol der kirchlichen Heilsgemeinde gerät nach stürmischer Fahrt bei ruhiger See wieder an Land (Test. XII Napht. 6; hierzu vgl. Peterson 93f). Im Brief des Clemens an Jakobus ist das Bild vom H. bereits voll ausgebildet: ,Wenn ihr einträchtigen Sinnes seid, dann könnt ihr getragen werden in den H. des Heils, dorthin, wo die friedvolle Stadt des großen Königs ist'

(PsClem. Rom. ep. 2, 13, 3). Auch den Ignatianen ist der H. als Bild für Ruhe u. Frieden geläufig (Smyrn. 11, 3; ad Polyc. 2, 3). Im syrisch-sprachigen Raum kennen bereits die Thomasakten (37. 156 [AAA 2, 2, 155, 14f. 265, 1]) eine Identifikation Christus = H. der Landung; die Oden Salomos verwenden H. als Sinnbild für die Wahrheit (38, 3 [Hennecke/Schneem.[3] 2, 618]), u. die syr. Märtyrerakten (S. E. Assemani, Acta sanctorum martyrum 1 [Romae 1748] 72) sprechen vom H. des Lebens. Aphrahat, der pers. Weise, weiß eine erfolgreiche Schiffahrt des Lebens hin zum H. des Heils von weisen Steuerleuten, den Gerechten, abhängig (demonstr. 23, 10 [PSyr 1, 2, 29, 4]). Ebd. 14, 39 (1, 1, 684, 5) spricht er von Christus als dem engen u. schmalen Weg, u. daß wir auf seinen Spuren wandeln müßten, um zum H. zu gelangen. Ephräm gar vergleicht die durch Überschwemmung seitens der Feinde bedrohte Stadt Nisibis mit der Arche des Noah u. bittet um Rettung im H. der Mauern, wie die Arche im H. auf dem Berge Ruhe fand (Ephr. Syr. hym. Nis. 1, 3 [CSCO 219/Syr. 93, 2f]). Jakob v. Sarug läßt in seinem Gedicht Über den rechten Räuber diesen aus dem Meer des Zweifels in den rettenden H. gelangen (hom. 52 [2, 441 Bedjan]; Übers.: BKV[2] 6, 370). Die Reliquien des Apostels Thomas werden nach Jakob ,ein Hafen der Ruhe ... für die Menschen sein' (hom. Thom. 1, 783 [156f Strothmann]). Bei den griech. Vätern kennt bereits Origenes die Vorstellung einer ἐπὶ τὸν λιμένα ἀποκατάστασις (princ. 3, 1, 19; *Apokatastasis). Für Gregor v. Naz. ist der Übergang ins Jenseits wie eine Landung in einem ruhigen H. (or. 18, 3; vgl. Lorenz). Die gleiche Vorstellung findet sich bei Germanus II v. Kpel (hom. in viv. cruc.: PG 98, 240 D). Clemens v. Alex. spricht gern vom ,H. des Himmels' (paed. 1, 54, 3; protr. 118, 4), Chromatius v. Aquileia vom H. des Paradieses (in Mt. tract. 42, 6 [CCL 9 A, 403]). Antiker Staatsschiffsymbolik hingegen (vgl. o. Sp. 298) bedient sich Eusebius: In der Laus Constantini (10, 12/5) wird ihm der Kaiser zum weisen Steuermann, der das Schiff seines Reiches in den sicheren u. sturmfreien H. lenkt. Bei den lat. Vätern ist es sodann überwiegend das Motiv der Ruhe u. Sicherheit im Jenseits, das sich mit dem Bilde des H. verbindet. Cyprian spricht vom H. der ewigen Heimat u. Sicherheit (mort. 2f), Augustin vom Land der Ruhe (en. in Ps. 103 serm. 4, 5). Von Ambrosius stammt das schöne Wort: iustis mors quietis est portus, nocentibus naufragium putatur (bon. mort. 8, 31). In einem Brief von Papst Hormisdas an den Patriarchen Johannes v. Kpel ist vom Frieden des verheißenen H. die Rede (Coll. Avell. 169, 6 [CSEL 35, 2, 626]). – Zum H. als Topos für die glückliche Ausführung einer Rede (vgl. o. Sp. 298) bei christl. Predigern s. zB. PsTheods. Alex. in Michael. (Clavis PG 7152): 895f Budge; Jacob. Sarug. hom. Thom. 2, 8 (290f Strothmann).

V. Asketisch. H. als Metapher für die klösterliche Ruhe, für die tranquillitas animae ist in der monastischen Literatur ausgesprochen beliebt (Rahner 558f). Joh. Klimakos kennt den H. des Heils (scal. 2 [PG 88, 657 C]). Makarios/Symeon verwendet das Bild sehr häufig. Das himmlische Jerusalem, die Stadt des Reiches ist der H. der Ruhe (vgl. serm. H 43, 4; 44, 6 [PTS 4, 287. 294 Dörries u. a.] u. ö.). Serm. H 5, 6 (ebd. 58) spricht vom H. des Friedens. Der 2. Makariosbrief (PG 34, 436 A) fordert unter Konzentration auf das Gebet die Abkehr vom bösen Pneuma u. die geradlinige Blickrichtung auf den oberen H. Bei Methodios (conv. 11 § 298) ist es die navicula animae, die, umbraust von den Wogen der Leidenschaften, den Körper als Fahrzeug mutig in den H. der weisen Zucht steuert. Bei den Syrern ist es Isaak v. Ant., der die vita anachoretica im Bilde des H. der Ruhe sieht (hom. 1 [62] [1, 2, 2 Bickell; 1, 789 Bedjan]; Übers.: BKV[2] 6, 115; weitere Testimonien bei Rahner 558f).

VI. Liturgisch. Die griech. Pentekosteliturgie kennt die Identifikation Christus = ruhiger H. inmitten der Lebensstürme (J. Goar, Εὐχολόγιον sive rituale Graecorum[2] [Venetiis 1730] 599). Ein Troparion auf die Muttergottes bezeichnet diese als ,H. u. Schutz des Geschlechtes der Menschen' (Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου [Athen 1959] 4). An Sonntagen erklingt in einem Gesang die Bitte: ,Auf das im Wellenschlag der Versuchungen hochgehende Meer des Lebens hinschauend, rufe ich, zu deinem ruhigen H. eilend ...' (Παρακλητική ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη [Athen 1976] 257). Eigentlicher Ort der Metapher des H. aber ist die Karwochen- u. Osterliturgie. Thematische Bezüge zum gesamten Osterzyklus sind aufweisbar. Für Lactantius (inst. 6, 24, 9) ist die vorösterliche Bußzeit der H. des Heils. Caesarius v. Arles feiert die Quadragesima als H. der Rettung für das Seelenschifflein (serm. 196, 4) u. als portus paenitentiae (ebd. 66, 1). Vor

allem das Ostermysterium selbst wird gern mit dem Bild des H. in Beziehung gesetzt. ‚Paschae portum ... gaudia resurrectionis intremus‘ sagt Petrus Chrysologus (serm. 8, 1 [CCL 24, 59]), u. Cyrillus v. Alex. bezeichnet Ostern als das Fest, das ‚innerhalb der schützenden H.mauern‘ gefeiert werde (εἴσω τῶν λιμένων: ep. pasch. 7, 1 [PG 77, 536A]). Häufig begegnet sodann die Gleichsetzung Kreuz = H. im stürmischen Leben. PsJoh. Chrys. cruc.: PG 50, 819: σταυρὸς χειμαζόντων λιμήν (‚das Kreuz ist H. für die Sturmgepeitschten‘). Andreas v. Kreta nennt das Kreuz ‚Steuermann u. zugleich H. im Wogensturm‘ (or. 10 [PG 97, 1020D]). Auch die Tauftheologie kennt u. verwendet die Metapher H. Das ostsyr. Epiphanie-Offizium spricht vom glorreichen H. der Taufe unmittelbar vor der Auferstehung Christi (A. J. Maclean: F. C. Conybeare, Rituale Armenorum [Oxford 1905] 335), u. Optatus v. Mileve (c. Parm. 5, 1) nennt die österliche Taufe den H. der Unschuld, den Schiffbruch der Sünder. Rahner (557) macht darauf aufmerksam, daß das Motiv des H. der Taufe auch im Psalmenbuch der Manichäer begegnet (C. R. Allberry, A Manichaean psalm-book [Stuttgart 1938] 139, 19). Am häufigsten aber wird die H.-Metapher in den der Karwoche eigenen sog. ‚Leidensstrophen‘ oder ‚Passionsliedern‘ der Liturgie der syr.-antiochenischen Kirchengemeinschaft verwendet (Breviarium juxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum 5 [Mausili 1892] 35f; Rücker 83f). Hier werden Passion u. H. bildhaft identifiziert. Das Leiden Christi ist H. des Lebens, des Friedens, der Ruhe, der Freude, des Schatzes (Breviarium aO.; Rücker 83f) für den Gläubigen. Die Westsyrer kennen darüber hinaus, verbunden mit dem Nachtoffizium des Karmontags, einen liturgiegeschichtlich bemerkenswerten Ritus der ‚Ankunft im H.‘ (vgl. hierzu Rücker; Baumstark 235f; [J. M. Vosté,] Pontificale iuxta ritum ecclesiae Syrorum occidentalium id est Antiochiae. Versio Latina 3 [Vatikanstadt 1942] 395f; A. P. Mohrbacher, Holy week service book. Syrian Antiochean church [Bronx 1969] 18/24), von dem sich Spuren auch in der liturgischen Tradition der Ostsyrer finden (vgl. Hambye 404f). Thematischer Gegenstand (sowohl verbal als auch kultdramatisch) dieses Ritus ist dessen Hauptperikope, die Parusieparabel Mt. 25, 1/13 von den klugen u. törichten Jungfrauen. Daneben finden sich vereinzelt Rudimente archaischer österlicher Tauftheologie. Gegen Rücker, der den Namen ‚Ankunft im H.‘ als einem ‚zufälligen Vorkommen dieser poetischen Redewendung in einem älteren, hierin benutzten Liedertext verdankt‘ (83) u. ausschließlich ‚in Beziehung zum Leiden Christi gesetzt‘ (84) ansieht, ist vielmehr auf direkte sachliche Verklammerung des H.-Motivs sowohl mit dem Parusiethema von Mt. 25 als auch der Taufliturgie hinzuweisen. Denn alle drei Komplexe: Parusie, österliche Taufe u. Leiden spiegeln sich über ihre zumindest teilweise analoge Symbolik im Bilde des H. Die Analogie von Kirche–Braut–Symbolik in Taufe u. Jungfrauengleichnis, von Wachen u. Fasten in Quadragesima u. Mt. 25 sowie das identische bildhafte Verständnis von Quadragesima, Passion, Taufe u. Parusie als H. oder als Ankunft im H. führen zu einem eigentümlichen sachlich-thematischen Durchdringungsprozeß wechselseitiger Interpretation. Der Unterschied von futurischer u. präsentischer Eschatologie, in den ersten Jh. ohnehin nie recht ausgeprägt, verschwimmt in liturgischer Zeitlosigkeit. ‚Das Schiff des Fastens hat sich dem H. genähert (Quadragesima/Passion). Für diesen Abend lasset uns anziehen die Kleider des Lichtes u. der Gerechtigkeit (Taufe) u. mit ihm eintreten in die Herrlichkeit des Hochzeitshauses der Freude‘ (Parusie; Hs. Berlin syr. 20 [Sachau 236] fol. 135a; Übers. Rücker 83).

A. Baumstark, Festbrevier u. Kirchenjahr der syr. Jakobiten = StudGeschKultAlt 3, 3/5 (1910). – C. Bonner, Desired haven: HarvTheolRev 34 (1941) 49/67. – K. Goldammer, Navis Ecclesiae. Eine unbekannte altchristl. Darstellung der Schiffsallegorie: ZNW 40 (1941) 76/86. – E. Hambye, The symbol of the ‚coming to the harbour‘ in the Syriac tradition: Symposium Syriacum 1972 = OrChrAn 197 (Roma 1974) 401/11. – Th. Heydenreich, Tadel u. Lob der Seefahrt. Nachleben eines antiken Themas in den romanischen Literaturen = Stud. zum Fortwirken der Antike 5 (1970). – J. Kahlmeyer, Seesturm u. Schiffbruch als Bild im antiken Schrifttum, Diss. Greifswald (1934). – B. Lorenz, Zur Seefahrt des Lebens in den Gedichten des Gregor v. Naz.: VigChr 33 (1973) 234/41, bes. 237f. – E. Peterson, Das Schiff als Symbol der Kirche in der Eschatologie: ders., Frühkirche, Judentum u. Gnosis (1959) 92/6. – H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964). – A. Rücker, Die ‚Ankunft im H.‘ des syr.-jakobitischen Festrituals u. verwandte Riten: JbLiturgWiss 3 (1923) 78/92. – G. Stuhlfauth, Das Schiff als Symbol der altchristl. Kunst: RivAC 19 (1942) 111/41. – D. Wachsmuth, Πόμπιμος ὁ δαίμων. Untersuchungen zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen, Diss. Berlin (1967).

Lorenz Schlimme.

Hagar.

A. Israelitisch-jüdisch. I. Altes Testament. Die ägypt. Sklavin H. steht im Mittelpunkt zweier biblischer Erzählungen über die Rivalität mit ihrer Herrin, Abra(ha)ms Frau Sarai/Sara (Gen. 16, 1/16; 21, 1/21). Bis auf den genealogischen Rahmen (Gen. 16, 1a. 3. 15f) weist die Quellenkritik die erste, ältere, dem Jahwisten zu (zur überaus wechselvollen Forschungsgeschichte vgl. C. Westermann, Genesis = BiblKommAT 1, 2 [1981] 279/81; Westermanns eigene Auslegung: ebd. 281/300; 411/21). Trotz der Unterschiede vor allem im Motiv (Gen. 16, 6 flieht H. vor Sarais Demütigungen; 21, 14 wird sie von Abraham verstoßen) u. in der zeitlichen Abfolge der Ereignisse (Flucht vor bzw. Verstoßung nach der Geburt Ismaels; ausführlicher Vergleich beider H. berichte bei A. Heitzer, H. Eine kritische u. exegetische Untersuchung zu Gen. 16 u. 21, 1/21, Diss. Breslau [1934] 142/5) liegen beiden Erzählungen wahrscheinlich nur Varianten einer ismaelitischen, um den Brunnen (b^e'e)r laḥai ro'i (Gen. 16, 14 u. vor dem Hintergrund von Gen. 24, 62a; 25, 11 [J] auch 21, 19) konzentrierten Stammesüberlieferung zugrunde (vgl. š^{e}m'a Gen. 16, 2 bzw. 21, 12. 17). Zu suchen ist dieser Brunnen (zur Übersetzung vgl. außer den Komm. bes. A. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten = ZAW Beih. 3 [1889] 39/44; H. Schmid: Judaica 32 [1976] 77f) am Südrande Kanaans, im Bereich des ‚Ägyptischen Grabens‘, im Raum der heutigen Oase 'ēn qdēs (R. de Vaux, Nouvelles recherches dans la region de Cadès: RevBibl 47 [1938] 89/97; F.-M. Abel, Géographie de la Palestine 1^3 [Paris 1967] 102f; H.-J. Zobel, Stammesspruch u. Geschichte = ZAW Beih. 95 [1965] 67/70), konnte aber bislang nicht eindeutig lokalisiert werden. Die Erbrechts- u. Adoptionspraxis beider Erzählungen deckt sich mit Zeugnissen aus Abrahams Heimat Mesopotamien (zum Vergleich mit Codex Hammurapi §§ 144/6. 163 sowie anderen assyr.-babyl. Materialien s. R. de Vaux, Patriarchs hébreux et découvertes modernes: RevBibl 56 [1949] 26/8; Westermann aO. 285 [Lit.]). – In die Väterüberlieferungen gelangten Ismael u. seine Mutter H. wohl erst über Isaak (zur Überlieferungsgeschichte vgl. M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch^3 [1966] bes. 118/20), um Gleichartigkeit u. eine gewisse Verwandtschaft der ‚arabischen‘ (im AT sind Arabien u. Araber erst spät belegt; J. A. Montgomery, Arabia and the Bible [Philadelphia 1934] 29f) Halbnomaden im Schweifgebiet der Abrahamssippe zu unterstreichen. Nach Gen. 25, 18 wohnten H.s Söhne (Gen. 25, 12/5 werden 12 namentlich aufgezählt) auch östlich der Araba. Deshalb wäre es nicht ausgeschlossen, daß, wie Bar. 3, 23 will, auch die hagri'im (1 Chron. 5, 10. 19f) oder hagri (ebd. 27, 31) Nachkommen H.s sind, obwohl sie Ps. 83 (82), 7 (hag^{e}rim) ausdrücklich von den Ismaeliten unterschieden werden u. erst sehr spät, etwa zur Zeit Sauls (zur Überlieferungsgeschichte der Chronikbücher vgl. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien^3 [1967] 155) als Feinde der Stämme östlich des Jordans, doch, selbst wenn man sie nicht mit den nordarab. Ἀγραῖοι der griech. Geographen (Strab. 16, 76, 7; Ptol. geog. 5, 19, 2 verquickt, viel weiter nördlich als im altismaelitischen Kerngebiet siedelten. Die Probleme der H.überlieferungen werden aber wohl am besten zu lösen sein, wenn man H. nur als Personifikation der im Gebiet westlich von Qades konzentrierten Stämmegruppe nach der Landnahmezeit auffaßt u. die Hagriter mit den nabatäischen Elementen in Verbindung bringt, die das ursprünglich edomitische Gebiet um Sela' (Fels) Jahrhunderte später in ihrem arab. Dialekt al-hağar (‚der Stein‘) nannten u. zur Hauptstadt ihres weit in die arab. Halbinsel hinabreichenden Reiches sowie zu einer bedeutenden Fernhandelsmetropole mit dem griech. Namen Πέτρα ausbauten (für die Nabatäer vgl. J. Starcky, Art. Pétra et la Nabatène: DictB Suppl. 7 [1966], bes. 886/904, zu den Namen von Petra vgl. Hartmann; zu griechisch Agra, Agraioi u. (H)agarenoi vgl. PW 1, 1 [1893] 887f; 7, 2 [1912] 2188f u. PW Suppl. 1 [1903] 21). –

Etymologisch muß diese Ableitung den Unterschied zwischen h u. ḥ vernachlässigen, was aber auch Davies (154) trotz seiner Einwände gegen Geses Argumentation (Gese 92f) für legitim hält. Für den Namen der Stammutter wie der Hagriter könnte auch ein Zusammenhang mit der arab. Wurzel hǧr, ‚sich zurückziehen, fliehen, auswandern' (vgl. Higra) vorliegen. Hält man dagegen einen Zusammenhang des H.namens mit ‚Stein' für gegeben, muß offenbleiben, ob dahinter ursprünglich eine Vorstellung wie die von Epiphanius (haer. 51, 22, 11 [GCS Epiph. 2, 286f]) beschriebene Geburt des Gottes Dusares aus dem Steinwürfel steht (zu dieser Vorstellung vgl. W. Speyer, Art. Genealogie o. Bd. 9, 1160). Ableitungen von H. (u. Hagriter) aus dem südarab.-äthiopischen ‚Stadt' (F. Hommel, Ethnologie u. Geographie des Alten Orients = HdbAltWiss 3, 1, 1 [1926] 163_3) führen nicht weiter, da die Herkunft der ismaelitischen Beduinen mit Sicherheit nicht in städtischem Milieu zu suchen ist. – Schwerlich ist die H.überlieferung mit der gleichfalls al-ḥaǧar geheißenen Felsenstadt an der Südspitze des Nabatäerreiches im nördl. Heǧaz verknüpft. Nur nach muslimischen Überlieferungen bei Tabari (Belege: Gese 92_{57}) trennten sich H. u. ihr Sohn hier von Abraham u. wurden später in derselben Wüstenstadt beigesetzt. Dagegen bringt die übliche islamische Tradition alle drei mit Mekka in Verbindung, wo sie auch im Ḥidjr des Tempels beigesetzt sein sollen (R. Paret, Art. Ismāʿīl: EncIsl 4 [Leiden 1978] 185). Mit dem in rabbin. Listen palästinischer Grenzorte auftauchenden ræqæm deḥagara' (vgl. Tos. Šebi'it 4, 11; Sifre Dtn. 11, 24 [118 Finkelstein]; Gittin 1, 1 dürfte sich auf das innerarab. Ḥaǧara' beziehen) dürfte wieder Petra gemeint sein (so Hartmann 144; anders Starcky aO. 898 u. Gese 92_{54}). Dagegen übersetzten Targume (Belege ebd. 93 mit Anm. 60f, dazu Davies 155/9) die biblischen Ortsnamen Schūr (Gen. 16, 7) u. Qadaesch Barnea (ebd. 16, 14) erst auf Grund einer fragwürdigen Lokalisierung des Exodus mit ḥagara', womit wiederum die Stadt im Heǧaz gemeint ist. – Wie alt die Überlieferungen sind, die den H.bericht mit Petra östlich der Araba verknüpfen, ist nicht zu ermitteln. Es spricht aber nichts dagegen, daß Paulus sie bereits kennenlernen konnte, als er sich nach seiner Bekehrung in Arabia (Gal. 1, 17), allerdings wohl nur im nordnabatäischen Raum südlich von Damaskus, aufhielt. Durch die Verknüpfung eines aus der Kinderlosigkeit entstandenen Konfliktes der beiden Abraham-Frauen mit der Erfüllung einer Verheißung enthält die H.erzählung eine Fülle unterschiedlicher Motive (zu den Absichten des Erzählers Westermann aO. bes. 299). Spätere Rezipienten greifen sie unter eigenen Rücksichten auf, wobei die biblischen Aussagen mehr oder weniger aus dem ursprünglichen Text gelöst, teils nur angereichert, teils aber auch verändert werden.

II. Zwischentestamentliche Literatur. Das Genesisapokryphon, eine aramäisch-sprachige, midraschartige Nacherzählung von Geschichten des 1. Mosebuches, die von der Qumrangemeinde möglicherweise nur übernommen, aber nicht verfaßt wurde, rechnet, ohne daß der fragmentarische Charakter den Stellenwert im ganzen des Werkes zu erkennen gäbe, H., wohl gestützt auf Gen. 12, 16, zu den Geschenken, die Abram zum Dank für die Heilung u. Befreiung von den Plagen aus Pharaos Hand erhielt (1 QGenApocr 20, 32). Das eng damit verwandte Jubiläenbuch, dessen Beziehungen zu Qumran gleichfalls noch nicht umfassend dargestellt wurden (zu den bisherigen Forschungsergebnissen vgl. K. Berger: JüdSchrHRZ 2, 3 [1981] 295/8), lehnt sich an den Bibeltext an (Jub. 14, 22f; 17, 2/13). Dabei wird aber H.s Sproß zu den Völkern gerechnet (16, 17; vgl. M. Testuz, Les idées religieuses du livre des Jubilés [Genève/Paris 1960] 63/5), so daß eine scharfe Trennungslinie zwischen Abrahams Sohn Isaak u. allen übrigen Nachkommen Abrahams entsteht. Um Abrahams Geduld u. Treue zu unterstreichen u. seine Vorbildfunktion für seine in der Fremde lebenden Nachkommen zu erhöhen, reiht Jub. 17, 17 H.s u. Ismaels Verstoßung in die Liste von Abrahams Versuchungen ein (vgl. Berger aO. im Komm. zSt.; Liste der üblicherweise 10 Versuchungen Abrahams s. H. Rönsch [Hrsg.], Das Buch der Jubiläen [1874] 382/4). Gleichfalls wird, um jedem Anstoß vorzubeugen, den Gläubige an Abrahams drei Frauen (Sara, H. u. Ketura) nehmen könnten, über den bibl. Text hinaus festgestellt, daß er die junge Ketura wohl noch zu Saras Lebzeiten, aber erst nach H.s Tod zu sich nahm (Jub. 19, 11; vgl. Testuz aO.). – Ausführlich beschäftigt sich Philo mit H. (Verzeichnis der H.stellen u. Zitate aus den bibl. H.erzählungen in Philos Werken: L. Cohn / P. Wendland, Philonis Alexandrini opera 7, 1 [1926] 3. 30f). Abr. 247/53 läßt er, Gen. 16 interpretierend, Sara lediglich die

Vorzüge ihrer Sklavin rühmen, ohne ihre Rivalitäten zu erwähnen. In Form einer Auslegung von Gen. 16, 1/6 behandelt er besonders congr. erud. 1, 23 (vgl. 1, 72. 154) das Verhältnis zwischen enzyklischer Bildung u. Philosophie. Dabei erklärt er H., die Halbbürgerin (ihr Name wird rein volksetymologisch von hag-ger hergeleitet), die ihr Kind auch noch aus einem Schlauch tränkt (vgl. Gen. 21, 14), zum Symbol der mit allgemeinbildenden Gegenständen befaßten, auf die Philosophie vorbereitenden ἐγκύκλιος bzw. μέση παιδεία (vgl. congr. erud. 20. 23; leg. all. 3, 244 [mit Heinemanns Komm. zur Übersetzung]; post. Cain. 130. 137; cherub. 3/9; sacr. Abel. et Cain. 43f). Ihr stellt er in der Vollbürgerin Sara (hebr.: ‚Fürstin') die Verkörperung der herrschenden Tugend (ἄρχουσα ἀρετή) gegenüber (leg. all. 3, 244; cherub. 2, wo sie vor ihrer Namensänderung als Sarai [ἀρχή μου] lediglich die Einzeltugend verkörpert). Zwischen beiden steht Abraham als Urbild des Menschen, der zur didaskalia unterwegs ist, dessen vorübergehende Bindung an H. weithin als Fortschreiten von der ἐγκύκλιος παιδεία zu Philosophie u. wahrer Gotterkenntnis gedeutet wird (vgl. auch quaest. in Gen. 3, 19/38; Cothenet 460/2; H. Fuchs, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 370. 382. 390). Ob bei Philos Allegorie der bekannte Vergleich der Adepten der enkyklischen Bildung mit den Freiern der Penelope (vgl. Joh. Stob. 3, 4, 109 [3, 246, 1/5 W./H.]) Pate gestanden hat, läßt sich nicht ermitteln; gewisse Ähnlichkeiten sind nicht zu übersehen.

III. Rabbinische Literatur. Das rabbin. Judentum deutet die biblischen Erzählungen in verschiedener Hinsicht weiter aus. Verschiedentlich wird H. als Pharaos Tochter eingeführt, die Sara (nach anderen Abraham) von ihrem Vater zum Dank für die geschauten Wunder anvertraut wurde, weshalb ihr Name als ‚sie ist dein Lohn' (vgl. Strack/Billerbeck 3, 572f) verstanden wird. Sie war gottesfürchtig (nach anderen kehrt sie als Götzenanbeterin in ihre Heimat Ägypten zurück: L. Ginzburg, The legends of the Jews 1 [Philadelphia 1909] 265 mit Anm. 216) u. wird schon in ihrer Brautnacht schwanger (ebd. 223. 237/9 mit Anm. 74. 115/22). Breit werden die Auseinandersetzungen H.s mit Sara, in deren Verlauf H. allein fünf Engel zu Hilfe eilen, dramatisiert (ebd. bes. 239 u. 264f mit Anm. 122 u. 215 sowie ebd. 2, 325 mit Anm. 136). Ausführlich werden auch Abrahams letzte Lebensjahre nach Saras Tod gemeinsam mit H. dargestellt. Sie lebte am Brunnen beʾer-laḥai ro'i, ist identisch mit Ketura u. gebar ihm eine Tochter (ebd. 292 mit Anm. 273) sowie 6 Söhne (ebd. 298 mit Anm. 308/10; über die Schicksale dieser Söhne ebd. 298f mit Anm. 311/5). Während H. auf Grund der ihr zuteil gewordenen Offenbarung überwiegend positiv beurteilt wird, gelten ihre Nachkommen, u. bes. Ismael mit seinen Nachkommen wie schon bei Philo, als Bösewichte, ja zumeist als Frevler (Belege: G. Kittel, Art. Ἄγαρ: ThWbNT 1 [1933] 56).

B. Christlich. I. Das Neue Testament. Ins NT hat H. durch Paulus Eingang gefunden (Gal. 4, 21/31). Mit dem AT setzt er ihre Eigenschaft als geschichtliche Person voraus, geht aber davon aus, daß H. (ebenso wie Sara u. beider Söhne) letztlich nur im Hinblick auf die alte Heilsordnung ins AT aufgenommen wurde u. erst jetzt, bei Ablösung des alten Bundes durch Christus, ihre volle Bedeutung entfaltet (vgl. Gal. 4, 24: ἀλληγορεῖν). Anlaß zu seiner allegorischen Ausdeutung der H.erzählung gaben ihm kritische Fragen seiner Gegner nach den Beziehungen der bekehrten Heiden zu ‚unserem Vater' Abraham. Paulus beantwortet sie, indem er eine Kindschaft dem Blute u. dem Glauben nach unterscheidet. Umstritten ist, ob er diesen Unterschied nachträglich mit der H.-Sara-Typologie veranschaulichen (Beispiele: Barrett 1/5) oder sich eines beweiskräftigen rabbin. Schlußverfahrens bedienen wollte (vgl. ebd. 10/4). Schwankende Textüberlieferung (F. Mussner, H., Sinai, Jerusalem: TübTheolQS 135 [1955] 56/60) gestattet auch keine Entscheidung darüber, ob er die Gleichsetzung von H., Sinai u. dem von Jesus unberührten Judentum seiner Zeit (νῦν Ἰηρουσαλήμ) auf Grund der geographischen Lage des Berges Sinai in Arabien, dem Lande Ismaels u. seiner Nachkommen, d. h. außerhalb Palästinas, dem Schauplatz der Heilsgeschichte (so bei Streichung des relativ gut gesicherten Ἄγαρ in Gal. 4, 25a) oder auf Grund des sprachlichen Gleichklanges des arab. Wortes ḥaǧar mit H. (so nach der gewöhnlichen Lesart ‚H.' bezeichnet den Sinaiberg in der Arabia') vorgenommen hat. Beide Deutungen stehen auf schwachen Füßen, weil die sie tragende Voraussetzung, der Berg Sinai oder das Arabische gehören nicht zu Palästina, dem Schauplatz der Heilsgeschichte, bei Paulus sonst keine Stütze haben; bei Wiederholung seiner Lehre von der Rechtferti-

gung aus dem Glauben im Römerbrief verwendet er ausgerechnet die H.-Sara-Typologie nicht. Nun entstammt das von Paulus nur Gal. 4, 24 benutzte ἀλληγορεῖν der hellenist. Welt oder dem griechischsprachigen Judentum (vgl. F. Büchsel, Art. ἀλληγορέω: ThWbNT 1 [1933] 260/4). Es ist aber auch nach Cothenets (460/5) Hinweis auf jüdisch-alexandrinischen Hintergrund der Allegorie nicht zu erkennen, daß bekannte hellenistische Allegoresen oder Philos Gleichsetzung H.s mit der *μέση παιδεία* (s. o. Sp. 309) Paulus' heilsgeschichtliche Verwendung der H.gestalt direkt beeinflußt hätten. Sicher ist nur, daß er mit dem Jubiläenbuch (s. o. Sp. 308), Philo (vgl. bes. sobr. 9) u. der gesamten rabbin. Lit. zwischen Saras u. H.s Nachkommen scharf trennt u. H. gegen alle jüdischen Auffassungen an Saras Stelle zur Stammutter des traditionellen, von Jesus unberührten, d. h. für Paulus: depravierten, Judentums erklärt.

II. Patristische Literatur. Jüdische Deutungen der H.gestalt kehren fast unverändert in der kirchlichen Lit. wieder. So versteht Clemens v. Alex. unter ausdrücklicher Berufung auf Philo unter H. die weltliche Bildung, der sich Abraham vermählte, ehe er sich mit Sara, der Weisheit, zur Zeugung des Geschlechts der Israeliten verband (strom. 1, 30/2), u. Hippolyt (frg. arab. in Gen. 21, 13 [GCS Hippol. 1, 2, 93f]) paraphrasiert lediglich Gen. 21, 10/3 im Stile des Targums. In den theologischen Konzeptionen judenchristlicher Provenienz spielt H. praktisch keine Rolle. So deutet Barsabaeus v. Jerus. in seinem Traktat ,Christus u. die Kirchen' (PO 41, 209/53; zur Herkunft der Schrift aus dem Jerusalem des 2. Jh. vgl. M. van Esbroeck: ebd. 153/204, bes. 203) nur Sara typologisch auf Maria, u. allein der Antipaulinismus der judenchristl. Quellen, aus denen die PsKlementinen schöpfen (vgl. G. Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen² = TU 70 [1981]; zum Antipaulinismus ebd. 187/96) schließt die heilsgeschichtliche Deutung des Galaterbriefes prinzipiell aus. Auch die frühen syr. Väter, bes. Ephraem, schöpfen ausgiebig aus jüdischen Quellen (T. Jansma, Investigations into the early Syriac fathers on Genesis: OTStudiën 12 [1958] 174f. 187f). Dagegen hebt Origenes paulinisch auf den Gegensatz von Fleisch u. Geist ab u. hält seine Zuhörer, die dem Fleisch gemäß leben, für Nachkommen H.s (in Gen. hom. 7, 2 [GCS Orig. 6, 72]), der allerdings bereits am Brunnen lebendigen Wassers (vgl. Joh. 4, 10f) ein Engel die Augen öffnete, so daß sie zum Zeichen dafür, daß die Juden geschlossenen Auges an den Wassern des Lebens verharren u. sich aus Schläuchen, die den Literalsinn der Schrift symbolisieren, nähren, ihren Sohn von sich warf (Orig. in Gen. hom. 7, 5f [75f]; vgl. in 1 Sam. hom. 1, 5 [8, 8, 7f]). Von Origenes ist Ambrosius' ausgiebige Deutung H.s als Verkörperung des AT u. der Juden (einschließlich der späteren Synagoge) in ihrem Gegensatz zu NT u. Heidenkirche (verkörpert durch Sara) angeregt (Hahn). Hieronymus hält dies für die gängige Deutung (in Gal. 2, 4 [PL 26, 417 A/C]). Wie Sara für Ambrosius außer der Ecclesia e gentibus (nicht der Judenkirche; vgl. Hahn 141) zugleich die bona stirps, alle zum Volke Gottes Gehörigen (zB. die Gerechten vor der Ankunft Christi auf Erden) verkörpert, so H. außer der Synagoge auch jede Häresie (Abr. 2, 10, 72 [CSEL 32, 1, 626]). Auch für Augustinus versinnbilden H. (u. Ismael) außer den Judaei errantes die Häretiker, die gleichfalls keinen Anteil am verheißenen Reich erlangen (civ. D. 16, 34 [CCL 48, 538]; vgl. serm. 3: Quomodo ad Agar et Ismael pertineant haeretici et schismatici [PL 38, 32f]; dazu C. Lambot: CCL 41, 17; ferner Sidon. Apoll. ep. 8, 13, 4). Warum ein u. derselbe, spricht er zu H., Engel, spricht er zu Abraham, Gott genannt wird, diskutiert Hilarius (trin. 4, 24 [CCL 62, 126f] vgl. 4, 23 [125f] u. Novatian. trin. 103. 107f). Fulgentius wiederum reflektiert am Beispiel H.s (u. Saras) den Unterschied zwischen sancti u. iniqui (incarn. 39 [CCL 91, 345]), u. Isidor verzeichnet die Allegorie des Paulus (alleg. 22 [PL 83, 104]) u. behandelt wie dieser H. u. Ismael als Typus der Juden (in Gen. 13, 1/3 [ebd. 104]), aber auch der aus dem hl. Lande vertriebenen Synagoge (ebd. 17, 1/4 [248]). In ähnlicher Weise bleibt H., die selbst überwiegend als Gläubige u. damit positiv beurteilt wird, in Bibelkommentaren, Predigt- u. Erbauungsliteratur bis ins hohe MA hinein Stammutter u. Typus aller Gruppen, die, außerhalb oder gar gegen die alleinseligmachende Kirche stehend, der Heilsverheißungen nicht teilhaftig sind.

III. Bildliche Darstellungen. Aus der frühjüd. Kunst sind H.darstellungen nicht bekannt. Im christl. Raum sind sie seit dem 5./6. Jh. zu fassen. Die zweite der vier Szenen aus dem Abrahamszyklus an der rechten Langhauswand in Alt-St. Peter aus der Zeit Papst

Leos d. Gr. (440/61), möglicherweise aber erst aus dem 9. Jh. (zu Einzelheiten der Datierung S. Waetzoldt, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom [1964] 70f) zeigt die Vertreibung H.s u. Ismaels (ebd. Abb. 484 [mittlere Reihe rechts neben dem Leerfeld]). Die Cotton-Genesis (6. Jh.; vgl. o. Bd. 5, 277f) eröffnet die lange Reihe von H.darstellungen im Rahmen von Pentateuch- u. LXX-Illustrationen. Unter den rund 150 Fragmenten (der ursprünglich über 330 Miniaturen), die den Bibliotheksbrand 1731 überlebten (zu Einzelheiten u. den Rekonstruktionsversuchen K. Weitzmann, Observations on the Cotton-Genesis fragments: ders. [Hrsg.], Festschr. M. Friend, jr. [Princeton 1955] 112/31 bzw. ders., Byzantine book illumination and ivories 3 [London 1980] 112/131, bes. 113/7) sind Darstellungen H.s am Brunnen u. ihrer Verstoßung relativ gut erhalten (DACL 6, 1 [1924] 915/20 Abb. 5185. 5192). In einer anderen Miniatur macht Sara ihrem Mann Abraham Vorhaltungen wegen Ismael; die weibliche Gestalt rechts neben Abraham dürfte H. sein (S. Tsuji, Nouvelles observations sur les miniatures fragmentaires de la Genèse de Cotton. Cycle de Lot, d'Abraham et de Jacob: CahArch 20 [1970] 36 mit Abb. 8). Eine ähnliche Darstellung zeigt der heute in der Pariser Nationalbibliothek aufbewahrte sog. Ashburnham Pentateuch aus dem 7. Jh. (fol. 18r; vgl. Tsuji aO.). Zu weiteren, die H.erzählungen betreffenden Rekonstruktionsversuchen der Cotton-Genesis dies., Un essai d'identification des sujets des miniatures de la Genèse de Cotton (Japanisch): Bijutsushi, Journal of the Japan Art History 66/7 (1967) bes. 45. 48. 89 mit Abb. 42A/44; 87 mit Abb. 58/60, für H.darstellungen in späterer Zeit: LexChristlIkon 1 (1968) 79f.

C. K. Barrett, The allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the argument of Galatians: Rechtfertigung, Festschr. E. Käsemann (1976) 1/16. – É. Cothenet, À l'arrière-plan de l'allégorie d'Agar et de Sara (Ga 4, 21–31): De la Tôrah au Messie, Festschr. H. Cazelles (Paris 1981) 457/65. – G. I. Davies, Hagar, El-Heğra and the location of mount Sinai: VetTest 22 (1972) 152/63. – H. Gese, Τὸ δὲ ‛Αγὰρ Σινὰ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ ’Αραβίᾳ (Gal 4, 25): Das ferne u. das nahe Wort, Festschr. L. Rost (1967) 81/94. – V. Hahn, Das wahre Gesetz = MünstBeitrTheol 33 (1969), bes. 134/49 u. 540 s. v. H. – R. Hartmann, Die Namen von Petra: ZAW 30 (1910) 143/51.

Karl Hoheisel.

Hagel.

Für die Menschen der antiken Ackerbaukulturen gehörte der H. neben *Gewitter, Regenfällen mit Überschwemmungen, Stürmen, Hitze u. Trockenheit zu den gefürchtetsten Erscheinungen der Witterung. Der H. bedrohte vor allem die Ernte des Getreides u. der Weintrauben. Dies gilt für die heidn. Zeit ebenso wie für die christliche (Xen. oec. 5, 18; A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 2, 14: grandinibus; 3, 86: grando; Hor. epist. 1, 8, 4f; Philo opif. m. 80; Greg. Nyss. usur.: 9, 200 Jaeger/Gebhardt; Paulin. Petric. vit. Martin. 5, 433/44 [CSEL 16, 1, 122]; Caes. Arel. serm. 33, 2 [CCL 103, 144]). Deswegen zählte der H.schlag in der Antike zu den großen Plagen (Diod. Sic. 19, 45, 2; Oros. hist. 1 prol. 10 [CSEL 5, 3f]). Da H. oft im Zusammenhang eines Gewitters erfolgt, wird beides nicht selten nebeneinander genannt (zB. Ex. 9, 23f; Pacuv. frg. 357/60 [2, 294 Warmington]; Ovid. met. 14, 542f). Für den antiken u. den christl. Volksglauben gehört der H. zum Bereich des Himmelsgottes. Zeus, Iuppiter u. Jahwe tragen Züge des Wettergottes. Alle drei Gottheiten stehen in Verbindung zu den Wettergöttern Kleinasiens u. des Vorderen Orients (E. O. James, The worship of the sky-god [London 1963]; F. Herrmann, Art. Wettergott: LThK² 10

[1965] 1078f). Der H. hat als auffallende u. gefährliche Naturerscheinung zur Ausbildung der Vorstellungen vom Wetter- u. Himmelsgott beigetragen (Lucr. 5, 1188/93; A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 2, 14; Speyer, Gewitter 1108f). – Nicht selten haben Heiden, Juden u. Christen zwischen den plötzlich hereinbrechenden Naturgewalten wie dem H. u. dem Tun der Menschen einen ursächlichen Zusammenhang angenommen. Sie glaubten, die Gottheit schicke aus Zorn über menschlichen Frevel derartiges Unheil (ders., Religiös-sittliches u. frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten: JbAC 22 [1979] 30/9). Die von Heiden, Juden u. Christen verwendeten Abwehrmittel reichen von magischen zu religiösen (L. Intorp, Art. Wetter: LThK² 10 [1965] 1078).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Wettergötter als Herren des Hagels. Griechen u. Römer haben den H. (χάλαζα, grando) auf göttliche oder dämonische Verursacher zurückgeführt (zB. Lucr. 5, 1183/93). Zeus galt bei den Griechen als der Herr über die Lufterscheinungen u. damit auch als Herr des H. (Il. 10, 5f; Asclepiad.: Anth. Pal. 5, 64). Die Einwohner von Thrakia Kome im Gebiet von Kyzikos weihten Zeus als Χαλάζιος Σώζων eine Reliefstele mit der Bitte um Erntesegen (H. Schwabl, Art. Zeus I. Epiklesen: PW 10 A [1972] 372f). In Theben wurde Apollon Χαλάζιος angerufen (Procl.: Phot. bibl. cod. 239, 321b [5, 164 Henry]; vgl. Schwabl aO. 373). Ferner ist eine Weihung an den Aither ἀλεξιχάλαζος aus Amaseia erhalten (ebd. 268. 373). Dichter lassen auch andere Gottheiten H. senden, so Vergil die Hera-Juno, die von der philosophischen Spekulation als Luft gedeutet wurde (Aen. 4, 120. 161; vgl. A. S. Pease im Komm. [Cambridge, Mass. 1935] 174f) oder Ovid den Boreas (met. 6, 692; vgl. Stat. Theb. 8, 410f; Claud. rapt. Pros. 1, 69/73). – Bei den Römern war Iuppiter Veiovis Herr des Wetters u. damit des H. (Hor. carm. 1, 2, 1f; Colum. 10, 330; Sil. Ital. 5, 384f; K. Latte, Röm. Rel. [1960] 79/83).

b. Zeichen göttlichen Zornes. Die Überzeugung, daß die Gottheit über Segen u. Fluch verfügt, teilten Heiden, Juden u. Christen. Gewaltiger H. konnte auf den Zorn der Himmlischen, d.h. auf ihren Fluchaspekt, hinweisen (Weissagung der Vegoia: F. Blume/K. Lachmann/A. Rudorff, Die Schriften der röm. Feldmesser 1 [1848] 350f; dazu Speyer, Verhalten aO. 34f; Hor. carm. 1, 2, 1f; Tert. nat. 2, 5, 6f [CCL 1, 48]). Nach griechischem u. römischem Glauben vernichteten die Himmelsgötter ihre Feinde auch durch H.: Apollon vertrieb die Kelten, die iJ. 279 sein delphisches Heiligtum plündern wollten (Iust./Trog. 24, 8, 10). Iuppiter schlug Hannibal in die Flucht, als er iJ. 211 vC. Rom einnehmen wollte (Liv. 26, 11, 1/3; Sil. Ital. 12, 605f. 610. 661; 13, 15f; Oros. hist. 4, 17, 5f [CSEL 5, 252]; Sidon. Apoll. carm. 7, 129/34). Seit Tert. apol. 40, 2 wird überliefert, daß die Heiden in den Christen den Grund für Naturkatastrophen sahen. Arnobius erwähnt in diesem Zusammenhang auch den H. (nat. 1, 3; vgl. Oros. hist. 1 prol. 9f [CSEL 5, 3f]; Speyer, Verhalten aO. 37). Verheerender H.schlag konnte auch als ein Zeichen für weitere Schrecken, vor allem für Todesfälle, gedeutet werden (Cat. Cod. Astrol. Gr. 10, 154, 23f. 155, 3f). Als Vorzeichen galt aber im allgemeinen weniger der H. als der ‚H.' von Steinen, d.h. der Fall von Meteoriten (vgl. A. S. Pease zu Cic. div. 1, 98 u. nat. deor. 2, 14).

c. Dämonen u. Hagel. Je mehr in hellenistischer Zeit u. in der Kaiserzeit der Glaube an *Geister wuchs, um so mehr war das Volk geneigt, die schädlichen Naturerscheinungen auf Dämonen zurückzuführen (Corp. Herm. tract. 16, 10 [2, 235 Nock/Festugière mit Anm. 30]; Porph. abst. 2, 40). So machten einige den ‚Zorn von Dämonen oder bösen Engeln' für den H.fall verantwortlich (Clem. Alex. strom. 6, 31, 1). Dieser Glaube blieb bis weit über das christl. MA beim Volk, u. nicht nur bei ihm, lebendig (s. u. Sp. 323).

d. Magisch-religiöse Hagelabwehr. 1. Der ‚göttliche' Mensch. Die Menschen des magisch-religiösen Bewußtseins haben versucht, durch Gebet u. Zwang auf die göttlichen Mächte, die sie in allen auffallenden, also auch in den sie bedrohenden, Naturerscheinungen wirksam sahen, einzuwirken. Vor allem schrieben sie Menschen mit außergewöhnlichen seelischen Fähigkeiten die Macht zu, den H. zu bannen oder ihn herbeizuführen. Nach diesem Glauben verfügen der Gott u. der Dämon ebenso wie ihre erwählten Diener über die Kraft von Segen u. Fluch. Die Beurteilung derartiger Menschen schwankt; sie konnten als *Heilige verehrt, aber auch als Zauberer oder Betrüger verfolgt werden (vgl. Diod. Sic. 5, 55, 3). – Im Iran soll Zarathustra vom H. befreit haben (Dinkard 7, 5, 9 [Pahlavi Texts 5, 76 West]). Ihm folgten einzelne Magoi, wie Jamblichos aus Babylon bezeugt

(Babyl.: Phot. bibl. cod. 94, 75a [2, 39f Henry] = 32 Habrich; dazu J. Bidez/F. Cumont, Les mages hellénisés 1 [Paris 1938] 148). Bei den Griechen galten die mythischen Telchinen als H.zauberer (Diod. Sic. 5, 55, 3). Auch Orpheus soll den H. gebannt haben (Antip. Sid.: Anth. Pal. 7, 8, 3). In diese Reihe gehört auch Pythagoras (Porph. vit. Pyth. 29; Iambl. vit. Pyth. 135). Die offizielle Religion mußte die Gefahren, die von der Witterung drohten, berücksichtigen u. auszuschalten versuchen. So entstanden Priesterschaften, die den H. durch Kult bannen sollten, wie die H.wächter von Kleonai (in Argolis oder am Athos). Liessen sie sich eine Nachlässigkeit zuschulden kommen, wurden sie sogar gerichtlich belangt (Sen. nat. 4b, 6; Clem. Alex. strom. 6, 31, 2; ferner Plut. quaest. conv. 7, 2, 2, 700 E).

2. Gebete, Zauberlieder. Priester u. Zauberer benutzten für die H.abwehr das kraftgeladene Wort, das Gebet, die Beschwörung, das Zauberlied (Clem. Alex. strom. 6, 31, 2: ᾠδαί der H.wächter von Kleonai). Meist wird nur die Tatsache derartiger H.bannungen mitgeteilt (Paus. 2, 34, 3; Plin. n. h. 28, 29: carmina; 17, 267; Theodrt. Cyr. [?] quaest. et resp. 31 [Corp. Apol. Christ. 5³, 48 Otto]; Serm. sacril. 16 [PL Suppl. 4, 971f]; Lex Visig. 6, 2, 4 [MG Leg. 1, 1, 259]). Eine H.beschwörung aus spätantiker Zeit ist noch erhalten; in ihr begegnen die Gottesnamen Abrasax u. Iao (R. Heim, Incantamenta magica graeca latina: JbKlassPhilol Suppl. 19 [1893] 542 nr. 240; vgl. J. Michl, Art. Engel V: o. Bd. 5, 216); s. auch u. Sp. 321. 324.

3. Andere magische Mittel. Die Zauberer verwendeten gegen H. vor allem mineralische, pflanzliche, tierische, menschliche u. andere anti- oder sympathetisch wirkende Mittel. Die Hauptquellen sind Pallad. op. agr. 1, 35, 1f. 14f; Anatolius u. Geopon. 1, 14 in verschiedenen Brechungen (diese Texte mit ausführlichem Kommentar bei Fehrle 7/26 [die in der griech. Fassung der Geopon. 1, 14 erfolgte Zuschreibung an Julius Africanus scheint falsch zu sein; Fehrle 25f; J.-R. Vieillefond, Les ‚Cestes' de Julius Africanus (Firenze/Paris 1970) 69f]). Nach der Lehre der iranischen Magoi sollen die indischen *Amethyste H. u. Heuschrecken abwehren, wenn man ein bestimmtes Gebet, d.h. eine bestimmte Zauberformel, über die Steine spricht (Plin. n. h. 37, 124; ferner Orph. lith. 271: der Lychnites; 597: die pers. Koralle; dazu Isid. orig. 16, 15, 25). Beim H.zauber kamen der roten Farbe u. dem Blut große Bedeutung zu (Belege bei Fehrle 15/7; die H.wächter von Kleonai brachten auch Opfer dar: Sen. nat. 4b, 6, 2f; Clem. Alex. strom. 6, 31, 2; vgl. Paus. 2, 34, 3). Vielfach wurden die H.dämonen auch bedroht (zu den Belegen bei Fehrle 21 vgl. Ctes.: FGrHist 688 F 45, 9: das pers. Königsschwert vertreibt, in die Erde gesteckt, Wolke, H. u. Blitze). Mit *Blei u. *Erz, vor allem als Erzeuger von Lärm, glaubte man, den H. abwehren zu können (Serm. sacril. 16 [PL Suppl. 4, 971f]). Neben der Zaunrübe, einem Rankengewächs (Fehrle 15_3), galt als weiteres wirksames Mittel Räucherwerk (Veg. mulom. 3, 12, 4; vgl. F. Pfister, Art. Rauchopfer: PW 1 A, 1 [1914] 284f). Zum Ganzen Fiedler 25/46. 72/92.

e. Hagel-Prognostik. Die Menschen der Antike haben die Erscheinungen des Wetters beobachtet, um sich, ihre Haustiere u. Feldfrüchte vor den Unbilden der Witterung im Rahmen des Möglichen zu schützen. Sie stellten fest, daß H. zu gewissen Zeiten des Jahres stärker fällt, u. meinten, dies hänge mit dem Einfluß der Tierkreiszeichen oder bestimmter Fixsterne u. Planeten zusammen. Dabei blieb die Frage umstritten, ob die Sterne die Witterung verursachen oder sie nur anzeigen (E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben [1916] Vf. 1/16; A. Rehm, Art. Episemasiai: PW Suppl. 7 [1940] 175/98; R. Böker, Art. Wetterzeichen: ebd. 9 [1962] 1609/54). Die antiken Texte zur Astrometeorologie erwähnen auch öfter den H. (Plin. n. h. 2, 102f; 18, 278; zahlreiche Texte des Cat. Cod. Astrol. Graec.; vgl. Cypr. Gall. Ex. 309f [CSEL 23, 67]: decurrit ab astris | grando minax). Folgende Sternbilder wurden mit dem Fall von H. in Verbindung gebracht: das Zeichen des Widders (Germ. frg. 3, 1f [47 Le Bœuffle]), der Zwillinge (Cat. Cod. Astrol. Gr. 5, 4, 172, 19f), des Skorpions (Claud. carm. 22, 464), des Schützen (Cat. Cod. Astrol. Gr. 12, 143, 23), des Steinbocks (ebd. 9, 2, 123, 12f), der Fische (Germ. frg. 3, 22); ferner die Zeichen des Orion u. der Böcklein (Plin. n. h. 18, 278). Dazu kamen der Arcturus (ebd.; 2, 106) u. die Planeten Saturn (Germ. frg. 3, 27), Mars (ebd. 4, 34), Venus (ebd. 4, 53), Mercur (ebd. 4, 115. 128. 142). – Auch der Aufgang u. Untergang der Sonne konnte Hinweise auf bevorstehenden H.fall geben (Verg. georg. 1, 445/9; Plin. n. h. 18, 342); ebenso das Aussehen der Wolken (ebd. 356). Stand der Mond im Zeichen des Stieres oder des Wassermanns

u. es donnerte, so deutete man dies als ein Vorzeichen für H.fall (Joh. Lyd. ostent. 40 [90 Wachsmuth[2]]; Cat. Cod. Astrol. Gr. 8, 3, 167, 15; vgl. 10, 128, 30/4. 147, 25). Derartige Donner- oder Blitzomina für H. gewährten auch der ‚Schütze' (ebd. 10, 130, 17. 141, 9) u. der ‚Stier' (ebd. 10, 204, 19). – Manche begnügten sich auch mit der reinen Wetter- u. H.beobachtung (Ovid. fast. 4, 625/8 zum 14. IV.; Colum. 11, 2, 14. 21. 23. 34. 36 zum 1., 17. u. 18. II., 1. III., 5. u. 21. IV. u. noch der Christ Pol. Silv.: CIL 1², 1, 259: 1. u. 17. II.; 261: 1. III.; 263: 5. u. 22. IV.).

f. Naturwissenschaftliche Erklärungen. Das entscheidend Neue der naturphilosophischen u. naturkundlichen Betrachtung lag darin, daß allein nach den natürlichen Bedingungen u. Verursachungen des H. u. der übrigen Witterungserscheinungen gefragt wurde u. nicht nach den religiösen (Plut. plac. 1, 1, 875 A/C = Aet. 1, 1, 2 [Diels, Dox. 274f]). Hauptquelle für diese Deutung ist die Doxographie des Aetios (um 100 nC.) 3, 4 (Diels, Dox. 370f), gewonnen aus Plut. plac. 3, 4, 894 A u. Joh. Stob. 1, 31 (1, 242/7 W./H.). Von Anaximenes (VS 13 A 7, 7. 17) bis in die heidn. Spätantike (Claud. paneg. Manl. 109f; vgl. Manil. 1, 100) zählte die Frage nach der Entstehung des H. zu den naturwissenschaftlichen Problemen, an deren Lösung sich die führenden Philosophenschulen beteiligt haben. Die antiken H.theorien können hier im einzelnen nicht dargelegt werden. Bei den Erklärungen mischt sich Spekulation (Plat. Tim. 59de; dazu Gilbert 459) mit Beobachtung: der Wind als Bedingung (Antiph. Soph.: VS 87 B 29; Epic. ep. ad Pyth.: Diog. L. 10, 106f; dazu Gilbert 506f; Posid. frg. 263 Theiler; ‚Chrysipp.': SVF 2 nr. 701; dazu W. Theiler, Poseidonios. Die Fragmente 2 [1982] 221/4) u. der Einfluß der Jahreszeiten sowie der klimatischen Lage auf die Entstehung des H. (Aristot. meteor. 1, 12, 347b 37/348a 4). Erst Aristoteles scheint eine ausführlichere Theorie ausgearbeitet zu haben, in der er sich mit Vorgängern wie Anaxagoras (VS 59 A 85) auseinandergesetzt hat (meteor. 1, 11f, 347b 28/349a 11; dazu Gilbert 503/6 u. u. Sp. 326f). Theophrast führte diese Forschungen in seiner nur noch undeutlich erkennbaren Meteorologie weiter (ein syr. Exzerpt, deutsch bei P. Steinmetz, Die Physik des Theophrastos v. Eresos [1964] 190f. 193f; ferner Theiler aO. 226f). Poseidonios knüpfte in seiner Meteorologie an diese Forschungen des Peripatos an (frg. 263. 318 Th.; vgl. Theiler aO. 205. 220/30; ebd. 221/4 zu Schriftstellern, die auf Poseidonios zurückgehen, unter anderen PsAristot. mund. 4, 394b 1/6). – Der Einfluß der griech. H.theoretiker zeigt sich bei einzelnen Römern: Epikur bei Lukrez (6, 156/9. 527/34) u. Poseidonios bei Seneca (nat. 4b, 3, 1/6. 5, 4; dazu Theiler aO. 2, 229) u. Plin. n. h. 2, 152; vgl. ebd. 2, 126; 18, 278; Apul. mund. 3. 8.

g. Religionskritik. Die epikureische Schule leugnete, daß H. u. die übrigen schreckenden Himmelserscheinungen auf das Wirken von Göttern zurückschließen lassen (Lucr. 5, 1186/93; vgl. A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 2, 14: quae terreret animos). Epikureer u. Skeptiker lehnten eine göttliche Vorsehung nicht zuletzt deshalb ab, weil der H. die Ernten wahllos vernichtet (Min. Fel. Oct. 5, 9. 13; dazu J. Beaujeu im Komm. [Paris 1964] 79/81 mit Hinweis auf Philo prov. 1, 37). Die Stoiker bekämpften den Glauben des Volkes, daß der Herr des Himmels H. u. andere schädliche Wettererscheinungen schicke, um den einzelnen zu treffen; nur um das Weltganze u. nicht um das einzelne kümmerten sich die Götter (Cic. nat. deor. 3, 86: nec, si ... grando cuipiam nocuit, id Iovi animadvertendum fuit; vgl. Paneg. Lat. 7 [6], 9, 1; ferner Sen. ira 2, 27, 2). Der H., der den Acker des Guten trifft, den des Bösen aber verschont, gab auch denjenigen, die an ein göttliches Walten glaubten, Anlaß, über das Verhältnis von Schicksal u. Verdienst nachzudenken (Sen. benef. 2, 28, 3; vgl. Philo prov. 1, 56; dazu Beaujeu aO. 80). Seneca richtete seine Kritik gegen die religiös-magische H.bannung der H.wächter von Kleonai (nat. 4b, 6f; Theiler aO. 230 vermutet als Quelle Poseidonios).

h. Bildersprache. Die Schnelligkeit, Dichte, Gewalt u. Härte der verderbenbringenden H.körner boten Dichtern ein wirkungsvolles Bild oder eine einprägsame Metapher für ihre Kampf- u. Schlachtschilderungen (zB. Pind. Isthm. 5, 49f; 7, 27; Pacuv. Paul. 3 [1, 304 Warmington]; Ovid. met. 5, 158f; Pont. 4, 7, 34; Stat. Theb. 1, 419f; 6, 422f; 8, 410f; Sil. Ital. 5, 384f; Claud. b. Poll. 174). Seneca vergleicht die Geschosse Fortunas mit H.körnern, die auf einem festen Dach zerspringen (ep. 45, 9; vgl. Lucan. 3, 482f). – Rhetoren verwendeten das Bild des H. für die Gewalt der Rede (Laus Pis. 57f; Auson. grat. act. 4 [218 Prete]; ep. 10 v. 13 [248]; 21 v. 4f [269]; in notar. 7/9 [330]; vgl. Il. 3, 222f) oder für die Dichte von

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In den Supplement-Lieferungen 1/2 des RAC sind folgende Nachträge enthalten:

Aaron, Abecedarius, Aegypten II (literaturgeschichtlich), **Aeneas, Aethiopia, Africa II** (literaturgeschichtlich), **Afrika, Agathangelos, Aischylos, Albanien** (in Kaukasien), **Altersversorgung, Amazonen, Ambrosiaster, Amen.**

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Anredeformen (Nachtrag zu RAC I, Sp. 446):	**Jahrgang 7 (1964) 167/82**
Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	**Jahrgang 3 (1960) 152/5**
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	**Jahrgang 3 (1960) 155/9**
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	**Jahrgang 4 (1961) 187/96**
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	**Jahrgang 5 (1962) 195/9**
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	**Jahrgang 6 (1963) 187/92**
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	**Jahrgang 10 (1967) 251/90**
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	**Jahrgang 17 (1974) 177/90**
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	**Jahrgang 13 (1970) 123/52**
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	**Jahrgang 15 (1972) 236/44**
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	**Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48**
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	**Jahrgang 2 (1959) 179/84**
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 160f**
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 158/60**
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 162/79**
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	**Jahrgang 14 (1971) 170/84**
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	**Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79**
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	**Jahrgang 16 (1973) 168/78**
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	**Jahrgang 16 (1973) 178/89**

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8511-0

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE
JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 99

Hagel [Forts.] — Hand II



1985

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8511-0 (Lieferung 99)

Beweisgründen (Quint. inst. 5, 12, 5). Weitere Vergleichspunkte boten die Kälte des H. (Il. 22, 151) oder sein schneller Flug (ebd. 15, 170/2).

II. Altes Testament u. Frühjudentum. Für die Israeliten gehört der H. zu den Wundern der Schöpfung; deshalb führten sie ihn unmittelbar auf Gott zurück (Job 38, 22; Ps. 147, 17; 148, 8; Sir. 43, 15; Hen. aeth. 34, 1f). Der H. erschien ihnen vor allem als eine Waffe des über seine Feinde erzürnten Himmelsherrn (*Gottesfeind). Wie sie glaubten, hat Gott dem verstockten Pharao u. den mit ihm in der Schuld verbundenen Ägyptern als siebte Plage furchtbaren H. gesandt, der Menschen, Vieh u. Pflanzen vernichtete (Ex. 9, 13/35). Die pathosgeladene Erzählung hat weitergewirkt (Ps. 78, 47; 105, 32f; Sap. 16, 16; Philo vit. Moys. 1, 118f. 126. 145; Joseph. ant. Iud. 2, 305 u. u. Sp. 322). Als Helfer in der Schlacht soll Gott mit gewaltigen H.steinen viele der Amoriter getötet haben, die gegen die Gibeoniten u. Josua kämpften (Jos. 10, 11; Sir. 46, 5f; vgl. Job 38, 22f; Jes. 30, 30: gegen Assur). Nach der Verkündigung der Propheten wird Gott seine Feinde in der Gegenwart u. beim Gericht am Ende der Tage auch mit H. strafen (Jes. 28, 17; Hes. 13, 11. 13; 38, 22: gegen Gog, den König v. Magog; Hagg. 2, 17). Der H. gehört deshalb zu den Zeichen göttlicher Strafe (Sir. 39, 29) u. des göttlichen Gerichts (Sap. 5, 22). Ferner begegnet er bei den Begleitumständen der Theophanie (2 Sam. 22, 13 par. Ps. 18, 13; vgl. Speyer, Gewitter 1146/8). Josephus deutet den Schrecken Gottes über Sisera als Unwetter mit H. (ant. Iud. 5, 205f zu Iudc. 4, 15; vgl. auch ant. Iud. 6, 92 im Vergleich zu 1 Sam. 12, 18). Ein H.exorzismus aus Philadelphia, Lydien, den F. Cumont für christlich hält, dürfte eher jüdisch sein (MélArchHist 15 [1895] 289 nr. 122). Vgl. H. Grégoire, Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure 1 (Amsterdam 1968) 124f nr. 341; A. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 (Liège 1927) 112, 21: Pharmachael als Engel des H.; 286, 9f: Michael.

B. Christlich. I. Gott als der Herr des Hagels. Der christl. Gottesbegriff stimmt mit dem atl.-jüd. darin überein, daß Gott als der Schöpfer der Welt auch der Herr über die Witterung, die gute u. die schlechte, sein muß. Deshalb wird Gott auch als der Herr des H. bezeichnet (Arnob. nat. 2, 59; Aug. serm. 8, 7, 8 [PL 38, 70f]; Drac. laud. 1, 3/11. 707/9; 2, 213/7 [MG AA 14, 23. 62. 74]; Agob. grand. 4f [PL 104, 149f]). Damit führen die Christen Vorstellungen des AT weiter. Der Einfluß des AT (LXX) zeigt sich auch in der Übernahme der Metapher ‚H.steine' (Hieron. in Hes. 13, 10 [CCL 75, 143]; A. Lumpe, Art. lapis: ThesLL 7, 2, 2, 952, 18/20).

a. Zeichen seines Zornes u. seiner Hilfe. Der H. gehört zu den göttlichen Strafen gegen die Gottesfeinde. Vorbild war die H.plage, die den Pharao zZt. des Moses traf (Greg. Naz. carm. 1, 1, 14, 9 [PG 37, 476A]; Aug. quaest. hept. 2, 33/5 [CSEL 28, 2, 110f]; Oros. hist. 1, 10, 12; 7, 27, 10 [CSEL 5, 57. 498]; Cypr. Gall. Ex. 305/22 [CSEL 23, 67f]; Alc. Avit. carm. 5, 181/92 [MG AA 6, 2, 259]; Agob. grand. 4f [PL 104, 149f]; *Exodus; s. o. Sp. 321). Wie der Apokalyptiker Johannes prophezeit, wird am Ende der Tage über die frevelhaften Menschen eine H.plage hereinbrechen (8, 7; 16, 21; vgl. Lact. inst. 7, 26, 2 [CSEL 19, 665]; F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis [1914] 18. 58f). Fielen zeitlich H. u. ein Frevel gegen Gott, seine Heiligen u. die Kirche zusammen, so deuteten einzelne Theologen u. das christl. Volk das H.unwetter als Strafe des erzürnten Gottes; oft erschien der H. auch als ein Strafwunder, so beim Martyrium (Act. Paul. nr. 3, 22; 7 [2, 247. 257 Hennecke/Schneem.[3]]; Eulog. memor. sanct. 2, 12 [PL 115, 793]; vgl. Günter 187f). Ein schwerer H.schlag iJ. 371 wurde als Antwort Gottes auf die Verfolgung der Katholiken durch den arianischen Kaiser Valens gedeutet (Socr. h. e. 4, 11 [PG 67, 481A] par. Soz. h. e. 6, 10, 2 [GCS Soz. 249]) u. das H.unwetter am 30. IX. 404 über Kpel als Gottesgericht wegen der zweiten Verbannung des Joh. Chrysostomos (Socr. h. e. 6, 19 [724 BC] par. Soz. h. e. 8, 27, 1f [GCS Soz. 387]; vgl. Nil. Ancyr. ep. 2, 265 [PG 79, 336AB]). Augustinus sah einmal im H. eine Talionsstrafe für die Steinigung einer Kirche (ep. 91, 8 [CSEL 34, 2, 432f]). So lag die verallgemeinernde Deutung nahe, H.fall sei eine Drohung Gottes, durch den er die Trotzigen schlage (Eucher. form. 2 [CSEL 31, 1, 11], die Vorlage für Hrab. Maur. univ. 11, 18 [PL 111, 328B]) oder durch den er zur Umkehr u. Buße mahne (Orig. in Ex. hom. 4, 7 [GCS Orig. 6, 179]; Greg. Naz. or. 16, 5f [PG 35, 940f]). Ein Prediger wie Caesarius v. Arles verwendete den Gedanken, daß H. eine Strafe Gottes sein könne, in seiner Rede gegen die Habgierigen (serm. 33, 2 [CCL 103, 144]). – In den Kämpfen mit den Fremdvöl-

kern erlebte man bisweilen Gott als Schlachtenhelfer, der mit H. in den Kampf eingriff (Theodrt. Cyr. in Ps. 17, 14f [PG 80, 977 BC]). – Nur selten sah man im H. ein Vorzeichen (Callinic. Mon. vit. Hyp. 52, 2f [SC 177, 292]: Prodigium für ein *Erdbeben).

b. Epiphanie-Motiv. Neben Blitz u. Donner kann der H. auch zu den Farben gehören, mit denen das machtvolle Erscheinen Gottes gemalt wurde (Apc. 11, 19).

II. Dämonen u. Hagel. Für viele Gläubige war der Gedanke, daß auf Gott auch alles Lebensfeindliche in dieser Welt zurückgehen müsse, anstößig. Sie nahmen an, daß dafür andere Mächte verantwortlich seien, in erster Linie die bösen Geister oder der Teufel. Dieser Glaube wurde nicht nur vom Volk geteilt, sondern auch von Theologen (Orig. c. Cels. 8, 31f; Tert. apol. 22, 8. 10; noch im 18. Jh. J. Gretser, Opera omnia 5, 2 [1735] 283f, der sich gegen Agobard grand. auf Job 1, 6/19 u. Luther beruft; zu diesem E. Klingner, Luther u. der dt. Volksaberglaube [1912] 53. 76). Wie eine wohl noch spätantike Legende erzählt, soll, als der Leib des Pilatus in den Tiber geworfen wurde, ein furchbares Unwetter mit H. gefolgt sein. Dasselbe habe sich in Vienna zugetragen, als man dort den Leichnam des Pilatus in die Rhone versenken wollte. Beide Male wurden die Dämonen für das Unwetter verantwortlich gemacht (Mors. Pil.: 500 de Santos Otero; F. Stegmüller, Repertorium biblicum medii aevi 1 [Madrid 1950] nr. 182, 2/6; ferner vgl. den Fluchtext von Trogir: ILCV 2389, 11). Mit dem Glauben an die Dämonen als Erreger des H. hängt eng der Glaube an die H.zauberer zusammen (s. u. Sp. 326).

III. Religiöse Hagelabwehr. Der Glaube, daß der Heilige, der mit göttlicher Segens- u. Fluchkraft erfüllt erschien, durch sein Wort, sein Gebet oder einen Ritus gute u. schlechte Witterung herbeiführen könne, besaß zunächst eine biblische Grundlage, wie die Berichte über Moses u. die ägypt. Plagen (Ex. 7, 14/12, 29), über Elias (1 Reg. 17, 1/18, 46; Jac. 5, 17f) u. Samuel (1 Sam. 12, 16/8) zeigen. Zu diesen Gestalten des AT gesellt sich Jesus mit seinem Wunder der Stillung des Sturmes (Mc. 4, 35/41; vgl. A. Suhl [Hrsg.], Der Wunderbegriff im NT = WdF 295 [1980] 513 Reg. s. v. Naturwunder; ferner Agob. grand. 5. 8/10 [PL 104, 150AB. 153f]). Dazu kam der bei den Heiden verbreitete Glaube an die H.- u. Wetterzauberer, der auch bei den Christen weiterlebte. Am Anfang des 9. Jh. glaubten in der Gegend von Lyon ‚beinahe alle, Vornehme u. Volk, Städter u. Bauern, Alt u. Jung' an den H.zauberer (ebd. 1 [147A]). Da aber der wahre Christ nach dem Vorbild Jesu u. seinem Liebesgebot alle seine Kräfte in den Dienst Gottes u. der Mitmenschen stellen soll, konnte die Kirche nur die Abwendung des H. u. der übrigen schädlichen Naturkräfte dulden. Während im christl. Staat die Kaiser zunächst noch die magische H.abwehr guthießen, da sie dem Wohl der Menschen diente (Gesetz Konstantins vJ. 321 oder 324 [der Adressat Bassus war aber praef. urbi 317/19]: Cod. Theod. 9, 16, 3 = Cod. Iust. 9, 18, 4), hat die Kirche nur die von ihr zugelassenen Riten der H.abwehr anerkannt u. alle übrigen Formen der H.magie bekämpft. Ein Beispiel für christlichen H.zauber ist der Exorzismus auf der Vorder- u. Rückseite eines Bronzekreuzes aus Tunesien (5./7. Jh.?); vgl. Audollent. Weitere Beispiele nennt Grégoire aO. [o. Sp. 321]; vgl. H. Leclercq, Art. Amulettes: DACL 1, 2, 1840f u. Ohrt.

a. Der Heilige. Der hl. Martin bewahrte die Einwohner eines Dorfes im Gebiet der Senonen nicht nur einmal vor dem jährlichen H.schlag, sondern durch zwanzig Jahre hindurch, solange er lebte (Sulp. Sev. dial. 2, 7 [CSEL 1, 204f]; Paulin. Petric. vit. Martin. 5, 436/79 [CSEL 16, 1, 122/4]; vergleichbare H.wunder nennt Günter 187f). Als der hl. Hypatios (gest. 446) im Spätherbst auf dem Olymp wanderte, zog ein Unwetter mit H. herauf, das er durch sein Gebet vertrieb (Callinic. Mon. vit. Hyp. 46 [SC 177, 272]). Der hl. Mönch Ḥabīb vertrieb durch eucharistisches Opfer u. Gebet in einem Weingarten von ihm den H. für immer (Joh. Eph. vit. beat. orient. 1 [PO 17, 12/4]; vgl. ebd. 7 [122/4]). Vor allem wurde der Mönchsvater u. Bischof Theodoros v. Sykeon (gest. 613) als ein Heiliger, der Macht über den H. besaß, vom Volk verehrt (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 141. 144f [Subs. hag. 48, 1, 111. 113f Festugière]). Das MA verehrte viele Heilige als Patrone gegen H. (D. H. Kerler, Die Patronate der Heiligen [1905] 156/8).

b. Gebete, Riten, Zeichen, Reliquien. Nach der Lehre der Kirche wirkt Gott allein die Wunder, der Heilige aber nur mittelbar. Dem *Gebet des Heiligen u. des Gläubigen, dem Kreuzzeichen u. der Reliquie wird nur eine vermittelnde Kraft zugeschrieben. Im Erleben des christl. Volkes überlagerten sich

aber hier religiöse u. magische Vorstellungen. Der Gebetsformel u. den Heilszeichen, vor allem dem Kreuz, wurden unmittelbar Unwetter u. H. bannende Kräfte zugeschrieben. Das Volk glaubte weithin, daß die Formel u. das Zeichen aus sich heraus apotropäisch wirkten (zu den ‚Wettersegen' gegen H. vgl. Franz 10. 15. 49/104 mit Belegen aus MA u. Neuzeit). Wie Cyprian v. Toulon mitteilt, wurde aus dem Stab des hl. Caesarius v. Arles ein Kreuz angefertigt, das, auf einer Anhöhe aufgestellt, den sommerlichen H. vertrieb (vit. Caes. 2, 22 [PL 67, 1037]). Im griech. Osten bannte Theodoros v. Sykeon durch die Errichtung von Kreuzen den H. (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 141. 144 [Subs. hag. 48, 1, 111. 113]). Die Einwohner jener Gegend ahmten ihn nach; sie nahmen ein Kreuz aus seiner Hand u. stellten es mit demselben Erfolg in der vom H. bedrohten Gegend auf (ebd. 145 [114]). Seit dem 6. Jh. verbreitete sich der Brauch, H.- u. Wetterkreuze in Gärten, auf Weinbergen u. Äckern aufzurichten (Franz 12f; K. Welker, Art. Wetterkreuz: LThK^2 10 [1965] 1079f). Staub vom Grab des hl. Nicetius, Bischof v. Lyon (gest. 573), verwandelte gefährlichen H. in Regen (Vit. Nic. 10 [MG Scr. rer. Mer. 3, 523]). Gregor v. Tours vertrieb mit Hilfe einer Kerze vom Grab des hl. Martin, die er in seinem Weingarten auf den höchsten Baum stellte, den jährlichen H.schlag (virt. Martin. 1, 34 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 154f]). Nach der Passio Christophori (BHG^3 310) soll der Heilige vor dem Martyrium Gott um die Gnade gebeten haben, daß alle Orte, die seine Reliquien bewahrten, für immer von allem Unwetter, vor H., Hunger u. Seuche verschont bleiben (27 [AnalBoll 1 (1882) 146; vgl. Mirac. Aigulph.: ASS Sept. 1, 759]). Für die spätere Zeit vgl. die Beispiele bei Bagatta 1, 160/7.

IV. Auseinandersetzung mit der heidn. Umwelt. a. Antwort auf einen Vorwurf der Heiden. Den Vorwurf der Heiden, H. u. andere Naturkatastrophen seien die Antwort der Götter auf die Gottlosigkeit des Christentums, beantworteten einzelne Apologeten mit dem Nachweis, daß diese Unglücksfälle sich bereits in jenen Jahrhunderten ereignet hätten, als es keine Christen gab (Arnob. nat. 1, 3; Oros. hist. 1 prol. 9f [CSEL 5, 3]). Wenn H. die Einnahme Roms durch Hannibal verhindert hat, so ist dies für Orosius dem ‚wahren Gott, der Christus ist', zu verdanken (ebd. 3, 17, 5/11 [252f]). Der ägypt. H.plage vergleicht Orosius eine Pest unter Kaiser Gallus u. Volusianus, die Menschen u. Vieh im röm. Reich dahingerafft hat (7, 27, 10 [498]; vgl. Aur. Vict. Caes. 30).

b. Staatliche u. kirchliche Strafen gegen die Hagelzauberer. Christliche Kaiser u. Könige haben die Wetterzauberer, zu denen an erster Stelle die H.zauberer zählten, mit strengen Strafen belegt (zum Terminus νεφοδιῶκται s. J. C. Th. Otto, Iustini opera 3, 2 = Corp. Apol. Christ. 5^3 [1881] 48_1; zu tempestarii, ein Wort, das seit Pirmin [gest. 753] belegt ist, Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis 8 [1887] 49f; G. Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin [1927] 139/41). Konstantin verurteilte die Epipompe des H. u. bestimmte für die ‚inmissores' der Unwetter die Todesstrafe (s. o. Sp. 324). Dieses Gesetz übernahmen Theodosius II u. Justinian (ebd.). Ein entsprechendes Gesetz erließ auch der westgotische König Flavius Chindasvindus (Lex Visig. 6, 2, 4 [MG Leg. 1, 1, 259], nach 554 abgefaßt). Die H.magie blühte aber trotzdem weiter. Karl d. Gr. mußte erneut gegen sie vorgehen (capit. eccles. [vJ. 789] 64 [MG Leg. 1, 64]). Die Kirche belegte die H.- u. Wetterzauberer mit schweren Kirchenstrafen, wie die frühmittelalterl. Konzile u. Poenitentialbücher zeigen (Belege bei Du Cange aO.; Franz 30_3; Jecker aO. 140f). Prediger bezeichneten Christen, die H.zauber übten, als Heiden (Serm. sacril. 16 [PL Suppl. 4, 971f]; vgl. Serm. seu instruct. rustic.: ebd. 968).

c. Theologische Widerlegung des Hagelzaubers. Einzelne Bischöfe u. Prediger versuchten, den Glauben an den H.zauber vor allem durch theologische Beweise zu erschüttern u. als etwas Unmögliches zu erweisen. PsJustin (Theodoret v. Cyrus?) spricht von den ‚sogenannten Wolkenverfolgern', deren Tun auf dem Hintergrund der biblischen Aussagen unglaubwürdig sei. Von ihrem Tun habe der Frager nur vernommen, es aber nicht gesehen (quaest. et resp. 31 [Corp. Apol. Christ. 5^3, 48 Otto]). Agobard, Bischof v. Lyon (gest. 840), entnimmt seine Beweise ausschließlich dem AT: Gott allein sei als Schöpfer auch Herr des H. (grand.: PL 104, 147/58; vgl. Franz 29f zu Späteren wie Rather. Veron. serm. 8, 4 [PL 136, 739]).

V. Naturwissenschaftliche Erklärungen. Die Schriftsteller der alten Kirche haben die Erforschung der Witterungserscheinungen nicht weitergeführt. Basilius bricht in seiner Erklärung zum Sechstagewerk seine Bemerkun-

gen zu diesem Thema mit dem Hinweis ab, daß diejenigen, die darüber philosophiert hätten, nicht über Wahrscheinlichkeiten hinausgelangt seien (hex. 3, 8 [PG 29, 73AC]; vgl. K. Gronau, Posidonius, eine Quelle für Basilius' Hexahemeros, Progr. Braunschweig [1912] 58/61). Georgios Pisides will die naturwissenschaftliche Erklärung des H. von Aristoteles gegenüber der religiösen nicht gelten lassen (hex. 545/96 [PG 92, 1477/80]). Auch für Agobard ist der H. ein Wunder Gottes (grand. 14 [PL 104, 156D]; s. o. Sp. 321). Das Wenige, das an naturkundlichen Erklärungen bei den christl. Schriftstellern erhalten ist, geht auf antike Quellen zurück. Ganz in antiker Tradition steht Joh. Philoponos in seinem Kommentar zur Meteorologie des Aristoteles (Comm. Aristot. Gr. 14, 1 [1901] 151 s. v. χάλαζα; vgl. Hoffmann 58f). Joh. Stobaios hat Lehrmeinungen antiker Denker über den H. zusammengestellt (1, 31 [1, 242/7 W./H.]). Poseidonios scheint mittelbar auf Isid. nat. 35 (vgl. orig. 13, 10, 5) u. Beda nat. 34 (PL 90, 253B) gewirkt zu haben.

VI. Bildersprache. Die antike Metapher vom H. der Geschosse wurde weiterbenutzt (Cypr. Gall. Iud. 159 [CSEL 23, 185]; Coripp. Joh. 2, 216/25 [35 Diggle/Goodyear]). Prudentius verwendet die H.metapher, um durch sie die Verfolgung von Juden u. Christen durch die Heiden auszudrücken (apoth. 362f; perist. 4, 87f; 10, 121). Die Steinigung des Stephanus wurde mit dem H.schlag verglichen (Arat. act. 1, 603f [CSEL 72, 48]; Drac. satisf. 171 [MG AA 14, 122]; vgl. Kapp 2178, 84f; 2191, 54f). Hermas benutzt den H. zum Vergleich mit dem von oben kommenden Geist (mand. 11, 20f). Die allegorische Deutung betrifft meistens Stellen des AT (zB. Eucher. form. 2 [CSEL 31, 1, 11]; Hieron. in Hes. 13, 10 [CCL 75, 143]; Cassiod. in Ps. 17, 13 [CCL 97, 156f]; ferner Isid. nat. rer. 35, 2). Augustinus setzt die ägypt. H.plage des Buches Exodus mit dem siebten Gebot des Dekalogs in Parallele (serm. 8, 7, 8 [PL 38, 70f]). Eine Zusammenfassung allegorischer Erklärungen bietet Hrab. Maur. alleg.: PL 112, 943B.

A. AUDOLLENT, Double inscription prophylactique contre la grêle sur une croix de plomb trouvée en Tunisie: MémAcadInscr 43, 2 (1951) 45/75 Taf. 1f. – J. B. BAGATTA, Admiranda orbis christiani 1/2 (1700) Reg. s. v. grando, tempestas. – G. BELLUCCI, La grandine nell'Umbria (Perugia 1903). – E. FEHRLE, Studien zu den griech. Geoponikern = Stoicheia 3 (1920). – W. FIEDLER, Antiker Wetterzauber = WürzbStudAltWiss 1 (1931). – A. FRANZ, Die kirchlichen Benediktionen im MA 2 (1909). – O. GILBERT, Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums (1907) Reg. s. v. χάλαζα. – H. GÜNTER, Psychologie der Legende (1949) Reg. s. v. Wettermachen. – I. HOFFMANN, Die Anschauungen der Kirchenväter über Meteorologie, Diss. Tübingen (1907). – I. KAPP, Art. grandineus, grandino, grandinosus, grando: ThesLL 6, 2, 2178f. 2189/92. – F. OHRT, Fluchtafel u. Wettersegen = Folklore Fellows Communications 86 (Helsinki 1929). – W. SPEYER, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1107/72; Die Hilfe u. Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen u. eines Heiligen in der Schlacht: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 55/77. – STEGEMANN, Art. H., H.zauber: Bächtold-St. 3 (1930/31) 1304/20.

Wolfgang Speyer.

Haggadah.

A. Einleitung. I. Haggadah u. Halachah als jüdische/judaistische Begriffe. Neuere zusammenfassende Darstellungen zu den jüd. Begriffen H. (‚Erzählung', s.u.) u. *Halachah (‚Wandel', ‚Gesetz') fehlen ebenso wie erschöpfende Monographien über die form-, traditions- u. religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen den jüd. u. altchristl. Literaturen, die beide in sehr verschiedenem Maße von der griech.-röm. u. oriental. Antike durchdrungen sind. Sucht man die Stichwörter in den Handbüchern der Altertumswissenschaft, der Patrologie, der Byzantinistik, des christl. Orients, ja selbst, trotz ständigen Gebrauchs, der ntl. Einleitung (Ausnahme: Köster 793), Hermeneutik u. Theologie vergebens, so scheint ihre Behandlung bis auf ausgesprochen judaistische Kurzartikel in den großen bibel- u. religionswissenschaftlichen, theologischen u. kirchlichen Lexika (vgl. auch TheolWbNT 10, 1, 261) beschränkt zu sein auf das Gebiet der ‚Wissenschaft des Judentums' (vgl. Maier/Schäfer 317). Erste Orientierungshilfe bietet die positive Definition von H. als ‚Erzählung', denn es ‚rekapituliert u. vergegenwärtigt die H. die Heilsereignisse der Vergangenheit, sie reflektiert, anhand der bibl. Bücher, die Geschichte Israels mit Gott u. versucht, diese Geschichte für die jeweilige Gegenwart zu deuten' (ebd. 128). H. u. Halachah müssen zusammengesehen werden einerseits mit Mischna (*Deuterosis) u. Tosefta, Talmud u. Midrasch, deren historisch-kritische Bearbeitung noch in den allerersten Anfängen steckt (vgl. neben J. Neusner u. seiner Schule zB. Vermes; zum ungeklärten Verhältnis der Mischna zur Tosefta Hoheisel 91; Maier/Schäfer 303). Andererseits muß der Bezug zu den weniger vernachlässigten Philonica u. Qumranica, Apokryphen u. Pseudepigraphen, Bibelübersetzungen u. Targumen beachtet werden. Diese Schriften bezeugen zT., wie etwa Josephus u. andere jüd. Historiker, das hohe Alter der erst später fixierten rabbin. Traditionen; Vergleichbares gilt von der christl. Literatur der ersten zwei Jhh. Selbst in der Judaistik, die auch zuständig ist für die samaritanische Literatur (Maier/Schäfer 266), ist nun eine zwar äußerst extensive, doch zugleich meist unthematisierte u. oft zu selbstverständliche Verwendung der beiden termini technici sowie der zugehörigen Adjektive zu beobachten. Diese breite Streuung von Primär- u. Sekundärliteratur bildet neben dem erwähnten Fehlen von Spezialuntersuchungen den Grund für den Umfang der hier gegebenen, aufs wichtigste beschränkten, zugleich aber weiterverweisenden Lit.verzeichnisse, in die keine Textausgaben aufgenommen werden konnten (doch vgl. für die rabbin. Lit. zB. Schaller, Literatur; Strack u. ders./Stemberger; im übrigen J. Aßfalg/P. Krüger [Hrsg.], KlWbChristlOrient [1975] u. W. Buchwald/A. Hohlweg/O. Prinz, TusculumLex³ [1982]).

II. Abgrenzungen im Rahmen von ‚Antike u. Christentum'. Innerhalb des problematischen Rahmens von ‚Antike u. Christentum' (E. A. Judge, ‚Antike u. Christentum'. Towards a definition of the field: AufstNiederg-RömWelt 2, 23, 1 [1979] 18/21; H. F. Weiss, Zur Frage der historischen Voraussetzungen der Begegnung von Antike u. Christentum: Klio 43/5 [1965] 307f u. s. u. Sp. 352) die wesentliche Information mit dem prekären Forschungsstand zu verbinden, erfordert bei solchermaßen jüd. u. judaistischen Begriffen eine besondere Reflexion über zu vermeidende u. nicht erreichbare Extreme. Obwohl 1) die Begriffe selbst, ihre Herkunft u. Entwicklung, ihre Aspekte u. Verwendung spezifisch jüdisch sind, ist die Schlußfolgerung zu vermeiden, es gebe keine nichtjüd. ‚antiken' Elemente in ihnen oder keine Gemeinsamkeiten mit ‚christlichen' Traditionen. Da aber 2) H. u. Halachah Komplementärbegriffe sind (Ginzberg, Religion 320; ähnlich Maier, Geschichte 126), die zusammen die Gesamtheit zumindest des erhaltenen rabbin. Gedankenguts u. Schrifttums bezeichnen, ist eine vollständige Behandlung oder auch nur Nennung aller formalen Analogien u. inhaltlichen Berührungen hier weder erreichbar noch angestrebt. Kann dies sinnvollerweise nur in Kommentaren zur jüd. Literatur, in Monographien u. Artikeln zu Namen (zB. *Abraham, *Bileam, *Daniel, *David, *Elias), Themen (zB. *Arche, *Durchzug durch das Rote Meer, *Engel, *Exodus; zu Noah u. der Flut beispielhaft das Material bei Lewis), Gattungen, Gesetzen sowie in vergleichenden Rechts- u. Literaturgeschichten erfolgen, so werden wirkungsgeschichtliche Untersuchungen die Einflüsse auf die synagogale Poesie (Maier, Geschichte 153/8), die spätere Kabbala (nicht so sehr die jüd. Philosophie, vgl. Scholem, Mystik 30/5; zur Kabbala Maier/Schäfer 166f; zu Esoterik u. Hekalot-Lit. ebd. 95. 134

u. speziell zur Verarbeitung von H. u. Halachah in der nach Gottes Thronwagen so bezeichneten Märkabah-Mystik Scholem, Gnosticism; I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah mysticism [Leiden 1979]; I. Chernus, Mysticism in Rabbinic Judaism [Berlin 1982]), die Historienbibeln (Ruppel) sowie die islamischen Übereinstimmungen aufzeigen (Rosenthal; Rudolph 3/11 zu J. Wansbrough, Quranic studies [London 1977]; Schoeps 198). Natürlich gibt es auch in MA u. Neuzeit haggadische u. halachische Weiterentwicklungen.

III. Schriftauslegung als ‚Sitz im Leben'. Im abgesteckten Rahmen darf die historisch gewachsene Biblia Hebraica schon als Schriftenkanon (Tora, Nebi'im, Ketubim) u. damit, vor allem für die Halachah, als abgeschlossene Basis der jüd. Schriftauslegung u. christl. Exegese gelten; in bezug auf letztere gilt, cum grano salis, für die LXX das gleiche (zum NT H. Hübner, Art. γραφή: ExegetWbNT 1 [1980] 628/38). Damit ist der allgemeine Sitz im Leben der Entstehung von H. u. Halachah angegeben, wenn auch darüber nicht allzu viel bekannt ist u. man sich im Zusammenhang mit Begriffen wie *Akademie, *Bildung (vgl. Oswald 585/7) u. Schule, Gottesdienst, Homilie u. Predigt vor dem Eintragen neuzeitlicher Vorstellungen hüten muß (vgl. dagegen den angemessenen Begriff der ‚Häuser' bei Neusner). Der konkreten u. weithin offenen Frage nach der Herkunft der einzelnen Religionsgesetze, ihrer Teilsätze u. Begründungen, vor allem aber der verschiedenen nichtgesetzlichen Untergattungen (vgl. u. Sp. 340) hat die Bemühung zu entsprechen, das je Spezifische u. Unterscheidende in Judentum, Christentum u. ‚heidnischer' Antike anzuzielen u. so historisch schiefe Konstruktionen von Analogien oder gar Parallelen zu vermeiden. Inhaltliche Beeinflussungen in gegenseitiger Übernahme oder Abwehr sind zu unterscheiden von Strukturähnlichkeiten in Hermeneutik u. Formung der Tradition, deren lange mündliche Dauer im Judentum zT. zusammenhängt mit dem ‚Verbot des Schreibens' (Strack 9/16). Auch u. bes. im großen sind H. u. Halachah entsprechend der teils früh selbst gewählten, teils später politisch erzwungenen jüd. Isoliertheit durchaus auf mündlicher Erzählung wie Diskussion basierende ‚Textgattungen' (Nádor) sui generis, die mit nichts direkt zu vergleichen sind, was die übrige nichtchristl. u. christl. Antike hervorgebracht hat (zB. Annalen, Acta, *Biographie, *Diatribe, *Dialog, *Epos, Geschichtsschreibung, Novelle, Rhetorik, Roman; Canones, Codices, Constitutiones, Dekrete, Digesten, Leges, Mores u. andere, auch kirchenrechtliche, Sammlungen; im einzelnen vgl. die Artikel in PW u. KlPauly). Was speziell die christl. Literatur angeht, so sind Berührungen am ehesten dort zu erwarten, wo jüdische Schriften christlich bearbeitet u. interpoliert wirksam wurden, wo zeitliche u. räumliche Nähe zu Interdependenzen u. Auseinandersetzungen führen konnte, wo ideologische u. sprachliche Verwandtschaft einen Austausch begünstigten u. wo zunächst das AT, dann aber auch das NT mit verschiedenen Methoden ausgelegt wurden. Auf die Art. *Exegese II (Judentum), bes. die Ausführungen zur halachischen u. nichthalachischen Exegese mit ihren ‚wissenschaftlichen' Auslegungsregeln, u. *Exegese III (NT u. Alte Kirche) kann hier generell methodisch verwiesen werden (vgl. auch B. de Margerie, Introduction à l'histoire de l'exégèse 1. Les Pères grecs et orientaux [Paris 1980]).

IV. Die Pesach-Haggadah. Da ihre Hss., Editionen, Illustrationen u. Beschreibungen in die Hunderte, ja Tausende gehen, ist sie hier nur anhangsweise zu behandeln. Die Agende für die Festnacht selbst (Pesaḥim 10) gehört eher zur Halachah. Der in etlichen Rubriken mit maggîd bezeichnete Hauptteil, nämlich die ausgelegte Erzählung des Auszugs aus Ägypten (vgl. Ex. 13, 8 u. Dtn. 26, 5/8), gab als ‚H. schlechthin' (Maier/Schäfer 128f) dem ganzen Rituale seinen Namen. Schon früh gehörte das Hallel (Ps. 113/8 [112/7]) dazu, wie Mc. 14, 26 par. Mt. 26, 30 beweisen. Aber erst ‚dem frühen MA ist die sogenannte Pascha-H. zuzuweisen, aus der wir näher die Gebete u. Lieder kennen, welche sich um die Bräuche des nächtlichen Ostermahles gerankt haben' (G. Beer, Pesachim [Ostern] = Die Mischna 2, 3 [1912] 4). ‚Eine älteste Redaktion der H. mag etwa im 8. Jh. erfolgt sein' (ebd. 78). Die Tradition blieb jedoch noch lange fließend. ‚Bei den Rabbinen des 4. Jh. ist zwar des öfteren schon von einer Pascha-H. u. einem Vortragenden derselben die Rede (Beer verweist ebd. 78_4 auf bPesaḥim 115b [8f]), nur läßt sich nicht erkennen, ob es eine mündlich oder schriftlich überlieferte H. ist u. wie weit sich ihr Umfang mit der jetzt üblichen Form der Pascha-H. deckt' (Beer aO. 78f). Trotz eines gewissen Einflusses der antiken Form(en) des Symposion (grundlegend J. Martin, Symposion. Geschichte einer literarischen Form [1931]; vgl. vorläufig *Deipnonliteratur u. H. Gärtner, Art. Symposion-Lit.: KlPauly 5, 450f) ist die Pesach-H. in Form u. Inhalt ein Unikum; vgl. S. Stein, The influence of symposia literature on the literary form of the Pesaḥ H.: JournJewStud 8 (1957) 13/44, bes. 44. Im Markus-Ev. die zur jüd. Pesach-H. parallele Proklamation der christl. Geschichte der Herausführung zu sehen, ist ein Irrweg (gegen J. Bowman, The gospel of Mark. The new Christian Jewish Passover H. [Leiden 1965]; vgl. E. Haenchen: TheolLitZ 92 [1967] 275f). Ebensowenig kann Melitos Paschahomilie (vgl. Altaner/Stuiber, Patrol.^{8} 88f. 558f) in ihrer Ganzheit eine Pesach-H. genannt werden, obwohl einige Affinitäten bestehen (S. G. Hall, Melito in the light of the Passover H.: JournTheolStud NS 22 [1971] 45f); zur Pesach-H. außerdem I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung^3 (1931); E. D. Goldschmidt, Art. Passover H.: EncJud 7 (Jerusalem 1971) 1079/104; H. H. Henrix (Hrsg.), Jüdische Liturgie (1979); Maier, Geschichte 130/52; P. Navè, Art. Hagada schel Pessach: Prijs, Hauptwerke 18/20 (Lit.); C. Roth, The Sarajevo H. (Beograd 1975); Sandmel, Judaism 213f; R. S. Sarason, On the use of method in the modern study of Jewish liturgy: Green 97/172; A. Spanier/I. Elbogen, Art. H. (Pessach-H.): EncJud 7 (Berlin 1931) 788/94.

B. Innerjüdische Begriffsbestimmung u. Verbindungslinien. Die Begriffe ‚jüdisch' u. ‚Judentum' sind zusammen mit der Debatte um das ‚Judenchristentum', die ‚Apokalyptik', das ‚hellenist. Judentum' u. den ‚jüd. Gnostizismus' im Fluß, werden hier aber vorerst, trotz Murray, Jews 198/200, auch für ‚abweichende Hebräer' (dissenting Hebrews) gebraucht.

I. Der Begriff Haggadah. H. (haggādāh) oder Aggadah ('aggādāh, palästinisch-aramäisch), abgeleitet von higgîd (Hifil Perfekt von ngd, ‚erzählen', ‚berichten', ‚mitteilen') ist, als Erzählstil u. literarische Form, ein Wort mit vielen Bedeutungen (de Lange, Jews 123), also ‚kein genau definierbarer Begriff' (Guttmann 951) u. darum seit Schmuel ha-Nagid (11. Jh.) meist formal-negativ bestimmt als ‚alle nicht-halakhische Schriftauslegung' (Strack 5; vgl. Herr 354). Subjekt des Partizips maggîd wie des nomen actionis haggādāh ist eigentlich immer die Schrift (hakkātûb), der letztliche Ursprung des Ausdrucks H. ist unsicher. Higgîd kommt auf der sprachlichen Entwicklungsstufe, auf der der Begriff H. entstanden ist, in keiner Bedeutung wie ‚sagen', ‚mitteilen', ‚erzählen' oder ‚vortragen' vor (so Bacher, Tannaiten 1, 460f). Er findet sich hingegen schon früh in einer speziellen Bedeutung, als ‚Schulterminus der paläst. Schrifterklärer' (ebd. 461). Das Wort maggîd wird dort verwendet, um eine aus dem zugrundeliegenden biblischen Text erhobene Belehrung einzuleiten. Der Terminus maggîd verklammert somit biblischen Text u. Auslegung im Sinne der H. (vgl. 463). Erst mit der Zeit wurden in Midrasch u. Talmud Erzählungen zusammengetragen, die ursprünglich ‚in keiner Beziehung zur Schriftauslegung standen' (Guttmann 953). Was diesen Zusammenhang zwischen H. u. Traditionswissenschaft anbetrifft, so hat Bacher (Tannaiten 1, 476/83) gezeigt, daß die Untergliederung der Tradition in Midrasch, Halachot u. Haggadot auf die ‚früheste Tannaitenzeit' (ebd. 477) zurückreicht. Das Studium der Haggadot (zunehmend wurde auch die Verwendung der Singularform H. üblich) gehörte fest zum Traditionsstudium. Die Haggadisten des 4. Jh. stellten dann die drei Abteilungen der Tradition den drei Abteilungen der biblischen Überlieferung (Tora [Pentateuch], Propheten u. Hagiographen) gegenüber (485), wenngleich, so Bacher, diese Dreiteilung u. die Koordinierung von Midrasch, Halachot u. Haggadot in Wirklichkeit bereits hinter die Mischna des R. Jehuda ha-Nasi u. die Tosefta zurückgetreten war (ebd.).

II. Midrasch, Talmud u. Haggadah. Vom Midrasch als der späteren Gattung (zur Midrasch-Lit. Maier/Schäfer 211f) ist der ihr zugrundeliegende Sinn der viel älteren (mündlichen) schriftauslegenden Tätigkeit (mîdrāš abgeleitet von dāraš) zu unterscheiden, deren atl. Wurzeln, rabbinische Merkmale, Zweiteilung in Gesetzes- (Midrasch halachah) u. Erzählungsauslegung (Midrasch haggadah) u. lange Geschichte jüngst Bloch mit Beispielen wieder aufgezeigt hat (vgl. auch Wright, der sich gegen den zu weiten Begriff bei Bloch, Midrasch wendet, u. zu Wright wiederum die Kritik von Le Déaut). Neben den (haggadischen) Midraschim, auf die weder H. noch Halachah eingeengt werden dürfen, findet sich die H. vor allem im Talmud (‚Studium', ‚Lehre'; Maier/Schäfer 288/93), im babyloni-

schen mehr noch als im jerusalemischen (vgl. Der Jerusalemer Talmud in deutscher Übersetzung [1975ff]), während die Mischna (‚Wiederholung', ‚Lehre'; Maier/Schäfer 213/5) als seine Basis fast nur Halachah enthält, mit Ausnahme des chokmatistischen Traktats 'Abot (dazu Maass, Formgeschichte; Michel, Beitrag 350; Schäfer, Avot) u. vielleicht Middot. Unterricht ‚in Midrasch, Halachot u. Aggadot' ist aber Nedarim 4, 3 sogar Inhalt einer Halachah.

III. Unterteilung, Breite u. Charakter der Haggadah. Ob sich die alte Einteilung von Schürer[3/4] 2, 400/14 in den ‚geschichtlichen' (zum Fehlen von Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinn in der H. vgl. Stemberger, Talmud 158; Hengel 185f; Schoeps 274 u.ö.; E. E. Urbach, Halakha and history: Jews, Greeks and Christians, Festschr. W. D. Davies [Leiden 1976] 116) u. ‚religiös-ethischen' haggadischen Midrasch so halten läßt, muß bezweifelt werden, auch gegen die Wiederaufnahme in Schürer, History 346/55 unter den Begriffen ‚historical' u. ‚religious-ethical'/‚moral-doctrinal' erheben sich Bedenken (vgl. [nach Schäfers Rezension 813] J. Heinemann). Obwohl auch H., der jüd. Tora-Zentrik (Gerhardsson, Memory 225) entsprechend, irgendwie immer mit dem Gesetz u. der Halachah in Verbindung steht (Herr 354; Maier, Geschichte 2; Sanders, Christ 372f; W. D. Davies, Torah and Dogma: HarvTheolRev 61 [1968] 91), waren die oft beliebteren Haggadisten freier in ihrer Phantasie u. Methode (zu deren Regeln s. Schürer[3/4] 2, 409/11; Strack 95/109), was letztlich den Grund bildet für den Reichtum an Stoffen u. Formen (dazu Ben-Amos; Fischel, Literature; Neusner, Understanding 100/36; ders., Form-analysis; Saldarini; Towner). Ist für Beispiele auf die Belege (s. u. Sp. 340f) zu verweisen, so gewinnt man aus den Werken von Bacher einen systematischen u. umfassenden Überblick über die rabbin. H. In der keineswegs einheitlichen jüd. Religion u. Literatur des späthellenist. Zeitalters war wohl doch ‚die H. wichtiger als die Halacha' (Bousset/Gressmann, Rel.[4] 43) u. auf jeden Fall populärer als die apokalyptische Esoterik (Ginzberg, Observations 136). Mit ihrer fast tausendjährigen Geschichte ist die H. aber ‚in der Hauptsache ein Produkt des paläst. Judentums' u. so eine ‚schöpferische Exegese' u. ‚schöpferische Überlieferung' ([nach Schäfers Rezension 813] J. Heinemann).

IV. Haggadah in Qumran. Die Qumranschriften, die auch Zeugnis geben von der Schriftauslegung in der Sekte, sind im großen u. ganzen eigentlich wie das NT weder H. noch enthalten sie viel davon (vgl. die gleichzeitigen Untersuchungen von Betz u. Bruce, in denen allerdings nicht nur der Begriff H., sondern auch Halachah keine Rolle spielt). Zu den Ausnahmen gehört 1 QGenApocr, eine aram. Sammlung ‚haggadischer' Traditionen über Lamech, Henoch, Noah u. Abraham auf der Basis biblischer Texte mit engen Parallelen zum Jubiläenbuch (B. Jongeling/C. J. Labushagne/A. S. van der Woude, Aramaic texts from Qumran 1 [Leiden 1976] 78; vgl. Vermes, Scripture 121f u. mit einigen weiteren Beispielen ders., Impact 210/3: H. and religious thought), mit welchem die Qumrantexte überhaupt in nähere Beziehung gebracht werden müssen (K. Berger, Das Buch der Jubiläen = JüdSchrHRZ 2, 3 [1981] 295f).

V. Haggadah in jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. a. Josephus u. andere Historiker. (Vgl. N. Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker = JüdSchrHRZ 1, 2 [1976] 89/163.) War der vorchristl. jüd. Historiker Artapanus schon ‚halb Historiker, halb Haggadist' (Sandmel, Judaism 263), so beweisen die Beziehungen zwischen Josephus u. der rabbin. H. (vgl. Rappaport, Agada; Schürer[3/4] 1, 81. 104; Heller, Grundzüge) bereits feste Traditionen, wenn nicht sogar schriftliche aramäische Quellen (Bloch, Note 71; Rappaport, Agada XX; Vermes, Scripture 1/10 u.ö.), zB. ant. Iud. 2, 205f. 224f. 238f (zu Moses). Der hellenist. Historiker Nikolaus v. Damaskus (64 vC./Anfang 1. Jh.), aus dem auch Josephus schöpfte, verwendete haggadische Abraham-Traditionen (L. Ginzberg, The legends of the Jews 5 [Philadelphia 1923] 216). Es scheint eine Abraham-Damaskus-Tradition gegeben zu haben, die unter syr. Juden entstanden war, so daß Nikolaus sie in seine Geschichte aufnehmen konnte (vgl. M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1 [Jerusalem 1974] 234 zu Joseph. ant. Iud. 1, 159f).

b. Philo. Für den bedeutendsten jüd. Philosophen der Antike ist die Frage des Zusammenhangs offen u. kontrovers. ‚Palästinische H.' u. ‚alexandrinische Religionsphilosophie' (Hengel 292) scheinen durch Welten getrennt. Zwar ist es historisch möglich, daß Philo haggadisches Material zugänglich war, das Problem, ob er solches oder vielleicht nur unab-

hängiges hellenist. Parallelmaterial in Anspruch nahm, hängt schließlich mit der immer noch ungelösten Frage zusammen, ob Philo Hebräisch/Aramäisch beherrschte (Sandmel, Philo 131). Mehr als vierzig angebliche Beispiele für Philos Kenntnis palästinischer haggadischer Tradition sind zusammen mit seiner Methode aufgezeigt worden (Bamberger, Philo 157/85: Philo had a modest knowledge of Palestinian aggadic tradition [ebd. 185]): s. zB. Abr. 68f; leg. all. 2, 7f; 3, 164; decal. 37/43; ebr. 85f; fug. et inv. 54f; gig. 6/11; quis rer. div. her. 24/8; Jos. 175f; mut. nom. 43f. 125f; opif. m. 29. 33f. 37. 40/2. 77f. 115. 118. 123; praem. et poen. 58f; quaest. in Gen. 2, 14. 49; 4, 80; quaest. in Ex. 1, 12; 2, 54; somn. 1, 63; 2, 230/4; virt. 66f u. vit. Moys. 1, 97. 118. 144; 2, 69. 84. 214f mit Themen vor allem aus der Schöpfungs- u. Patriarchengeschichte. Für eine ‚hellenistische Aggadah' (Thyen 9) wird Philo ebenso in Anspruch genommen wie als Vermittler zwischen Haggadisten u. den christl. Apologeten (s. u. Sp. 345f). Seine allegorische Exegese ist jedenfalls nicht typisch für die eigentliche rabbin. H., auch wenn *Allegorese, bes. in der Auslegung des Hoheliedes, den Rabbinen bekannt war (Maier/Schäfer 16; Y. Amir, Die hellenist. Gestalt des Judentums bei Philon v. Alex. = ForschJüdChristlDial 5 [1983] 107/18; zur patristischen Auslegung des Hoheliedes samt ihren rabbin. Voraussetzungen vgl. Chappuzeau, Exegese; dies., Auslegung 48/50).

c. Apokryphen u. Pseudepigraphen des AT. Nicht nur wegen ihres höheren Alters im Vergleich mit der rabbin. Literatur, sondern auch wegen ihrer größeren Wirkung auf u. Bedeutung für die Geschichte der christl. Literatur ist den jüd. Apokryphen u. Pseudepigraphen besondere Beachtung zu schenken. J. H. Charlesworth betont zwar: Specialists working in the field of Pseudepigrapha seldom use the words H. and Halachah as these pertain primarily to rabbinic writings. The same tends to apply for the word Midrash. We tend on the one hand to speak not about Haggadah but expansions of the Bible as, for example, found in Liber antiquitatum Biblicarum and Jubilees. Instead of Halachah, we use the terms moral or ethical instruction (Brief vom 19. VIII. 1981). Diese Zurückhaltung scheint dem historischen Sachverhalt entsprechender als die Ausweitung der Begriffe (wie bei Albeck, Agadot; Bertholet; Weil). Sieht man von dem problematischen Begriff ‚hellenistische Aggadah' ab, den Thyen (18. 12f. 25f) nicht nur für Philo (s. Sp. 337 u. 346), sondern u. a. auch für 3 Macc., 4 Macc. u. Test. XII Patr. verwendet, so konzentriert sich die Forschung auf Unterweisungen in erzählender u. lehrhafter Form wie das Jubiläenbuch (vgl. Berger aO. 295/8, wo 298 auf die Darstellung der ‚Wirkungsgeschichte des Jubiläenbuches bei christlichen Kirchenlehrern' durch H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen [1874] 251/382 hingewiesen ist; Bloch, Midrash 45; Sandmel, Philo 129; Schürer[3/4] 3, 372: ‚Die kleine Genesis' als ‚haggadischer Kommentar', d.h. als ‚freie Reproduktion der biblischen Urgeschichte von Erschaffung der Welt bis zur Einsetzung des Passa [Ex. 12] nach der Auffassung u. im Geiste des späteren Judentums'; zu den haggadischen Berührungspunkten mit den Testamenten der zwölf Patriarchen u. verschiedenen Midraschim vgl. Berger aO. 570/3), PsPhilos Antiquitates biblicae (vgl. Ch. Dietzfelbinger, PsPhilo. Antiquitates Biblicae = JüdSchrHRZ 2, 2 [1975] 97/9; James; Maier/Schäfer 247; Schürer[3/4] 3, 384f; Vermes, Scripture 5f; Zeron 41/9 mit neuester Lit.), Joseph u. Asenet (vgl. Aptowitzer, Asenath, bes. 260/86; Burchard 59/87; Sänger), die Testamente der zwölf Patriarchen (vgl. Amstutz 72/8; J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen = JüdSchrHRZ 3, 1 [1974] 25 u.ö.; für jüdische Parallelerzählungen zum Testament Judas vgl. ders., Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen [Leiden 1970] 114/26; gegen eine Überschätzung von H. u. Halachah in Test. XII Patr. s. Herford, Talmud 191/4) u. das Testament Hiobs (vgl. B. Schaller, Das Testament Hiobs = JüdSchrHRZ 3, 3 [1979] 303/21, der es sogar ‚das umfangreichste u. zugleich bedeutendste Zeugnis der Hiob-H. des antiken Judentums' nennt [ebd. 303]; sein ‚Verfasser hat das meiste Material für seine Erzählung wohl aus der reichen Hiob-H. des antiken Judentums übernommen' [ebd. 307; vgl. ders., Testament 377]).

VI. Offene Probleme. Die innerjüd. Traditionsbeziehungen sind hier nicht ausführlicher darzustellen. Längst nicht alle haggadischen Entsprechungen in der rabbin. u. jüd.-hellenist. Lit. beruhen auf direkter literarischer Abhängigkeit (vgl. zB. Berger aO. 297). Viele Analogien, auch zu den Qumran-

schriften u. zum NT (s. u. Sp. 343), werden vom ‚gemeinsamen sprachlichen u. geschichtlichen Hintergrund' (Dietzfelbinger aO. 98f) her zu klären sein. Da wegen der zu leistenden Vorarbeiten ‚eine ‘Geschichte der Aggadah’ noch nicht geschrieben werden kann' (so nach der zustimmenden Rezension Schäfers [812] J. Heinemann, doch vgl. auch Schäfer, Studien 134/52 beispielhaft über die ‚Bildung u. Entwicklung aggadischer Traditionen'), muß es einem späteren Stadium vergleichender Forschung vorbehalten sein zu prüfen, ob über die Klassifizierung parallelen Materials hinaus der Begriff H. auch auf (andere) Großformen der aus hellenistisch-römischer Zeit stammenden, zT. auf hebräischen oder aramäischen Originalen basierenden jüd. Schriften anzuwenden ist, über die genannten hinaus auch auf legendarische Erzählungen oder gar auf Apokalypsen (zur H. in der jüd. *Apokalyptik vgl. Klatzkin/Kaufmann 1155f; s. auch Art. Apokalyptik/Apokalypsen: TRE 3 [1978] 189/275). Unter dem umfassenderen Problem des Midrasch ist die Frage ja sogar für das AT selbst gestellt, vor allem für die Bücher der Chronik (vgl. neben Willi zB. Beer 1631; Bloch, Midrash 39f; Schürer$^{3/4}$ 2, 402f; M. Sæbø, Art. Chronistische Theologie/Chronistisches Geschichtswerk: TRE 8 [1981] 74/87). Neben der terminologischen Frage der Formalisierung des Begriffs H. (hellenistische H. oder gar christliche H.?) scheint ein anderes Problem noch ganz offen zu sein (vgl. den vagen Hinweis bei Daniélou 45), vielleicht durch die weitgehend einseitige Konzentrierung der Judaisten (Ausnahme E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 1/13 [New York 1953/69]), Neutestamentler u. Patrologen auf literarische Quellen: Wie weit sind, trotz des jüd. Bilderverbots (Maier/Schäfer 58f), *Buch- u. Wandmalerei (*Dura-Europos) sowie Mosaik- u. Sarkophagkunst Zeugnisse für gemeinsame haggadische Motive im Christentum u. Judentum der antiken Welt? (Für einen paradigmatischen Einstieg in die Schwierigkeiten der Beziehung zwischen Ikonographie u. Literaturwissenschaft vgl. P. Maser, Darstellungen des Olam hab-ba in der spätantik-jüd. Kunst Roms?: Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 228/38.)

C. Haggadah u. die heidn. Antike. I. Antike Gattungen in der Haggadah. Trotz ihrer im ganzen wie nach ihren Teilen typischen Form (vgl. die Analysen von Neusner, Traditions 3, 43/100) u. ihrer auch inhaltlich, exegetisch wie homiletisch, schriftauslegenden Anknüpfung an die Bibel (Bloch, Midrash 31) finden sich in den haggadischen Midraschim u. im weithin erbaulichen ‚Meer des Talmud' viele Gattungen, die auch in der (volkstümlichen) Literatur der heidn. Antike beheimatet sind: ‚Märchen, Parabeln, Gleichnisse, Popularphilosophie' (Nádor 986), ‚Fabeln, Anekdoten, Legenden, Wundergeschichten', ‚Sprichwörter, Rätsel, Wortspiele', ‚Scherz, Weisheit, Moral' (Dietrich, Haggada 23). Vgl. auch die lange Liste der narrativen Teile des Talmud bei Ph. Blackmann, Mischnayoth 1 (New York 1964) 5 u. die nach Lit.gattungen unterteilte Auswahl haggadischer Texte mit Einführungen u. Erläuterungen bei Stemberger, Talmud 158/267. Mit den dort präsentierten Beispielen läßt sich unter Benutzung von J. Jeremias/K. Adolph (Hrsg.), Rabbinischer Index^2 = Strack/Billerbeck 5 (1963) entweder zur ntl. Stelle oder im entsprechenden Exkurs, die ganze Fülle von Parallelen erschließen; quasihistorische Erzählungen finden sich bJoma 69a; bGiṭṭin 55b/6b; bBaba Batra 3b/4a u. bMenaḥot 109b; quasibiographische Geschichten, die der Hagiographie sehr nahe stehen, begegnen zB. bBerakot 28a; bŠabbat 33b/4a; bKetubbot 62b/3a. 67b/8a. 103a/4a; bGiṭṭin 47a; bBaba Qamma 117ab; bBaba Meṣiʿa 84a/5a u. bʿAbodah Zarah 18a; nahe verwandt damit sind Legenden von *Heiligen u. Wundertätern wie bBerakot 34b; bTaʿanit 23a. 24a u. bḤullin 7ab; zu den Fabeln bBerakot 54b, bBaba Batra 73b/4a u. bMiddot 24b/5a s. u. Sp. 342, wo das rabbin. Beispiel bBaba Batra 60b ein Gleichnis ist u. zu Texten wie bBerakot 13a. 61b; bŠabbat 152b/3a; bTaʿanit 5b/6a; bBaba Batra 10a oder bSanhedrin 91a gehört; zu (manchmal im Kern historischen) Dialogen mit (typisierten) Nichtjuden u. Polemiken wie bŠabbat 116ab, bSanhedrin 39a. 91ab u. bḤullin 59b/60a s. u.; Beispiele der sehr verbreiteten Weisheit sind bBerakot 17a. 58a; bPesaḥim 113b; bMegillah 27a/8a; bGiṭṭin 68b/9a; bQiddušin 49b. 82b; bBaba Qamma 92b u. bSanhedrin 7a; ebd. 97a/8a steht sogar eine Apokalypse; ein Traktat, d. h. die ‚systematische Behandlung eines Themas' (Stemberger, Talmud 234), hat in bBerakot 56a/7a seinen Platz gefunden; neben Totenklagen wie bMoʿed Qatan 25b. 28b u. Gebeten wie bBerakot 11b. 16b/7a. 29a. 55b. 60b steht bŠabbat 30ab die ‚einzige ausgeführte Predigt im Talmud' (Stemberger, Talmud 250); an den Midrasch erinnern haggadische Schriftauslegungen wie bSoṭah 11a/2b (zu Ex. 1, 8/2, 7) u. bʿAbodah Zarah 18b/9b (zu Ps. 1); eines der seltenen Beispiele allegorischer Schriftauslegung ist bʿErubin 21b (zu Cant. 7, 12f). Typisch für alle diese Gattungen ist die starke ‚Vermischung von H. u. Halakha' (Stemberger, Talmud 281), wie die geschlossene Texteinheit bJebamot 61b/4a (ebd. 268/85) zeigt.

II. Spezialuntersuchungen u. offene Probleme. Neben den jüd. Anthologien (weitere bei P. Navè: Prijs, Hauptwerke 22; vgl. auch Konovitz zu H. u. Halachah sowie Goldstein 170/2) gibt es Spezialuntersuchungen bzw. -probleme, von denen einige genannt seien.

a. Einfluß der Diatribe auf die Haggadah. Daß für die hellenist. H. der generelle Einfluß der popularphilosophischen *Diatribe festgestellt wurde (vgl. Thyen 40f u. ö.), ist nicht erstaunlich, sondern eher ein hermeneutischer Zirkelschluß. Einzelelemente der vor allem kynischen u. stoischen Diatribe in der durchaus eigentümlichen H. sind von Marmorstein, Background 183/204 beschrieben worden, u. zwar Analogien in Dialogen (ebd. 185f), bes. aber in sechs Arten von Unterbrechungen durch fiktive Einwürfe (191f): 1) ‚but, if someone tells you ... so reply to him' (192/8); 2) ‚whosoever says' (192. 198f); 3) ‚in order that people should not say' (192. 200f); 4) ‚a reply to those, who say' (192; vgl. 201: ‚Atheists, Dualists and Epicureans stand in the background of this H. We come across the same term in a refutation of the Christian dogma, teaching the idea of God's son' [in Midr. Ps.: Buber 28v]); 5) ‚in order not to give an opening of mouth' (Marmorstein, Background 192. 201/4); 6) ‚do not wonder' (192. 204, jeweils mit den hebr. Phrasen u. rabbin. Belegen, allerdings ohne jede historisch-kritische Gewichtung; für die Diatribe selbst wird ebd. 184f auf E. Norden u. R. Bultmann verwiesen).

b. Romanhafte Literatur, Märchenweisheit u. Haggadah. Die für die, auch die apokryphen Apostelgeschichten (E. Plümacher, Art. Apokryphe Apostelakten: PW Suppl. 15 [1978] 11/70) einschließende, Actaforschung wichtige Frage nach den Zusammenhängen mit dem Genre des antiken Romans wird für das christl. populäre Apokryphon jüdischer Herkunft Joseph u. Aseneth (Aptowitzer, Asenath 260/86) gestellt, u. zwar, ‚woher einzelner Stoff kommt u. wie er anderswo verarbeitet ist. Falls JosAs nicht direkt auf dem AT, sondern auf haggadischer Überlieferung fußt, könnte eine solche Untersuchung möglicherweise auch darüber Aufschluß geben, inwieweit altjüdische haggadische Überlieferung u. antike Romanliteratur einander entsprechen u. ob es sogar Interdependenzen in Stoff u. Darbietung gibt' (Sänger 220). Viel komplizierter u. für die H. noch nicht befriedigend untersucht ist die frühe Achikar-Tradition, die zusammenhängt mit der Entstehung des antiken Romans u. für die Märchen-, Weisheits- u. Fabelforschung viele ungelöste Rätsel enthält. Der Hinweis auf die umfassende Problemdarstellung bei Küchler 319/413 (vgl. auch D. C. Simpson, The book of Tobit: R. H. Charles [Hrsg.], Apocrypha and pseudepigrapha of the OT 1 [Oxford 1913] 174/241) leitet über zum letzten Beispiel, wo schon klarere Ergebnisse vorliegen.

c. Fabeltradition in der Haggadah. Nicht nur kurze griech. Sprichwörter wurden von den rabbin. Weisen häufig gebraucht (Lieberman 144f); daß die Rabbinen auch wohlvertraut waren mit der aesopischen Tradition, hat Schwarzbaum gezeigt (mit zehn Beispielen, Belegen u. folkloristischen Lit.hinweisen). Die H. als Erzählstil (genre of narrative lore: ebd. 466. 482) zeigt mehr oder weniger klare Verwandtschaft mit antiken *Fabeln. Bes. passend auch wegen des Inhalts ist die Geschichte bBaba Qamma 60b: ‚R. Ami u. R. Asi saßen vor R. Jiṣḥaq, dem Schmied; einer bat ihn, Halakha vorzutragen, u. einer bat ihn, Agada vorzutragen. Wollte er eine Agada beginnen, so ließ es der eine nicht, wollte er eine Halakhah beginnen, so ließ es der andere nicht. Da sprach er zu ihnen: Ich will euch ein Gleichnis sagen. Dies ist zu vergleichen mit einem Manne, der zwei Frauen hat, eine junge u. eine alte; die junge rupft ihm die weißen Haare aus u. die alte rupft ihm die schwarzen Haare aus, so daß er endlich kahl an der einen Seite u. kahl an der anderen Seite ist' (Übers. L. Goldschmidt). Die ‚Gleichnis' (māšāl) genannte Fabel findet sich als Verspottung der Kahlheit bei Aesop (nr. 56 Halm); in Babr. fab. nr. 22 hat die Fabel keine Moral (vgl. Schnur 260f). Stemberger, Talmud 214 reiht sie ohne Kommentar unter die Gleichnisse ein (s. o. Sp. 340), was für diese Geschichte ebenso problematisch ist wie für die Tierfabel vom Fuchs u. den Fischen, bBerakot 61b (Stemberger, Talmud 212), die

allerdings auch als Gleichnis R. Aqibas eingeflochten wird. Den Unterschied zwischen Phaedr. fab. 2, 2 u. dem Zitat im Talmud stellt Schwarzbaum 482 heraus: Whereas Phaedrus' version is furnished with a promythium of a gnomic nature to the effect that the men under all circumstances are preyed upon by the women, Rabbi Itzhak Nafha just cites Phaedrus' poignant fable in order to point to the ridiculous behaviour of his two disciples. Für unzählige weitere, noch zu bearbeitende Beispiele von antikem Allgemeingut in der H. sei hingewiesen auf J. J. Slotki, Index volume to the Soncino Talmud (London 1952) u. B. Cohen, Index = Ginzberg aO. (o. Sp. 336) Bd. 7.

D. Haggadah u. die christl. Antike. I. Haggadah u. das NT. Weder ganz noch teilweise kann die altchristl. Literatur als H. bezeichnet werden. Trotz der literaturgeschichtlichen Problematik wird das kanonische NT hier separat in den Blick genommen, weil es leider immer noch einen isolierten Forschungsschwerpunkt bildet. Vor der unkritischen Verwendung von später erst literarisch gestaltetem rabbinischen Material zur Kommentierung frühchristlicher Traditionen, zB. bei der Benutzung von Strack/Billerbeck, ist zu warnen (vgl. jüngst wieder die Mahnung von Buchanan).

a. Keine Haggadah im NT. Streng genommen enthält auch das NT keine H. (vgl. Epstein). Der Begriff sollte nicht ebenso inflatorisch an die Stelle des Gattungsbegriffes Midrasch treten, um dessen Bestimmung u. Gebrauch die Kontroverse noch im Gange ist (vgl. Bloch u. Le Déaut auf der einen, Wright u. Brown auf der anderen Seite).

b. Einflüsse der Haggadah auf das NT. So ist es die Frage, ob die Bezeichnung H. benutzt werden sollte für die Kindheitsgeschichten Mt. 1f u. bes. Lc. 1f, die vielleicht ihr Material nicht nur von der Bibel herangezogen, sondern manche Details auch aus den (noch mündlichen?) Midraschim gewonnen haben (Brown 560; vgl. Vermes, Scripture 91f zu Matthäus u. der Moses-H.; auch W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1223/43, bes. 1227/32 u. 1207 zu AT u. Judentum: ‚Eine Formgeschichte der G[enealogie] als literarischer Gattung fehlt'). Nach Schürmann, der sehr vorsichtig u. umsichtig die ‚literarische Art' von Lc. 1f zu bestimmen sucht, ‚kann man umschreibend von gläubiger Erzählweise nach Art der spätjüd. H. reden, die, aufgrund von Traditionen, die Ursprünge Jesu in Gott gläubig bekennt u. sie mit Hilfe typologischen Schriftverständnisses einerseits, apokalyptischer Ausdrucksweise andererseits zur Ausdeutung bringt' (24). Ebenso fraglich ist es, wenn die Verklärungsgeschichte Mc. 9, 2/8 als literarische Einheit unter Hinweis auf Ex. 24 als ‚Tabernacles Haggada' (Chilton 124) bestimmt wird, oder wenn die Perikope Mc. 12, 18/27 über die Auferstehung von den Toten als vortreffliches Beispiel einer H. bezeichnet wird (so Shotwell 49). Viel weniger skeptisch sind Meinungen von Forschern zu beurteilen, die sehr allgemein auf den Einfluß früher jüdischer (mündlicher?) H. auf die Evangelien u. die Apostelgeschichte hingewiesen haben (vgl. zB. Bloch; Dibelius 141f. 246; Elbogen, Haggada; Küchler 572 u.ö.; Leroy 36/40; Neusner, Judaism 115/26; Vermes, Scripture), oder die an speziellen Texten den Gebrauch u. Hintergrund der H. aufgezeigt haben: Zur Bildrede Joh. 6, einer Art Midrasch von Ex. 16 (Ex. 16, 4. 15 zitiert in Joh. 6, 31), u. bes. zu den Versen 35 u. 48, hinter deren Ausdruck ‚Brot des Lebens' haggadische Mannatradition (zum Vergleich zwischen H. u. Manna als Symbol der Tora s. de Lange, Jews 114f) stehen könnte, die wahrscheinlich auch Joseph u. Aseneth beeinflußt hat, vgl. Borgen 59/98; Schnackenburg 333/42 (mit weiterer Lit.) u. Vermes, Bread; zu Joh. 10 vgl. Derrett, Shepherd 27 u.ö.; zu Act. 9 Burchard 59/98; generell zu Paulus u. seiner Schriftauslegung Michel, Paulus 18/31 (weiteres bei Hübner aO. [o. Sp. 331]); speziell zu Rom. 8, 32 vgl. Dahl (zeitgenössische Aqedah-H.?); zu 1 Cor. 1/3 Wuellner; zu Jannes u. Jambres 2 Tim. 3, 8f, die wohl im weitesten Sinn zur Moses-H. (zu Ex. 7, 11f) zu rechnen sind, außer den Kommentaren Strack/Billerbeck 3, 660/4; Schürer$^{3/4}$ 3, 402/5 u. Wilcox 242f; zu Hebr. 11 Daniélou 44f u. speziell zu v. 37 E. Hammershaimb, Das Martyrium Jesajas = JüdSchrHRZ 2, 1 (1973) 19; zu Jac. 2, 21/3 schließlich Jacobs 457 u.ö.

II. Haggadah u. die altchristl. Literatur. Immer noch fehlt eine Gesamtdarstellung (vgl. schon Marmorstein, Agada 972). Doch gibt es ausführliche, meist ältere Belegsammlungen (Gerson; Ginzberg, H.; Goldfahn; Graetz; Krauss), die alle schon ein wenig bei Marmorstein, Agada ausgewertet sind. Auf ihnen bauen einige neuere Monographien auf (zB. de Lange zu Origenes u. Shotwell zu

Justin). Weit über das eigentliche Judenchristentum (*Caelicolae, *Ebioniten; neben Murray, Jews 194f. 202/5 vgl. A. F. J. Klijn, The study of Jewish christianity: NTStudies 20 [1973/74] 419/31) hinaus kommt in diesem Zusammenhang dem Werk von Daniélou als Fundgrube größte Bedeutung zu. Aus der Fülle der Belege kann hier nur eine winzige Auswahl geboten werden, die die Auseinandersetzung des Christentums mit dem antiken Judentum beleuchtet.

a. Urchristliche Literatur (außer NT). Einflüsse der H. finden sich auch schon in der apokryphen u. patristischen Lit. aus neutestamentlicher Zeit. Die wichtigsten Beispiele sind die *Didache (A. Tuilier, Art. Didache: TRE 8 [1981] 731/6) bzw. ihre jüd. Grundschrift Kap. 1/6 (vgl. schon Klein) u. der 1. Clemensbrief (Beyschlag 51/67; Daniélou 44f). H. sind die personifizierten Exempla (*Exemplum) für den Neid zB. Kains u. der Brüder Josephs (1 Clem. 4, 1/12) bzw. für die Tugenden der atl. Heiligen Henoch (9, 3), Noah (9, 4), Abraham (10, 1/7), Lot (11, 1/3) u. Rahab (12, 1/7). Auch in den verwickelten Erzählungen der PsClementinen lassen sich jüdisch-haggadische Elemente aufzeigen (Bergman, Éléments 92/8; zu Clemens v. Rom u. den Clemens-Schriften D. Powell: TRE 8 [1981] 113/23). Von den übrigen, rezipierten u. zT. bearbeiteten jüd. Schriften sind es vor allem die Testamente der zwölf Patriarchen, das Jubiläenbuch, Joseph u. Aseneth, sowie das Martyrium Jesajas (vgl. Hammershaimb aO. 19 zu Hebr. 11, 37), die haggadische Elemente christlich populär gemacht haben (s. o. Sp. 338 u. Daniélou 12. 88).

b. Philos Vermittlungsrolle? (S. o. Sp. 336.) Wenn auf Philos Brückenfunktion im Zusammenhang jüdischer u. christlicher Schriftauslegung hingewiesen wird (dazu Heinisch; Marmorstein, Unity 492; Siegfried 303/99), so bleibt für die H. in den Apologeten u. späteren Kirchenvätern (bes. Origenes u. Hieronymus) das Problem der Herkunft insofern offen, als einerseits noch nicht abschließend geklärt ist, ob Philo überhaupt palästinische H. benutzt hat, u. andererseits die detaillierte Meinung an Raum gewinnt, daß die volkstümliche u. ‚wissenschaftliche' H. direkten Einfluß auf die christl. Gemeinden (noch im 4. Jh. kritisiert Hieronymus Christen, die Synagogen besuchen) u. Autoren ausgeübt hat. Im Vergleich mit der Problematik der Halachah, d.h. der christl. Infragestellung wie der wachsenden jüd. Höherbewertung des Gesetzes, ist eine unbefangene Übernahme haggadischen Materials jedenfalls leichter erklärbar. Läßt man den Begriff ‚hellenistische Aggadah' (Thyen; vgl. Michel, Paulus 221) gelten, so ist nicht nur die Sprachbarriere zwischen Hebräisch/Aramäisch u. Griechisch (/Lateinisch) erheblich relativiert, sondern auch noch einmal der einseitige u. unmittelbare Einfluß Philos, den de Lange (Jews 16; gegen R. P. C. Hanson, Origen's origin of tradition [London 1954] 146f), Osborn 97 u. Shotwell 115 in Frage stellen. Daß der ‚Prototyp der gesamten spätantiken Religiosität' (Colpe, Philo 346 [mit ausgewählter Lit.]) nicht nur als engagierter philosophischer Eklektiker, sondern auch als allegorischer Hermeneut (I. Christiansen, Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon v. Alex. [1969]) in gewisser Übereinstimmung mit Einzeldeutungen haggadischer u. halachischer Midraschim (vgl. Wolfson, Philo 1, 193f; 2, 492/5 im Reg.) u. damit der rabbin. Exegese, wirksam geworden ist für die christl. Alexandriner, bes. *Clemens Alexandrinus (vgl. A. Méhat: TRE 8 [1981] 101/13), bei dem sich nur selten haggadisches Material findet (zB. strom. 1, 154: Tötung der Ägypter durch ein Wort des Moses, vgl. O. Stählin im Komm. zSt.; de Lange, Jews 19. 150), u. sogar für Augustinus, kann jedoch nicht bestritten werden (vgl. Wolfson, Studies 71/97; ders., Philosophy 24/96).

c. Frühe Apologeten. Wie für Philo ist für die griech. Apologeten des 2. Jh. immer ‚zu erwägen, ob nicht Agadisten u. Kirchenväter aus einer gemeinsamen Quelle schöpfen' (Marmorstein, Agada 972). Es ist neben Aristides (zB. 14, 3; zum Gedanken der Nachahmung Gottes vgl. schon Eph. 5, 1 u. dazu die Diskussion bei R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser = EvKathKommNT 10 [1982] 215/7), Athenagoras (zB. in den ‚Beweisen' von res. 12/25; vgl. auch die Aussagen zur Auferstehung im Judentum von G. Stemberger: TRE 4 [1979] 443/50 u. die von R. Staats zur Auferstehung in der Alten Kirche: ebd. 467/77, bes. 469f) u. Theophilus (in der Genesisexegese von ad Autol. 2, 11/31; vgl. Grant 234/42, aber auch L. W. Barnard, Art. Apologetik I. Alte Kirche: TRE 3 [1978] 371/411, bes. 374/85) vor allem Justin (vgl. Goldfahn), der zum Beweis der Erfüllung atl. Prophetie neben den ἀπομνημονεύματα viel Material verwendet, das der rabbin. H. sehr

ähnlich ist (vgl. Shotwell 24/8). Ob man dieses Material als ‚Christian Haggada' (ebd. 26. 68) bezeichnen sollte, bleibt mehr als fraglich. Abgesehen von Justins Kenntnissen christlicher Vorgänger der Schriftauslegung u. ihrer Methoden (ebd. 64/70: 1 Clem., Ign., Ep. Barn.) war er vertraut mit zeitgenössischem palästinisch-jüdischem Gedankengut (ebd. 69). Von den ca. 50 ‚Parallelen' zur H. (ebd. 71/88 die Belege vor allem aus dem Tryphondialog mit Diskussion) sind die meisten echte Übereinstimmungen, die restlichen mögliche Anspielungen auf palästinische bzw. sogar auf samaritanische (vgl. Weis) Traditionen: dial. 8, 3f; 10, 3; 16, 4; 20, 2; 32, 1/4; 36, 2; 38, 1; 40, 4; 43, 2; 49, 1; 56, 5; 57, 2; 60, 1; 62, 2f; 67, 1f; 68, 7/9; 69, 7; 70, 5; 72, 3; 76, 1; 79, 1; 81, 3; 83, 1; 94, 1/4; 95, 3; 99, 3; 112, 4; 113, 2; 117, 2f; 120, 5; 128, 3; 131, 1. 6; 132, 3; 134, 1; 139, 1; 141, 3. Die samaritanischen Traditionen (vgl. ebd. 14, 3; 29, 3; 40, 3; 46, 5; apol. 1, 31. 42) gehören zu den Stellen, die die Mängel der Information Justins aufzeigen. Daß sich bei einigen der aufgeführten Belege auch Gesetzliches findet, entspricht der engen Verzahnung von H. u. Halachah. Von größter Bedeutung ist, daß Justin die H. vor allem in seinen eigenen u. nicht nur in Tryphos Argumenten benutzt, u. zwar in der gleichen Weise, in der die Rabbinen methodisch die H. verwendeten (vgl. Shotwell 89/93. 114f). Der Unterschied zu den verschiedenen midraschischen Methoden ist zu erklären aus Justins typologischer (τύπος synonym mit σημεῖον u. σύμβολον) Konzentration auf den Logos als die eine christologische Grundbedeutung der Texte (vgl. Osborn 87/98; zum fraglichen direkten Zusammenhang mit ‚Philos Logoslehre' Barnard aO. 377f u. ebd. 394/8 zur antijüd. Polemik, bes. auch zu Tert. adv. Iud.; Marmorstein, Agada 976f überschätzt nicht nur für Tertullian den Einfluß der H.).

d. Origenes u. Hieronymus. Um mit einem Nebenaspekt zu beginnen, so läßt der Vergleich von Fragmenten der Kairoer Geniza (vgl. Maier, Bedeutung 51/9) mit Orig. c. Cels. 1, 41 (*Celsus) auf ein hohes Alter der Traditionen der späteren Toledot Jeschu (vgl. Maier/Schäfer 301; G. Schlichting, Ein jüd. Leben Jesu [1982]) schließen (Bammel 213; vgl. de Lange, Jews 66). Was die Kirchenväter selbst angeht, so ist H. sicher nicht nur über die Vermittlung durch Philo in die schriftauslegenden Werke von Origenes (vgl. Bardy, Traditions) u. Hieronymus (zu beider Verhältnis vgl. ders., Jérôme) gelangt. Beide haben vielmehr direkt von jüdischen Meistern in Palästina Stoff empfangen, wobei Hieronymus das haggadische Material von Origenes wiederholt (Marmorstein, Agada 977; zu Hieronymus vgl. die Beispiele nr. 21/37 bei Graetz 385/7. 428/31 sowie 186/92 mit haggadischen Themen wie den Namensänderungen von Abraham u. Sarah, Jakobs Segen für Benjamin, Zahlensymbolik in Sacharja). Origenes kommt so eine doppelte Schlüsselposition zu, nämlich für die Geschichte der Beziehungen zwischen Juden u. Christen (de Lange, Jews 1. 13; vgl. ders., Art. Antisemitismus III. Alte Kirche: TRE 3 [1978] 128/37) wie für die antike Geschichte der christl. Schriftauslegung (ders., Jews 103f. 134f). Thematische Beispiele von H. bei Origenes sind (die vollen, zT. sehr komplexen Belege 123/30 u. 201/8): Garten von Eden (sel. in Gen. 2, 8), Noah u. die Arche (in Num. hom. 9, 1; sel. in Gen. 6, 11f), Josephstraditionen (ebd. 41, 43; in Num. hom. 25, 3 u.ö.), Exodustraditionen (in Ex. hom. 5, 5; vgl. auch Eus. in Ps. 77, 13 u. interessanterweise auch Bilder in der Synagoge von *Dura-Europos) u. die Deutung der Rinder (Orig. sel. in Num. 22, 4). In welchem Maße Origenes direkt rabbinische H. zitiert, hängt nicht zuletzt von der Bedeutung der ‚Hebräer' bei ihm ab (vgl. de Lange, Jews 29/33. 132; zum Gebrauch dieses unklaren Begriffs vgl. auch Murray, Jews 198f).

e. Aphraates u. Ephraem. Wenn auch die syr. Literatur durch die niedere Sprachbarriere in besonderer Weise jüdische H. absorbiert hat (Daniélou 10, auch auf Eusebius v. Emesa hinweisend), so ist doch das Urteil sehr übertrieben, ‚die Schriften von Ephraem u. Aphraates würden sich ohne ihre christologischen Zusätze fast wie Midraschim lesen' (Marmorstein, Agada 977f). Für Aphraates (vgl. Funk, den Bergmann, Notizen ergänzt, u. Vööbus 153f) werden diese Vorbehalte angemeldet durch Neusner, Aphrahat u. Stemberger, Judentum 204; gegen eine direkte Abhängigkeit spricht sich G. G. Blum (TRE 1 [1977] 628) aus. In bezug auf Ephraem (vgl. Gerson; Beispiele auch bei Graetz) u. die ‚aus der ephraemischen Schule stammenden Schriften' (Ginzberg, H. [1898] 538) muß das Problem der ‚Abhängigkeit' (Graetz 319) ganz neu untersucht werden; dies um so dringlicher, als es für Ephraem typisch erscheint,

daß er vor allem in seiner Pentateuchexegese statt des atl. Textes H. ‚als biblische Sage' u. ‚als Exegese' heranzieht (Gerson 25. 67). Mit der Bearbeitung einer anonymen syr. Hs. (9./10. Jh.) durch Levene wurde 1951 ein neuer Anfang gemacht in der Frage nach Kontakt u. Austausch zwischen den syr. Vätern u. den jüd. Gelehrten, gerade auch unter der Rücksicht, warum diese haggadischen Interpretationen in die Schriftauslegung der syr. Lehrer Aufnahme gefunden haben (vgl. Levene, Exegesis 490). Aber anders als bei Origenes (u. Justin) harren die Materialsammlungen, aus denen einige Beispiele folgen, noch der kritischen Auswertung. Thematische Beispiele von H. bei Ephraem sind (mit Hinweis auf die komplexen, zT. kontroversen Diskussionen bei Gerson, Ginzberg u. Graetz): Identifikation von Melchisedek u. Sem (Graetz 352; Gerson 28f; Ginzberg, H. [1899] 495/7), Prüfungen Abrahams (Graetz 353; Gerson 29f; Ginzberg, H. [1899] 533) u. Saul u. David (Graetz 382). Das vorläufige Spezialistenurteil von Murray, Symbols 281 ist sehr ernst zu nehmen, daß Aphraates u. Ephraem zwar so etwas sind wie christliche ‚Midraschisten', daß sie aber ihre H. (haggadic expansions) höchstwahrscheinlich nicht direkt von jüdischen Rabbinen empfangen haben, sondern aus älterer, zT. schon vorchristlicher, jüdischer Tradition (vgl. ebd. 279/347 über die Quellen, 281/8 über Parallelen zu jüdischer Exegese u. Lehre; vgl. ferner mit weiterer Lit.: ders., Art. Ephraem Syrus: TRE 9 [1982] 755/62, bes. 758).

f. Gnostische Schriften. Wenn man den Begriff H. aus seinem jüd. Bezugssystem herausnimmt u. weitgehend formalisiert, dann kann man zB. Pistis Sophia 113 ‚eine kleinmeisterliche haggadische Ausschmückung' von Mt. 22, 15/22 nennen (so Harnack, Buch 29). Die Begriffsverwirrungen (christliche H., gnostische H.) aber vermeidend, müssen die gnostischen Schriften u.a. noch genauer auf die genuin jüd. Bestandteile hin untersucht werden. Finden sich schon bei Irenaeus widerlegte ‚Proben von gnostischen Schriftauslegungen', die Licht werfen auf manche ‚dunkle' H. (Marmorstein, Agada 977), so warten nun die von C. Colpe deskriptiv u. analysierend herausgestellten jüd. Überlieferungen der synkretistischen Nag-Hammadi-Bibliothek auf den Vergleich mit der talmudischen Literatur. Wie kontrovers sich dieser Vergleich gestalten wird, zeigt das Beispiel von Testim. Ver. (NHC IX, 3). Es soll nach Pearson 470 ein sehr früher christlich-gnostischer Midrasch sein, der jüdische haggadische Traditionen (über die Schlange, den Baum, den Schöpfer; vgl. die engl. Übers.: The Nag Hammadi Library in English [Leiden 1977] 411f) benutzt habe, was von Maier, Faktoren 255 angezweifelt wird unter Hinweis auf weitere Verbreitung solcher Motive.

g. Falluntersuchungen u. Themenüberblick. Aus der unendlichen Fülle der Themen u. Namen, zu denen H. tradiert u. fixiert wurde, sei ein ausführlich bearbeitetes u. wichtiges Beispiel herausgegriffen. Am Fall der symbolischen Interpretation von ‚Lebanon' in der H. u. bei den Kirchenvätern (acht Aspekte bei Sparks 265/73) konnte ‚the interrelation and interaction of Jewish and Christian exegetical traditions generally' illustriert werden (ebd. 279; vgl. Vermes, Scripture 26/39). Weitere von Vermes ähnlich gründlich bearbeitete Topoi der H. sind ‚Abraham' (ebd. 67/95. 96/126), ‚Balaam' (127/77), ‚Beschneidung' (Ex. 4, 24/6: prelude to the theology of baptism; Vermes, Scripture 178/92) oder ‚Erlösung' (Gen. 22, Akedah u. NT: the binding of Isaac and the sacrifice of Jesus; ebd. 193/229; dazu auch Swetnam). Viele andere Traditionen der H. warten noch auf eine historisch-kritische sowie literatur- u. religionsvergleichende Untersuchung. – Der einzigartige, noch längst nicht ausgewertete ‚Gesammtüberblick' von Ginzberg, H., der auf den Vorarbeiten von Funk, Gerson, Goldfahn, Graetz u. M. Rahmer (vgl. Lamirande 10) aufbaut u. katenenartig Gen. 1/48 folgt, zeigt mehr als deutlich ‚das gegenseitige Verhältniss zwischen den Kirchenvätern u. den Haggadisten' in legendärer wie ‚hermeneutischer' Hinsicht; neben Philo, Josephus u. verschiedenen Gnostikern ist die Lit. der Apokryphen u. Pseudepigraphen (s. o. Sp. 337) mitberücksichtigt, ‚denn nicht allein bietet sie uns die älteste schriftliche Fixierung der H., sondern sie war auch sehr häufig die eigentliche Vermittlerin zwischen der Synagoge und der Kirche' (Ginzberg, H. [1898] 538). Verschiedene Kriterien liegen der folgenden Auswahl haggadischer Themen u. Auslegungen zugrunde. Soll sie vor allem repräsentativ sein für das gemeinsame Interesse, so soll sich über die quantitative Bezeugung hinaus in ihr auch etwas spiegeln von den lebendigen Beziehungen, den grundsätzlichen Kontroversen, den polemischen wie

apologetischen Zuspitzungen u. den hermeneutischen Anstrengungen, die nicht nur in christlicher Typologie, sondern auch in jüdischer Traditionsdeterminiertheit etwas Gewaltsames bzw. Seltsames an sich haben. Die Angaben beziehen sich auf die Texte der Genesis einerseits als die Kristallisationspunkte der H. u. auf Ginzberg, H. (1899) (in Klammern) andererseits, wo sich Belege u. Diskussion finden.

1, 26	Erklärungen des Plurals naʿ^{a}śæh (61/3);
2, 7/3, 24	Legenden um Adams Bildung; Erklärungen von næfæš ḥayyāh; ‚Glanz' Adams; ‚Paradies' u. die Bäume; ‚Schlange' u. psychologisierende Deutungen (63/75. 117/25. 149/53);
4, 2	späte Traditionen von den Zwillingsschwestern Kains u. Abels (225/7);
4, 3/6	Versuche, den Unterschied zwischen den Opfern Kains u. Abels zu erfassen (227f);
4, 15/8	Tötung Kains durch Lamech (siebte Generation) u. Bedeutungen der Siebenzahl (230f. 293/9);
5, 24	Hinwegnahme Henochs (300f);
5, 29	etymologische Erklärungen des Namens Noah (301f);
6, 2	Problem der ‚Söhne Gottes' (409f);
6, 3 u. 7, 4	120 Jahre als Bußfrist u. sieben Tage vor der Flut als weitere Verlängerung (410/2);
8, 16	sexuelle Askese in Noahs Arche (415f);
9, 3	Diskussionen über Adams Fleischgenuß (461f);
10, 9/11	Kontroversen um Nimrod (466f);
11, 1	Hebräisch oder Aramäisch als Universalsprache (468/70. 485f);
11, 26/8	Abrahamlegenden (486/90);
14, 10	Etymologie von śiddîm (495);
18, 8	scheinbares Essen der Engel (500);
22, 2/5	Isaaklegenden (529/31);
27, 27	Jakobs Feldgeruch als Duft des Paradieses (535);
32, 29	Gründe des Kampfes Jakobs (536);
37, 36 u. 41, 45	Identität von Potifar u. Potifera (541f);
38, 1	Hira u. Hiramlegende (542/4).

III. Abschließende Würdigung. In manchen Stücken der jüd. H. werden, allerdings meist verdeckt, wirkliche Auseinandersetzungen zwischen Juden u. Christen sichtbar, die nicht so sehr auf die Entstehung überhaupt als vielmehr auf die konkrete ‚Gestaltung' der H. Einfluß hatten (Graetz 192). Im Laufe der ersten fünf Jhh. nimmt die direkte Auseinandersetzung immer mehr ab zugunsten der jeweiligen gegeneinander abgeschirmten Traditionsprozesse. Die Abwehr des talmudischen Judentums gegenüber christlichen Minim (‚Häretikern') u. dualistisch-gnostischen Herausforderungen (Scholem, Gnosticism 9/13) diente letztlich dem orthodoxen Selbstschutz (Basser 105). Auf beiden Seiten läßt sich die abgrenzende Selbstprofilierung zeigen. Vom reinen ‚Antijudaismus' mit seinen ‚adversus'-Traktaten, gesetzgeberischen Maßnahmen u. verblendeten Ausschreitungen einmal abgesehen (trotz des Zusammenhangs mit ‚der systematisch Haß u. Verachtung predigenden Theologie', so de Lange, Antisemitismus aO. [o. Sp. 348] 133), ging es dem Christentum von Anfang an, programmatisch seit Justin, um die Inadäquatheit der mosaischen Thora (Osborn 156/61), um den Kampf ums wahre Israel (ebd. 175/8) u. um das rechte Verständnis der Tradition (183/5; vgl. zu den Begriffen παράδοσις u. δευτέρωσις Simon, Tradition 101/9 u. vor allem H. Bietenhard, Art. Deuterosis: o. Bd. 3, 847f). Auf der anderen Seite zeigen zwei weitere Beispiele, ‚in welcher Weise die jüd. Predigt damals dem Christentum gegenübertrat' (Baeck, Predigt 261). Hinter einer Predigt des 3. Jh. steht die polemische Debatte in Caesarea zwischen Origenes (s. o. Sp. 347) u. R. Jehuda ha-Nasi, dem ‚Vater der Mischna', über die Frage, ob der Christus (Messias) oder die Thora der re'šît (ἀρχή, auch σοφία, λόγος) sei (Baeck, Predigt 261/6; Material u. Diskussion bei Ginzberg, H. [1898] 539/47 zu Gen. 1, 1). In der anderen Predigt aus dem 4. Jh. geht es um das Problem der ‚Schechina' u. damit auch hier um die ‚Frage, wer das Volk Gottes

sei, das jüd. Volk oder die Kirche' (Baeck, Predigt 270) u. dies war ‚ein Existenzproblem des paläst. Judentums damals' (ebd.). Maier, Jesus ist eine weit über ihr Thema hinausgehende Analyse der jüd. Texte im Hinblick darauf, wie in ihnen jüdisch-christliche Streitfragen ihren Niederschlag gefunden haben. Damit ist freilich der vor mehr als hundert Jahren beklagte Mangel an Aufhellung des Hintergrundes mancher Absurdität noch lange nicht behoben (Graetz 192). Fragt man über die christl.-jüd. Kontroversen hinaus nach positiven Beziehungen zwischen H. u. christlicher Literatur unter dem doppelten Aspekt von Gattung (Stil u. Regeln eingeschlossen) u. thematischer Parallelität, so muß man beachten, daß das Christentum von Anfang an, unter Verwendung vorgegebener Stilelemente der ‚Juden u. Hellenen' (Rom. 1, 16), d.h. des antiken Kosmos (E. Käsemann, An die Römer^{4} = HdbNT 8a [1980] 20), spezifische Formen mündlicher u. schriftlicher Kommunikation hervorgebracht hat u. auch inhaltlich, im teilweisen Aufgreifen vorhandener theologischer, religionsphilosophischer u. ethischer (*Ethik) Probleme ganz eigene Wege gegangen ist. Im historischen wie systematischen Kontext von (Spät-)Antike u. Christentum gilt diese Eigenständigkeit vor allem im Vergleich mit dem Judentum (vgl. C. Andresen, Art. Antike u. Christentum: TRE 3 [1978] 50/99, bes. 50/73 mit Lit.). Darum sollte man von ‚christlicher H.' nicht sprechen, weder für das NT noch für Justin (s. o. Sp. 346), Origenes (o. Sp. 347) oder Ephraem (o. Sp. 348), die auch ohne Vermittlung Philos (s. o. Sp. 345) hellenistische u./oder palästinische H. gekannt haben. Christlich-jüdische Affinitäten beruhen vor allem darauf, daß das mehr oder weniger hellenisierte Judentum (zum Modell ‚Antike u. Judentum' vgl. Andresen aO. 52/5) eine Hauptwurzel des Christentums war, daß beide Bewegungen (vgl. de Lange, Jews 135) gemeinsame hl. Schriften besaßen, ja daß sogar die sog. Apokryphen u. Pseudepigraphen des AT (s. o. Sp. 337) trotz ihres jüd. Ursprungs eine weitgehend christl. Traditions- u. Wirkungsgeschichte hatten (vgl. schon Harnack, Geschichte 845/65).

Ch. Albeck, Agadot im Lichte der Pseudepigraphen: MonatsschrGeschWissJud 83 (1939) 162/9; Einführung in die Mischna = StudJud 6 (1971); dazu B. Schaller: TheolLitZ 98 (1973) 28/33. – J. Amstutz, Ἁπλότης = Theophaneia 19 (1968). – V. Aptowitzer, Asenath, the wife of Joseph: HebrUnCollAnn 1 (1924) 239/306; Kain u. Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenist., christl. u. muhammedanischen Lit. (1922/23). – W. Bacher, Die Agada der babyl. Amoräer (1878); Die Agada der paläst. Amoräer 1/3 (1892/99); The origin of the word H. (Agada): JewQRev 4 (1891/92) 406/29; Die Agada der Tannaiten^{2} 1/2 (1903); Tradition u. Tradenten in den Schulen Palästinas u. Babyloniens (1914). – L. Baeck, Zwei Beispiele midraschischer Predigt: MonatsschrGeschWissJud 69 (1925) 258/71; H. and Christian doctrine: HebrUnCollAnn 23, 1 (1950) 549/60. – B. J. Bamberger, The dating of Aggadic materials: JournBiblLit 68 (1949) 115/23; Philo and the Aggadah: HebrUnCollAnn 48 (1977) 153/85. – E. Bammel, Origen c. Celsum 1, 41 and the Jewish tradition: JournTheolStud NS 19 (1968) 211/3. – G. Bardy, St. Jérôme et ses maîtres hébreux: RevBén 50 (1934) 145/64; Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène: RevBibl 34 (1925) 217/52. – H. W. Basser, Allusions to Christian and Gnostic practises in Talmudic tradition: JournStudJud 12 (1981) 87/105. – W. Baumgartner, Art. Pseudepigraphen des AT: RGG^{3} 5 (1961) 629f. – G. Beer, Art. Pseudepigraphen des AT: RGG^{2} 4 (1930) 1630f. – D. Ben-Amos, Narrative forms in the H., Diss. Bloomington (1967). – H. H. Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des jüd. Volkes 1 (1978) 347/63. – I. Berger (Hrsg.), Analytical subject index to the HebrUnCollAnn 1/37 (1924/66) (New York 1969). – J. Bergmann, Les éléments juifs dans les pseudo-Clementines: RevÉtJuiv 46 (1903) 89/98; Zwei talmudische Notizen: MonatsschrGeschWissJud 46 (1902) 531/3; Die runden u. hyperbolischen Zahlen in der Agada: ebd. 82 (1938) 370/2. – I. Bernfeld, Art. Griechische u. römische Schriftsteller über Juden u. Judentum: EncJud 7 (Berlin 1931) 662/80. – A. Bertholet, Biblische Theologie des AT 2 (1911) 350/4. – O. Betz, Offenbarung u. Schriftauslegung in der Qumransekte = WissUntersuchNT 6 (1960) 68/72. – K. Beyschlag, Clemens Romanus u. der Frühkatholizismus = BeitrHistTheol 35 (1966); dazu O. Knoch: JbAC 10 (1967) 202/10. – H. Bietenhard, Caesarea, Origenes u. die Juden (1974). – R. Bloch, Midrash: Green 29/50; Methodological note for the study of rabbinic literature: ebd. 51/75. – P. Borgen, Bread from heaven = NovTest Suppl. 10 (Leiden 1965). – J. Bowker, The targums and rabbinic literature (London 1969) 40/8. – R. E. Brown, The birth of the Messiah (Garden City, N. Y. 1977). – F. F. Bruce, Biblical exegesis in the Qumran texts (London 1960). – G. W. Buchanan, The use of rabbinic literature for NT research: BiblTheolBull 7 (1977) 110/22. – Ch. Burchard, Der dreizehnte Zeu-

ge = ForschRelLitATNT 103 (1970). – G. Chappuzeau, Die Auslegung des Hohenliedes durch Hippolyt v. Rom: JbAC 19 (1976) 45/81; Die Exegese von Hohelied 1, 2ab u. 7 bei den Kirchenvätern von Hippolyt bis Bernhard: ebd. 18 (1975) 90/143. – J. H. Charlesworth (Hrsg.), The OT Pseudepigrapha 1 (Garden City, N. Y. 1983). – B. D. Chilton, The transfiguration: NTStudies 27 (1980/81) 115/24. – C. Colpe, Art. Philo 1. von Alexandria: RGG^3 5 (1961) 341/6; Art. Judentum: KlPauly 2 (1967) 1498/503; Art. Jüdisch-hellenistische Literatur: ebd. 1507/12; Heidnische, jüdische u. christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi 1/10: JbAC 15 (1972) 5/18; 16 (1973) 106/26; 17 (1974) 109/25; 18 (1975) 144/65; 19 (1976) 120/38; 20 (1977) 149/70; 21 (1978) 125/46; 22 (1979) 98/122; 23 (1980) 108/27; 25 (1982) 65/101. – H. Conzelmann, Heiden – Juden – Christen = BeitrHistTheol 62 (1981). – N. A. Dahl, The atonement – an adequate reward for the Akedah ? (Rom 8, 32): Neotestamentica et Semitica, Festschr. M. Black (Edinburgh 1969) 15/29. – J. Daniélou, The theology of Jewish Christianity (London 1964) 7/115. – D. Daube, Rabbinic methods of interpretation and Hellenistic rhetoric: HebrUnCollAnn 22 (1949) 239/64; The NT and rabbinic Judaism (London 1956). – J. D. M. Derrett, Midrash, H., and the character of the community = Studies in the NT 3 (Leiden 1982); The good shepherd: StudTheol 27 (1973) 25/50. – M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums^6 (1971). – E. L. Dietrich, Art. Gleichnis u. Parabel: RGG^3 2 (1958) 1616f; Art. H.: ebd. 3 (1959) 23f; Art. Judentum: ebd. 986/94; Art. Pharisäer: ebd. 5 (1961) 326/8; Art. Schriftauslegung: ebd. 1515/7; Art. Talmud: ebd. 6 (1962) 607/9. – J. W. Doeve, Jewish hermeneutics in the synoptic gospels and Acts, Diss. Leiden (Assen 1954) 5/51; Art. Rabbinenschule: BiblHistHdWb 3 (1966) 1542/5. – I. Elbogen, Art. H.: RGG^2 2 (1928) 1575; Art. Judentum: ebd. 3 (1929) 477/86; Mischna, Talmud u. Midrasch: ebd. 4 (1930) 34/8. – I. Epstein, Art. H.: Interpreter's Dict. of the Bible 2 (1962) 509. – P. Fiebig, Die Gleichnisse Jesu im Lichte der rabbin. Gleichnisse (1912); Jüdische Wundergeschichten des ntl. Zeitalters (1911). – L. Finkelstein, The transmission of the early rabbinic traditions: HebrUnCollAnn 16 (1941) 115/35. – H. A. Fischel (Hrsg.), Essays in Greco-Roman and related Talmudic literature (New York 1977); Rabbinic literature and Greco-Roman philosophy = StudPostBibl 21 (Leiden 1973). – D. Flusser, Die rabbin. Gleichnisse u. der Gleichniserzähler Jesus 1 = Judaica et Christiana 4 (1981). – M. Friedländer, Die jüd. Religion (1922). – S. Funk, Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates des pers. Weisen, Diss. Leipzig (1891). – B. Gerhardsson, Memory and manuscript = ActSemNeotestUp 22 (Uppsala 1961) (vgl. auch G. Widengren, Tradition and literature in early Judaism and in the early church: Numen 10 [1963] 42/83, bes. 64/71 u. M. Smith, A comparison of early Christian and early rabbinic tradition: JournBiblLit 82 [1963] 169/76); Tradition and transmission in early Christianity = ConiectanNeotest 20 (Lund/Copenhague 1964). – D. Gerson, Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältnis zur jüd. Exegese: MonatsschrGeschWissJud 17 (1868) 15/33. 64/72. 98/109. 141/9. – M. Gertner, Midrashim in the NT: JournSemStud 7 (1962) 267/92. – L. Ginzberg, Die H. bei den Kirchenvätern u. in der apokryphischen Litteratur: MonatsschrGeschWissJud 42 (1898) 537/50; 43 (1899) 17/22. 61/75. 117/25. 149/59. 217/31. 293/303. 409/16. 461/70. 485/504. 529/47; On Jewish law and lore (Philadelphia 1955); Some observations on the attitude of the synagogue towards the apocalyptic-eschatological writings: JournBiblLit 41 (1922) 115/36; The religion of the Jews at the time of Jesus: HebrUnCollAnn 1 (1924) 307/21. – A. Goldberg, Form u. Funktion des Ma'ase in der Mischna: FrankfJudStud 2 (1974) 1/38. – A. H. Goldfahn, Justinus Martyr u. die Agada: MonatsschrGeschWissJud 22 (1873) 49/60. 104/15. 145/53. 194/202. 257/69. – D. Goldstein, Jewish folklore and legend (London 1980). – L. Goppelt, Typos (1939). – H. Graetz, Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern: MonatsschrGeschWissJud 3 (1854) 311/9. 352/5. 381/7. 428/31; 4 (1855) 186/92. – R. M. Grant, Theophilus of Antioch to Autolycus: HarvTheolRev 40 (1947) 227/56. – W. S. Green (Hrsg.), Approaches to ancient Judaism (Missoula, Ma. 1978). – E. Gross, Art. Midrasch: RGG^3 4 (1960) 940f; Art. Tosefta: ebd. 6 (1962) 953. – M. Guttmann, Art. Agada (Haggada): EncJud 1 (Berlin 1928) 951/72. – R. P. C. Hanson, Allegory and event (London 1959) 11/64; vgl. dazu U. Berner, Origenes (1981) 55/9. – O. Hanssen, Art. Haggada: EvKirchLex 2 (1958) 5; Art. Midrasch: ebd. 1329f. – D. J. Halperin, The merkabah in rabbinic literature = AmOrSoc 62 (New Haven 1980). – A. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis-Sophia = TU 7, 2 (1891); Geschichte der altchristl. Lit. bis Eusebius^2 2 (1958). – I. Heinemann, Philons griechische u. jüdische Bildung (1932). – J. Heinemann, 'Aggādôt w^{e}tôl^{e}dôtêhām (Jerusalem 1974); dazu J. Bonsirven: Verbum Domini 30 (1959) 349/52; P. Schäfer: TheolLitZ 102 (1977) 812/8 (mit weiterer Lit.). – Ders./D. Noy (Hrsg.), Studies in Aggadah and folk-literature (Jerus. 1971). – P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese = AtlAbh 1, 1/2 (1908). – B. Heller, Ginzberg's legends of the Jews: JewQRev 24 (1933/34) 51/66. 165/90. 281/307. 393/418; 25 (1934/35) 29/52; Grundzüge der Agada des Flavius Josephus: MonatsschrGeschWissJud 80 (1936) 237/46. 363; Die Scheu vor Unbekanntem, Unbenanntem in Agada u. Apokryphen: ebd. 83 (1939) 170/84. – M. Hengel, Judentum u. Hellenismus^2 (1973). – R. T. Herford, Pharisaism, its aim and its method (New York/London 1912) 226/81; Talmud and apocrypha (London 1933). – M. D. Herr, Art. Aggadah: EncJud 2 (Jerusalem 1971) 354/66. – K. Hoheisel, Das antike Judentum in christlicher Sicht = StudOrRel 2 (1978). – W. Horbury, Keeping up with recent studies 5. Rabbinics: ExpT 91 (1979/80) 233/40. – I. Jacobs, The Midrashic background for James 2, 21/3: NTStudies 22 (1975/76) 457/64. – M. R. James, The Biblical Antiquities of Philo (London 1917) 43/58. – J. Klatzkin / J. Kaufmann, Art. Apokalyptik: EncJud 2 (Berlin 1928) 1142/61. – G. Klein, Der älteste christl. Katechismus u. die jüd. Propagandalit. (1909) 157/238. – K. Koch/J. M. Schmidt (Hrsg.), Apokalyptik = WdF 365 (1982). – H. Köster, Einführung in das NT (1980). – I. Konovitz, Beth Shammai – Beth Hillel (Jerusalem 1965). – S. Krauss, The Jews in the works of the church fathers: JewQRev 5 (1892/93) 122/57; 6 (1893/94) 82/99. 225/61. – R. Krinsky, Art. H.: NewCathEnc 6 (1967) 890. – M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen = OrbBiblOr 26 (1979). – É. Lamirande, Étude bibliographique sur les pères de l'église et l'aggadah: VigChr 21 (1967) 1/11. – N. R. M. de Lange, Origen and Jewish bible exegesis: JournJewStud 22 (1971) 31/52; Origen and the Jews = OrientPubl 25 (Cambridge 1976); Origen and the rabbis on the Hebrew bible: StudPatr 14 = TU 117 (1976) 117/21. – R. Le Déaut, À propos d'une définition du midrash: Biblica 50 (1969) 395/413. – H. Leroy, Jesus (1978) 36/43. – A. Levene, Pentateuchal exegesis in early Syriac and rabbinic sources: StudPatr 1 = TU 63 (1957) 484/91; The early Syrian fathers on Genesis (London 1951). – J. P. Lewis, A study of the interpretation of Noah and the flood in Jewish and Christian literature (Leiden 1968). – S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine^2 (New York 1965). – H. Loewe, Art. Judaism: ERE 7, 581/609; Pharisaism: W. O. E. Oesterley (Hrsg.), Judaism and Christianity 1 (London 1937) 103/90; (Hrsg.) 2 (ebd. 1937). – R. Loewe, The Jewish Midrashim and patristic and scholastic exegesis of the bible: StudPatr 1 = TU 63 (1957) 492/514. – F. Maass, Formgeschichte der Mischna, mit besonderer Berücksichtigung des Traktats Abot (1937); Von den Ursprüngen der rabbin. Schriftauslegung: ZThK 52 (1955) 129/61. – J. Maier, Bedeutung u. Erforschung der Kairoer ‚Geniza': JbAC 13 (1970) 48/61; Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?: K.-W. Tröger (Hrsg.), AT – Frühjudentum – Gnosis (1980) 239/58; Geschichte der jüd. Religion (1972); Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (1978). – Ders./P. Schäfer, Kl. Lex. des Judentums (1981). – F. Manns, L'origine d'une aggadah sur la création d'Adam: Antonianum 55 (1980) 439/41; Une source de l'aggadah juive, la littérature grecque: LibAnnStudBiblFranc 29 (1979) 111f; Traces d'une haggadah chrétienne dans l'Apocalypse de Jean?: Antonianum 56 (1981) 265/95. – A. Marmorstein, Agada u. Kirchenväter: EncJud 1 (Berlin 1928) 972/9; The background of the H.: HebrUnCollAnn 6 (1929) 141/204; Jews and Judaism in the earliest Christian apologies: Expositor 8, 17 (1919) 73/80. 100/16; Judaism and Christianity in the middle of the third century: HebrUnCollAnn 10 (1935) 223/63; The unity of god in rabbinic literature: ebd. 1 (1924) 467/99. – B. F. Meyer/E. P. Sanders (Hrsg.), Jewish and Christian self-definition 3 (London 1981). – O. Michel, Ein Beitrag zur Exegese des Traktates Abot: Verborum Veritas, Festschr. G. Stählin (1970) 349/59; Paulus u. seine Bibel (1929). – M. P. Miller, Targum, Midrash and the use of the OT in the NT: JournStudJud 2 (1971) 29/82 (Lit.). – K. Müller, Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am NT = Judentum u. Umwelt 6 (Bern 1983). – R. Murray, Jews, Hebrews and Christians, some needed distinctions: NovTest 24 (1982) 194/208; Symbols of church and kingdom. A study in early Syriac tradition (Cambridge 1975). – G. Nádor, Art. Haggada: HistWbPhilos 3 (1974) 986. – J. Neusner, Aphrahat and Judaism = StudPostBibl 19 (Leiden 1971); Form-analysis and exegesis (Minneapolis 1981); Early rabbinic Judaism = StudJudLateAnt 13 (Leiden 1975) 3/33. 100/36; (Hrsg.), The modern study of the Mishna = StudPostBibl 23 (ebd. 1973); The rabbinic traditions about the pharisees before 70, 1/3 (ebd. 1971); (Hrsg.), Understanding rabbinic Judaism (New York 1974); vgl. auch J. Neusners Mischnakommentare: StudJudLateAnt 6, 1/22 (Leiden 1974/77); 30, 1/6 (1978/80); 33, 1/5 (1980); 34, 1/5 (1981 ff); 35, 1/4 (1981/83). – G. W. E. Nickelsburg, Jewish literature between the bible and the Mishnah (Philadelphia 1981). – E. F. Osborn, Justin Martyr = BeitrHistTheol 47 (1973). – N. Oswald, Art. Bildung III. Judentum: TRE 6 (1980) 584/95. – B. A. Pearson, Jewish haggadic traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX, 3): Ex orbe religionum, Festschr. G. Widengren 1 = Numen Suppl. 21, 1 (Leiden 1972) 457/70. – J. Petuchowsky/E. Fleischer (Hrsg.), Mehqarim ba'agada, Gedenkschr. J. Heinemann (Jerusalem 1981). – L. Prijs (Hrsg.), Hauptwerke der hebr. Lit. (1978); Die Welt des Judentums (1982). – S. Rappaport, Agada u. Exegese bei Flavius Josephus (1930); Antikes zur Bibel u. Agada: Festschr. A. Kaminka = Schrift. d. Wien. Maimonides-Inst. (Wien 1937) 71/101. – K. H. Rengstorf, Art. Haggada: BiblHistHd-

Wb 2 (1964) 624. – E. ROSENTHAL, Islam: H. Loewe (Hrsg.) Judaism and Christianity 2 (London 1937) 147/85. – K. RUDOLPH, Neue Wege der Qoranforschung?: TheolLitZ 105 (1980) 1/19. – H.-P. RÜGER, Art. Apokryphen I. Apokryphen des AT: TRE 3 (1978) 289/316 (Lit.). – A. RUPPEL, Art. Historienbibel: RGG³ 3 (1959) 368f. – D. SÄNGER, Antikes Judentum u. die Mysterien = WissUntersNT 2, 5 (1980). – S. SAFRAI / M. STERN (Hrsg.), The Jewish people in the first century 1/2 (Assen 1974/76). – A. J. SALDARINI, ‚Form criticism' of rabbinic literature: JournBiblLit 96 (1977) 257/74. – E. P. SANDERS (Hrsg.), Jewish and Christian self-definition 1/2 (London 1980/81); Paul and Palestinian Judaism (ebd. 1977). – J. A. SANDERS, Torah and canon² (Philadelphia 1974); Torah and Christ: Interpretation 29 (1975) 372/90. – S. SANDMEL, Judaism and Christian beginnings (New York 1978); Philo of Alexandria (ebd. / Oxford 1979) 127/34. 186/8. – P. SCHÄFER, Art. Avot (Sprüche der Väter)/Avotkommentare: TRE 5 (1980) 61/4; Studien zur Geschichte u. Theologie des rabbin. Judentums = ArbGeschAntJudUrchr 15 (Leiden 1978) 134/97. – B. SCHALLER, Art. Rabbinische Literatur: KlPauly 4 (1972) 1323/7; Das Testament Hiobs u. die Septuaginta-Übersetzung des Buches Hiob: Biblica 61 (1980) 377/406. – H. C. SCHNUR, Fabeln der Antike (1978). – R. SCHNACKENBURG, Das Brot des Lebens: Tradition u. Glaube, Festschr. K. H. Kuhn (1971) 328/42. – H. J. SCHOEPS, Haggadisches zur Auserwählung Israels: ders., Aus frühchristlicher Zeit (1950) 184/200; Simon Magus in der H.?: HebrUnCollAnn 21 (1948) 257/74 bzw. ders., Zeit aO. 239/54. – G. SCHOLEM, Jewish gnosticism, Merkabah mysticism and Talmudic tradition² (New York 1965); Die jüd. Mystik in ihren Hauptströmungen (1957). – K. SCHUBERT, Die Kultur der Juden im Altertum (1970) 201/22; Art. Midrashic literature: NewCathEnc 9 (1967) 823/5; Art. Midrasch: LThK² 7 (1962) 408f; Art. Talmud: ebd. 9 (1964) 1281/5; Art. Talmud: NewCathEnc 13 (1967) 922/7. – E. SCHÜRER, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ 2 (Edinburgh 1979) 337/55. – H. SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium 1 = Herders Komm. 3 (1969) 21/4. – H. SCHWARZBAUM, Talmudic-Midrashic affinities of some Aesopic fables: Laographia 22 (1965) 466/83. – W. A. SHOTWELL, The biblical exegesis of Justin Martyr (London 1965). – C. SIEGFRIED, Philo v. Alex. als Ausleger des AT (1875). – D. J. SILVER, A history of Judaism 1 (New York 1974). – M. SIMON, Le christianisme antique et son contexte religieux = WissUntersNT 23, 1/2 (1981); vgl. auch Paganisme, judaisme, christianisme, Mélanges M. Simon (Paris 1978); The ancient church and rabbinical tradition: F. F. Bruce / E. G. Rupp (Hrsg.), Holy book and holy tradition (Manchester 1968) 94/112; DERS. / A. BENOIT, Le judaïsme et le christianisme antique (Paris 1968). – M. SMITH, Tannaitic parallels to the gospels (Philadelphia 1951). – H. F. D. SPARKS, The symbolical interpretation of Lebanon in the fathers: JournTheolStud NS 10 (1959) 264/79. – G. STEMBERGER, Geschichte der jüd. Lit. (1977); Das klass. Judentum (1979); Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen (1982). – H. L. STRACK, Einleitung in Talmud u. Midrasch⁶ (1976). – DERS. / G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud u. Midrasch⁷ (1982). – R. F. SURBURG, Rabbinical writings of the early Christian centuries and NT interpretation: ConcordTheolQ 43 (1979) 273/85. – J. SWETNAM, Jesus and Isaak = AnalBibl 94 (Rome 1981). – H. THYEN, Der Stil der jüd.-hellenist. Homilie = ForschRelLitATNT 65 (1955). – W. S. TOWNER, Form criticism of rabbinic literature: JournJewStud 24 (1973) 101/8. – L. TREITEL, Agada bei Philo: MonatsschrGeschWissJud 53 (1909) 28/45. 159/73. 286/91. – G. VERMES, He is the Bread. Targum Neofiti Ex. 16, 15: Neotestamentica et Semitica, Festschr. M. Black (Edinburgh 1969) 256/63; The impact of the Dead Sea scrolls on Jewish studies: Green 201/14; Scripture and tradition in judaism² = StudPostBibl 4 (Leiden 1973); Post-biblical Jewish studies = StudJudLateAnt 8 (ebd. 1975). – A. VÖÖBUS, Art. Aphrahat: JbAC 3 (1960) 152/5. – G. WEIL, Die Stellung der mündlichen Tradition in Agada u. Apokryphen: MonatsschrGeschWissJud 82 (1939) 239/60. – P. R. WEIS, Some samaritanisms of Justin Martyr: JournTheolStud 45 (1944) 199/205. – M. WILCOX, On investigating the use of the OT in the NT: Text and interpretation, Festschr. M. Black (Cambridge 1979) 231/43. – TH. WILLI, Die Chronik als Auslegung = ForschRelLitATNT 106 (1972). – H. A. WOLFSON, Philo⁴ 1/2 (Cambridge, Mass. 1968); The philosophy of the church fathers³ 1 (ebd. 1970) 24/101; Studies in the history of philosophy and religion 1 (ebd. 1973) 60/97. – A. G. WRIGHT, The literary genre Midrash: CathBiblQ 28 (1966) 105/38. 417/57. – W. WUELLNER, Haggadic homily genre in 1 Cor. 1/3: JournBiblLit 89 (1970) 199/204. – A. ZERON, Erwägungen zu PsPhilos Quellen u. Zeit: JournStudJud 11 (1980) 38/52. – L. ZUNZ, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt² (1892).

Michael Lattke.

Hagiographie s. Heiligenverehrung.

Hahn.

A. Verbreitung u. Nutzung. I. Verbreitung. In der 1. Hälfte des 6. Jh. vC. ist der H. erstmals in Griechenland nachweisbar (Quellen u. Diskussion: Hehn 326/33; Keller 131f; Post, Strijd 98/102; Wolters; zu Darstellungen s. u. Sp. 368f) u. wird gemäß seiner Herkunft aus Persien/Indien auch der ‚pers. Vogel' genannt (Hehn 329). In dieser Zeit beginnt seine Verbreitung im gesamten Mittelmeerraum. – Ägypten: Da die Hieroglyphe ‚Wachtelküken' für H./Huhn unspezifisch ist (anders Keller 135) u. die Nachrichten über künstliche Brutöfen in Ägypten mehrdeutig sind (Diskussion bei Hehn 326f), tritt der H. hier mit Sicherheit erst in ptolemäischer Zeit auf (zu einer Malerei mit H. aus dem 15./14. Jh. vC. s. Post, Génie 194). – Obwohl die kopt. Kunst zahlreiche Tierarten darstellt, ist der H. selten vertreten. In Kairo befindet sich ein Model mit Tieren, darunter auch einem H. (A. Effenberger, Kopt. Kunst [1974] Abb. 95). Die sog. H.stoffe sind dagegen byzantinischer Herkunft (New York, Cooper-Hewitt-Museum [W. F. Volbach, Frühchristl. Kunst (1958) Abb. 258]; Dresden, Staatl. Kunstsammlungen [Byz. Kostbarkeiten, Ausst.-Kat. Bode-Mus. Berlin (1977) nr. 128 Taf. 40; dort weitere Stücke genannt]).

II. Nutzung. Über die verschiedenen Arten, auch den Kampf-H., über Aufzucht u. Haltung unterrichten die antiken Fachschriftsteller der Landwirtschaft (Varro rust. 3, 9, 1/21; Plin. n.h. 10, 54. 56f. 46/50; Colum. 8, 2, 1/15; vgl. Ael. nat. an. 4, 30). – In Rom gilt das Huhn als einfache Speise, die man dem Nachbarn oder unvorhergesehenen Gast vorsetzt (Hor. sat. 2, 2, 121. 4, 17f); vgl. den Spott Lukians (Iupp. trag. 15) über Mnesitheos, der 16 Göttern nur einen zähen H. präsentiert. Feinschmecker schätzen raffinierte Rezepte (Petron. sat. 55, 6; 66, 2; Apic. 6). Dem entsprechen Darstellungen von ländlichen Szenen (zB. Mosaik in Tunis, Bardomuseum [A. N. Sherwin-White, The empire of Rome: A. Toynbee (Hrsg.), The crucible of Christianity (London 1969) 128 Abb. 26]) u. Geflügelverkäufern (zB. Ladenrelief in Ostia, Museum [R. Calza/M. Floriani-Squarciapino, Museo Ostiense (Roma 1962) 20 u. Abb. 4]) sowie pompejanische Stilleben. – Von den Bewohnern Britanniens sagt Caesar (b. Gall. 5, 12, 6): leporem et gallinam et anserem gustare fas non putant (dazu Keller 131).

B. Eigenschaften. Der H. gilt als streitlustig, stolz u. gelegentlich als geil; sein Verhalten spiegelt sich in Bild u. Redensart. – Die Angriffslust des H. ist seine hervorstechendste Eigenschaft: s. u. Sp. 368 u. etwa das Mosaik in Piazza Armerina, wo ein H. einen Jungen angreift (G. V. Gentili, La villa imperiale di Piazza Armerina² [Roma 1971] Abb. 27). – Der Stolz des H. ist sprichwörtlich; zB. Aeschyl. Ag. 1671: ‚Prahle keck u. kühn dem H. gleich, wenn er bei der Henne steht' (vgl. Ael. nat. an. 4, 29). Iren. haer. 3, 15, 2 (SC 211, 282) sagt von den Valentinianern: ‚wenn aber jemand wie ein gutmütiges Schaf sich ihnen völlig ergeben hat, dann ... schreitet er stolz einher wie ein Hof-H.' (vgl. auch die Fabel vom H. in der Sänfte Phaedr. app. 18; zum Stolz der Henne: Ael. nat. an. 5, 5). – Gelegentlich wird der H. als Muster sexueller Maßlosigkeit hingestellt, so bei den Rabbinen (I. Heinemann, Philons griech. u. jüd. Bildung [1962] 276_5; Roscher, Lex. 3, 1627). – Das Verhalten der Tiere war ein anschauliches Bild: der H., der durch seine Stimme die Henne herbeiruft, wenn er etwas zu fressen findet (Aug. doct. chr. 2, 2), vor allem aber auch die Henne, die ihre Küken fürsorglich schützt (Hieron. ep. 46, 4 zu Lc. 13, 34f par.; J. Doignon, La comparaison Matth. 23, 37 sicut gallina ... sub alas suas dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers: Laval théol. et philos. 39 [1983] 21/6). – Weil in dem Ort Nibas bei Thessalonike die H. nicht krähten, sagte man von unmöglichen Dingen: ‚Wenn Nibas den H. krähen hört, dann werdet ihr dieses oder jenes haben' (Ael. nat. an. 15, 20). Bei Lukian (dial. meretr. 11, 3) meint Tryphaina zu Charmides am frühen Morgen: ‚Der H. hat schon zum dritten Mal gekräht'. Auf Seneca (apocol. 7, 3) geht die bekannte Wendung zurück: gallus in suo sterquilino plurimum potest.

C. Der Hahnenschrei. I. Nichtchristlich. Das Krähen des H. am frühen Morgen ist nicht allein der Beginn des Tages, sondern hat zugleich apotropäische Bedeutung. Der H. kündet den Tag noch vor der Sonne an u. weckt durch sein mehrmaliges Krähen die Menschen (Beispiele: Aesop. fab. 268 Hausrath, vgl. 124; Babr. fab. 124 vom Vogelfänger, Rebhuhn u. H.; Cic. Mur. 9, 22; Lucret. 4, 714/7; Hor. sat. 1, 1, 10; Ovid. met. 11, 597; Iuvenal. 9, 107; Petron. sat. 62, 3; Basil. hex. 8, 7). Zum Zeitpunkt des Gallicinium enden Gastmahl (Alciphr. 4, 14, 3) u. Liebesnacht (Anth. Pal. 5, 3, 1/3; Propert. 1, 16, 45f; 4, 3, 32; Alciphr. 4, 13, 18). – Vor dem zweiten H.schrei opferte man dem Jupiter (Amm. Marc. 22, 14). – Der H.schrei am Morgen beendet die Geisterstunde u. vertreibt die Dämonen (F. Cumont, Lux perpetua [Paris 1949] 409/11 mit Nachweisen; zu Palästina s. J. Scheftelowitz, Altpaläst. Bauernglaube in religionsvergleichender Beleuchtung [1925] 13. 74f). Das Singen des H. kann als günstiges Vorzeichen für einen Sieg in der Schlacht gedeutet werden, wie dies Cic. div. 1, 74 u. 2, 56 von den Thebanern bei Levadia berichtet. Das Krähen zur Unzeit kann dagegen Unglück, besonders Feuer oder Tod, ankünden; deshalb läßt Petron. sat. 74 den H., der während der Tafelrunde plötzlich loskräht, sofort schlachten u. kochen. – Vor dem Krähen des H. soll der Löwe die Flucht ergreifen (Aesop. fab. 84 Hausrath); Aelian. nat. an. 3, 31 knüpft daran seine Nachricht, daß man in Libyen zum Schutz vor den Löwen einen H. mit auf die Reise nimmt. Lucret. 4, 714/7 versucht, die Angst vor dem H. zu erklären: quia sunt gallorum in corpore quaedam | semina, quae cum sunt oculis immissa leonum, | pupillas interfodiunt acremque dolorem | praebent, ut nequeant ... Auch Tert. an. 24, 5 behauptet, leo ... gallum tamen formidabit; vgl. Procl. sacr. frg. (W. Kroll, Analecta Graeca, Progr. Greifswald [1901] 9, 139/43): nonnunquam etiam daemones visi sunt solares leonina fronte, quibus cum gallus obiceretur, repente disparuerunt; in diesem Zusammenhang steht vielleicht auch das Mosaik in Chicago (Art Institute Inv. nr. 1972. 1234) mit einem Löwen, auf dessen Rücken ein H. sitzt (J. V. Sewell, Notes on six late antique mosaics: Calendar of the Art Institute of Chicago 65, 5 [1971] Abb. 2). – Zum H.schrei im jüd. Kult s. u. Sp. 367.

II. Christlich. Die christl. Symbolik knüpft in erster Linie an die Eigenschaft des H. als morgendlicher Rufer an; daß damit der dreimalige H.schrei bei der Verleugnung des Petrus besonderes Interesse beansprucht, liegt auf der Hand. Der H., der mit seinem Schrei die Dämonen vertreibt, ist auch der christl. Auslegung geläufig (Prud. cath. 1, 37/40: ferunt vagantes daemonas, | laetos tenebris noctium, | gallo canente exterritos | sparsim timere et cedere; der dem Ambrosius zugeschriebene Hymnus ‚Aeterne rerum conditor', Ambr. hymn. 2, 11f [31f Walpole]: hoc omnis errorum chorus, vias nocendi deserit). Die flüchtenden Dämonen erkennen im H.schrei das Zeichen (signum: Prud. cath. 1, 45) des kommenden Lichtes (vicinitas lucis, salutis, numinis: ebd. 41f). Der H.schrei ‚weckt' Petrus, indem er ihn von der Sünde seiner Verleugnung zur Erkenntnis der Wahrheit führt (ebd. 49f: quae vis sit huius alitis, | Salvator ostendit Petro; vgl. 63f: cantuque galli cognito | peccare iustus destitit; Ambr. hex. 5, 24, 88 [CSEL 32, 1, 202]: pulsa est negatio, secuta confessio; vgl. Hieron. in Mt. 26, 74 [SC 259, 272]: in negationis tenebris; vgl. ebd. 34 [250]). Wie für Petrus bedeutet der H.schrei auch für den Christen das Ende der Sünde (Prud. cath. 1, 25/7: hic somnus ad tempus datus | est forma mortis perpetis: | peccata, ceu nox horrida; vgl. 54/6: praeco lucis proximae ... finemque peccandi ferat; vgl. 91f; Ambr. hex. 5, 24, 88/92 [CSEL 32, 1, 201/3]; hymn. 2, 15f. 18/20 [32f W.]: gallus iacentes excitat, et somnolentes increpat, gallus negantes arguit; vgl. Orig. in Mt. comm. ser. 114 [GCS Orig. 11, 2, 238f]; vgl. Eucher. form. 4 [CSEL 31, 24]). So kann Christus selbst mit dem H. verglichen werden: Prud. cath. 1, 1/4: ales diei nuntius ... nos excitator mentium | iam Christus ad vitam vocat; Ambr. hex. 5, 24, 90 (CSEL 32, 1, 203): nobis quoque gallus iste mysticus in sacris cantet; als solcher spendet er Leben, Hoffnung, Vertrauen, Heilung (fides, spes, salus bei Ambr. hymn. 2, 20/5 [33 W.]). Speziell ist der H.schrei auch Symbol des Gerichtes u. der Parusie: nostri figura est iudicis (Prud. cath. 1, 16); hoc esse signum praescii | norunt repromissae spei, | qua nos soporis liberi | speramus adventum Dei (ebd. 45/8). Schließlich hat Christus seinen Sieg über den Tod in der Auferstehung, dem Sieg des Lichtes über die Finsternis, in der Stunde des H.schreis errungen: illo quietis tempore | quo gallus exultans canit, | Christum redisse ex inferis (66/8; vgl. Hippol. trad. ap. 41 [SC 11bis, 132]: et circa galli cantum exsurgens, ... in resurrectione mortuorum; Interpretation dieser u. weiterer Textstellen bei Gnilka 431/42; Post, Strijd 104f. 126/8; vgl. auch G. van der Leeuw, Gallicinium. De haan in de oudste hymnen der westersche kerk: MededeelAmsterdam NR 4 [1941] 833/52). – Gelegentlich kann der H. auch als Symbol von Heiligen auftreten, zB. der Praedicatores: gallus succinctus lumbos ... id est praedicatores ... quia inter praesentis vitae tenebras verum mane, hoc est veram lucem, praedicando annuntiant (Salon. in Prov.: PL 53, 988 A/C; vgl. Greg. M. moral. 30, 9 [PL 76, 528]). – Zur Bedeutung des H.schreis in der Liturgie: Ad galli cantum ist die Zeitangabe für das häusliche Morgengebet oder das morgendliche Gemeindeoffizium (Belege: H. Quecke, Untersuchungen zum kopt. Stundengebet [Louvain 1970] 15/9); in der Osternacht ist der H.schrei das Signal zum Abbruch des Fastens u. für den Beginn der Freudenfeier (vgl. O. Casel, Art u. Sinn der ältesten christl. Osterfeier: JbLiturgWiss 14 [1938] 45). Die symbolische Bedeutung des H. in den erwähnten Hymnen des Prudentius u. Ambrosius wird noch verstärkt durch ihre liturgische Verwendung in den Laudes (dies Dom. u. fer. III).

D. Zuordnung des Hahns zu Göttern u. Göttinnen. Der H. wird mit verschiedenen Göttern u. Göttinnen verbunden; s. dazu Baethgen; Keller 137/40; Post, Génie 196f; zu Aphrodite u. Persephone außerdem H. Prückner, Die lokrischen Tonreliefs (1968); zu Asklepios J. Schouten, De slangestaf van Asklepios als Symbool van de Geneeskunde (Utrecht 1963) 42f; zum Kult der großen Göttin in Hieropolis (Lucian. Dea syr. 48) H. Greßmann, Der hl. H. zu Hieropolis in Syrien: Festschr. K. Marti = ZAW Beih. 41 (1925) 88/95; zum weißen H. des Pythagoras Ael. var. hist. 4, 17; Diog. L. 8, 34 (vgl. Paus. 2, 34, 2; Plut. Is. et Os. 61); Lukians Schrift über den H. oder der Traum des (Schusters) Micyllus (gall.). In der Kunst sind besonders relevant Merkur (mit dem H. als Begleittier) u. Mithras: Mahldarstellungen mit Tieren, darunter dem H. Weil der H. der Latona lieb ist, steht er den Gebärenden bei (Ael. nat. an. 4, 29).

E. Vorzeichen u. Zauber. Der H. u. auch das Huhn spielen im Orakel- u. Zauberwesen eine Rolle. Beispiele: Livia wärmte ein *Ei, um schon während der Schwangerschaft zu erfahren, ob sie einen Sohn oder eine Tochter bekomme; aus dem Ei schlüpfte ein Hähnchen u. Livia gebar den Tiberius (Suet. vit. Tib. 14; Plin. n. h. 10, 55; vgl. J. Haussleiter: o. Bd. 4, 740). Dem Kaiser Vitellius (Suet. vit. Vit. 9. 18) brachte ein H. in Gallien Unglück: Während er in Vienne Recht sprach, flog ihm ein H. auf Schulter u. Kopf. Dieses Vorzeichen wurde auf sein Ende gedeutet: er fiel in die Hand des M. Antonius Primus, der den gallischen Beinamen ‚Becco' trug (id valet gallinacei rostrum: ebd. 18). – In der röm. Kriegsgeschichte spielen die Tripudia, die Hühnerorakel, eine besondere Rolle (zB. Liv. 8, 30; 10, 40; Cic. div. 2, 35; nat. deor. 2, 3, 7): Man hielt es für ein günstiges Vorzeichen, wenn die Tiere gierig fraßen, worüber oft die Hühnerwärter mit entschieden. Kritisch Plin. n. h. 10, 49: horum sunt tripudia sollistima, hi magistratus nostros cotidie regunt ... hi fasces Romanos inpellunt aut retinent, iubent acies aut prohibent, victoriarum omnium toto orbe partarum auspices. hi maxime terrarum imperio imperant ... (zur Namenserklärung von Livias Villa ‚ad gallinas' Suet. vit. Galb. 1). – Gemmen mit hahnenköpfigem u. schlangenfüßigem Gott: Die bisher überwiegend gnostisch gedeuteten spätantiken Gemmen (C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor/London 1950] 127. 133/5; A. A. Barb, Art. Gnostiche, Gemme: EncArteAnt 3 [1960] 971/4; A. Delatte/Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes [Paris 1964] 23/42; Forschungsbericht: Post, Génie 190f) mit einer hahnenköpfigen u. schlangenfüßigen Figur hat Post (ebd. 173. 210) zuletzt zusammengestellt, nach Typologie, Kontext u. Inschriften klassifiziert u. ihnen eine überwiegend magische Bedeutung zugeschrieben (Beispiele sind abgebildet: Koptische Kunst, Ausst.-Kat. Essen [1963] nr. 65. 70f. 73); die Gegenüberstellung von Schlange u. H. findet sich gelegentlich schon auf protokorinthischen Vasen. Der H.kopf erklärt sich aus der Bedeutung des H. als Vogel des Lichts u. der Wachsamkeit u. unterstreicht den solaren Charakter, ähnlich wie Peitsche u. Schild, des so dargestellten Gottes (Post, Génie 202; vgl. noch A. Procopé-Walter, Jao u. Set: ArchRelWiss 31 [1934] 40/8). In den Zusammenhang mit diesen ca. 160 bekannten Gemmen gehört auch ein Mosaik in Brading (Insel Wight, 3. Jh. nC.) mit einer hahnenköpfigen Figur (R. M. Grant, Rival theologies: Toynbee aO. 322 Abb. 9). Der H. kommt auch vor unter den Tieren gegen den

‚bösen Blick‘ (J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 [1975] 29).

F. Opfertier. Vielleicht hängt es mit der Verbindung zu Lichtgottheiten zusammen, die dem H. in der antiken Welt durch persische Vermittlung anhaftete, daß er, verglichen mit seiner Bedeutung in Mantik (auch im röm. Staatskult bis zur Kaiserzeit) u. Zauber (vgl. o. Sp. 365f), im Opferwesen nur eine untergeordnete Rolle spielt. Vom Ritual her war er anscheinend nur im Kult des Asklepios/Aeskulap u. allenfalls des Herakles als Opfertier bestimmt (vgl. Plat. Phaedo 118a [getadelt Orig. c. Cels. 6, 4]; Artemid. onir. 5, 9 [304 Pack]; Paul./Fest. s.v. in insula [98 Linds.]; CIG 1, 23. 26f). Sonst wird er nur als Opfergabe Armer erwähnt (für die Kaiserzeit: Iuvenal. 12, 96; 13, 233; Prud. c. Symm. 2, 1008; CIL 6, 820; vgl. o. Sp. 361; Vorschriften über die Beschaffenheit des Tieres Plin. n. h. 10, 156). Vor allem der leichten Erschwinglichkeit wegen ist der H. auch außerhalb des griech.-röm. Raumes als Opfertier sehr beliebt (vgl. J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer = RGVV 14, 3 [1914]). Im jüd. Kult dienten aber nur Vögel als Opfer armer Leute (vgl. Lev. 14, 1/8. 49/53; dazu R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel [1967] 111/3) u. speziell die Taube (Lev. 5, 7; 12, 8; Lc. 2, 24; Mt. 21, 12 par.); da der Thora unbekannt, schieden H. u. Hühner prinzipiell aus. Die rabbin. Überlieferung wußte aber, daß dies bei Heiden anders war, u. verbot, ihnen einen weißen, opferfähigen H. zu verkaufen (ʿAbodah Zara 1, 5; Tos. ʿAbodah Zara 1, 21). Hühner durften in Jerusalem u. von Priestern im ganzen Lande überhaupt nicht gehalten werden (Baba Qamma 3, 5; 7, 7; jBaba Qamma 6a; bBaba Qamma 82b; vgl. aber Tos. Baba Qamma 8, 10). Ob hinter diesen Bestimmungen außer der genannten Begründung (Gefahr der Verunreinigung) einmal auch Gedanken der Abwehr außerjüdischer Kultbräuche u. des Schutzes biblischer Bestimmungen gestanden haben, ist gänzlich unbekannt, zumal zZt. Jesu in Jerusalem offensichtlich H. gehalten wurden (Mt. 26, 74 par. u. o. Sp. 364) u. man sich nach anderen Mischnabestimmungen sogar im Tempel bei bestimmten Verrichtungen u. Riten nach dem H.schrei richtete (s. J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu[3] [1962] 53f).

G. Hahnenkampf. Gleichzeitig mit den literar. Nachrichten (1. Hälfte 6. Jh. vC.) treten auch in der bildenden Kunst die ersten H. auf: die heraldisch angeordneten Tiere sind in der Vasenmalerei (lakonisch, böotisch, chalkidisch, klazomenisch, attisch u. geometrisch-messapisch) ein beliebtes Thema (Bruneau; Beispiele in Rom: Schwarzfigurige Augenschale in der Villa Giulia: Helbig/Speier, Führer[4] 3 nr. 2785; Rotfigurige Schale: ebd. nr. 2608; Rotfigurige Choenkanne im Vatikan: ebd. 1 nr. 979; zum ‚H.maler‘: L. Banti, Art. Galli: EncArteAnt 3 [1960] 763). – Neben die reine Dekoration tritt die realistische Kampfszene, bei der zwei H. streitlustig aufeinander losgehen; oft gesellen sich Besitzer u. Zuschauer hinzu (K. Schneider, Art. H.kämpfe: PW 7, 2 [1912] 2210/5; Keller 136f; Schauenburg 510/5). Der H.kampf wird eine der beliebtesten Sportarten; er ist auch auf jüdischen Gemmen belegt (A. Reifenberg, Ancient Hebrew seals [London 1950] 24. 36 nr. 18); noch Augustinus (ord. 1, 8, 25) schildert ihn (vgl. S. Mendner, Art. Gesellschaftsspiele: o. Bd. 10, 859. 868. 891). Die jungen H. wurden zum Kampfe trainiert (zB. Plat. leg. 7, 789b; weitere Stellen Bruneau 96f) u. waren ein begehrtes erotisches Geschenk (K. Schauenburg, Erastes u. Eromenos auf einer Schale des Sokles: ArchAnz 1965, 863. 865_{29}; Petron. sat. 86, 1: ‚Wenn ich den hier mit ungenierter Hand betasten kann u. er es nicht merkt, so will ich ihm für sein Stillhalten zwei kampftolle Gockel-H. schenken‘). Über den Ursprung der H.kämpfe berichtet Ael. var. hist. 2, 28: Als Themistokles mit den Streitkräften Athens gegen die Barbaren auszog, sah er H. miteinander kämpfen. Er hielt deren Kampfesgeist den Soldaten vor u. spornte sie so zur Tapferkeit an. Nach dem Siege über die Perser wurden dann in Athen regelmäßig H.kämpfe veranstaltet. Der streitende H. ist ein Bild des kämpferischen Geistes (Aeschyl. Eum. 861: Athenarede; Diog. L. 2, 30); er wird zum Symbol des Kampfes (Anth. Pal. 6, 149; panathenäische Preisamphoren) u. dann speziell des Sieges: Neben Tisch u. Börse treten Krone u. vor allem die Palme des Sieges (zahlreiche pompejanische Malereien u. Mosaiken: Bruneau 110f). Der Gedanke des Kampfes erhält auf sepulkralen Denkmälern eine besondere Note, denn die dort dargestellten H.kämpfe sind nicht rein dekorativ (W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905] 264; V. Schultze, Die Katakomben [1882] 191), sondern (mit F. Cumont, Recherches sur le symbolisme

funéraire des Romains [Paris 1942] $398f_4$ u. Schauenburg) als Symbol des Sieges über den Tod zu verstehen, also als Ausdruck der Unsterblichkeit (H.kampf auf dem christl. Sarkophag Mus. Lat. nr. 26: F. W. Deichmann/G. Bovini/H. Brandenburg, Repertorium der christl.-antiken Sarkophage 1 [1967] nr. 86); verwandt ist der H.kampf als Symbol des Kampfes der Seele (H. P. L'Orange, Eros psychophoros: ActArchArtHist 1 [1962] 44; Ch. Gnilka, Studien zur Psychomachie des Prudentius [1963] 23_{21}).

H. Christliche Hahnbilder. I. Die sog. Hahnszene. Unter den frühchristl. Darstellungen des Petrus (Quellwunder, Gefangennahme, Leseszene) nimmt die sog. H.szene einen besonderen Platz ein: sie besteht aus Christus u. Petrus mit dem H., der auf dem Boden, auf einem Kästchen, im Gezweig oder auf einer Säule sitzt (zu dem ikonographischen Problem ‚H. auf Säule‘ s. Callisen; vgl. Lucian. gall. 16), u. findet sich besonders häufig in der Sarkophagplastik (Fresko in der Comodilla-Katakombe [A. Ferrua: RivAC 54 (1958) 20 Abb. 16]; zum H. auf dem Kasten in Brescia s. Callisen 174). Der H. bei Christus u. Petrus erinnert an die bibl. Verleugnungsszene des Petrus. Die Deutungen sind aber nicht einheitlich u. wurden von Dassmann (509f) zusammengestellt: 1) Quo vadis, Petre? (Act. Petr.), 2) Treuebekenntnis Petri (Mt. 26, 33 par.), 3) Weisung Christi (Lc. 22, 32), 4) Verleugnung, Ankündigung der Verleugnung u. Reue (Mt. 26, 69/75; Mc. 14, 66/72; Lc. 22, 56/62; Joh. 18, 15/8. 25/7), 5) Betrübnis des Petrus (Joh. 21, 15/7) oder 6) Beauftragung mit dem Hirtenamt (Joh. 21, 15/7), 7) Aufforderung zur Wachsamkeit (Petri Finger am Mund als Schweige- u. Vigilanzgeste verstanden: Post, Génie 181), 8) Glaubensbild (fides Petri). Dassmann sieht in der H.szene den ‚Ausdruck der Hoffnung auf Sündenvergebung‘ (525). Frühere Erörterungen des Themas: E. Weigand, Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschung: ByzZs 41 (1941) 134f; Stommel, Beiträge 122/9; Porta; ferner G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom (1980) 54/6.

II. Hahn u. Schildkröte in Aquileia. In den Fußbodenmosaiken ist zweimal ein Kampf zwischen H. u. Schildkröte dargestellt (Südhalle: J. Fink, Der Ursprung der ältesten Kirchen am Domplatz von Aquileia [1954] Abb. 6; H. Kähler, Die Stiftermosaiken in der konstantinischen Südkirche von Aquileia [1962] Abb. 20; Nordhalle: Fink aO. Abb. 5; H. Kähler, Die spätantiken Bauten unter dem Dom von Aquileia [1957] Abb. 4). Die beiden Mosaiken mit H. u. Schildkröte wurden dekorativ (Dölger, Ichth. 5, 685) u. in verschiedener Weise symbolisch gedeutet: als Gegensatz zwischen Licht u. Finsternis (C. Costantini, Aquileia e Grado [Milano 1916] 38f; C. Cecchelli, La basilica di Aquileia [Bologna 1933] 3/114; M. Mirabella Roberti, Considerazioni sulle aule teodoriane di Aquileia: Studi Aquileiesi, Festschr. G. Brusin [Aquileia 1953] 209/44; B. Bagatti, Note sul contenuto dottrinale dei mosaici di Aquileia: RivAC 34 [1958] 119/35, bes. 128/30), als Ausdruck des Streites zwischen Orthodoxie u. Häresie, speziell dem Arianismus (R. Egger, Ein altchristl. Kampfsymbol: 25 Jahre Röm.-Germ. Kommission [1930] 97/106 bzw. ders., Röm. Antike u. frühes Christentum. Ausgew. Schriften 1 [Klagenfurt 1962] 144/58; E. Marcon, La Domus ecclesiae di Aquileia [Cividale 1958] 30/2; P. L. Zovatto, Mosaici paleocristiani delle Venezie [Udine 1963] 90f; G. Brusin, Una nuova interpretazione dei mosaici teodoriani della basilica di Aquileia: MemStorForogiul 47 [1966] 55/69; G. C. Menis, Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia [Udine 1971] 8/13), als Bild des Christen in der Verfolgung (Kähler, Stiftermosaiken aO. 15), als Schlachtenparodie (H., Schildkröte u. Widder sind Tiere des Hermes: Fink aO. 15/40; Zusammenstellung bei Post, Strijd 94/8). Das Moment des Kampfes ist in Säule u. Amphore greifbar. Da die Schildkröte in Ägypten mit der Unterwelt (ταρταροῦχος) in Verbindung steht (ebd. 113/9), kommt in H. u. Schildkröte der Streit zwischen Licht u. Finsternis zur Geltung; die Situation des Kampfes läßt sich auf den Christen übertragen, der in seinem Leben mit dem Licht gegen die Finsternis ankämpft u. schließlich siegt (zur christl. Symbolik bei Chromatius, Prudentius u. a. s. ebd. 104; Gnilka). **Aquileia.

III. Hahn u. andere Tiere. Unter den Tieren in der Arche Noah ist der H. selten abgebildet: Misis-Mopsuestia (L. Budde, Antike Mosaiken in Kilikien 1 [1972] Abb. 26/8 u. S. 42f), in der Buchmalerei: Morgan-Beatus fol. 79r (J. Williams, Frühe span. Buchmalerei [1977] 66 nr. 14). Häufiger ist er zusammen mit anderen Vögeln ornamental auf Mosaiken dargestellt (Post, Strijd 109f; zu Synagogen s. L. I. Levine, Ancient synagogues revealed

[Jerusalem 1981] 84 u. Taf. 1). In der karolingischen Buchmalerei flankieren zwei H. den sog. Lebensbrunnen (Paris, Bibl. Nat. Nouv. acq. lat. 1203, fol. 3v [F. Mütherich/J. E. Gaehde, Karolingische Buchmalerei (1976) 34 Taf. 2]) oder zieren besondere Blätter der Evangelien (1. Seite von Lc.: Harley MS 2788: E. Kitzinger, Early medieval art [London 1969] Taf. 19) u. Kanontafeln (S. Der Nersessian, An introduction to Armenian manuscript illumination [Baltimore 1974] Abb. 43). – Zum H. auf Münzen vgl. F. Imhoof-Blumer/O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen des klass. Altertums (1889) Taf. 5, 38/46; 16, 1. 20. 23. 31; 19, 52; 21, 29/54; 23, 16; 26, 63; zu Städten, die den H. auf ihren Münzen führen, auch A. Alföldi, Timaios' Bericht über die Anfänge der Geldprägung in Rom: RömMitt 68 (1961) 73_{58}; Bruneau 103. – Zum H. auf Lampen vgl. zB. A. Ennabli, Lampes chrétiennes de Tunisie (Paris 1976) nr. 607. 614/6. 618. 620. 622/4. 626/30 Taf. XXXII f. Wie andere Tiergefäße gibt es auch solche in H.gestalt, desgleichen Kinderspielzeug (J. Väterlein, Roma ludens [Amsterdam 1976] 144 u. Abb. 4).

E. Baethgen, De vi ac significatione galli in religionibus et artibus Graecorum et Romanorum, Diss. Göttingen (1887). – A. S. Bay, Die H.szene der Sarkophage: StudTheol 35 (1981) 107/35. – Ph. Bruneau, Le motif des coqs affrontés dans l'imagerie antique: BullCorrHell 89 (1965) 90/121. – S. A. Callisen, The iconography of the cock on the column: ArtBull 21 (1939) 160/78. – F. Cumont, Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens: CRAcInscr 1942, 284/300. – E. Dassmann, Die Szene Christus – Petrus mit dem H.: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 509/27. – Ch. Gnilka, Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius: ebd. 411/46, bes. 429/46. – V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere (1911) 326/41. – H. Hoffmann, H.kampf in Athen: RevArch 1974, 195/220. – O. Keller, Antike Tierwelt 2^4 (1913) 131/45. – H. Leclerq, Art. Coq: DACL 3, 2, 2886/905. – P. van Moorsel, Le sarcophage de Marcia Romania Celsa: Pietas aO. 499/508. – P. Porta, L'iconografia della scena dell'annuncio della negazione di Pietro nel pannello musivo di S. Apollinare Nuovo a Ravenna: Felix Ravenna 102 (1971) 217/56. – P. G. J. Post, Le génie anguipède alectrocéphale. Une divinité magique solaire: BijdragenPhTh 41 (1979) 173/210; De haanscène in de vroegchristlijke kunst. Een iconografische en iconologische analyse, Diss. Utrecht (1984); De strijd tussen de haan en de schildpad: NederlTheolTijdschr 34, 2 (1980) 89/133. – K. Schauenburg, Ganymed u. H.kämpfe auf römischen Sarkophagen: ArchAnz 1972, 501/16, bes. 510/6. – H. Stercken, Gallus gallinaceus. Studien zur Monographie des Haus-H. im Altertum, Diss. Bonn (1952). – E. Stommel, Beiträge zur Ikonographie der Konstantinischen Sarkophagplastik = Theophaneia 10 (1954) 122/9; Die Entwicklung der H.szene auf den Sarkophagen des 4. Jh.: Actes 5e Congr. Intern. Arch. Chrét. = Stud. Ant. Crist. 22 (Città del Vat. 1957) 303/6. – P. Wolters, Zur Geschichte des Haus-H.: Εἰς μνήμην Σ. Λαμπροῦ (Athen 1935) 486/90.

Claudia Nauerth.

Halachah.

A. Vorbemerkung. Die allgemeine Einleitung zu *Haggadah u. H. (o. Sp. 329f) wird hier nicht wiederholt, muß aber als Teil dieses Artikels verstanden werden. Neben der Haggadah, die ,zwar nicht völlig gleichberechtigt, doch für das jüd. Leben wohl ebenso wichtig' war u. ist (Stemberger, Judentum 160), bildet die H. den anderen ,der beiden wichtigsten Zweige der jüd. Gelehrsamkeit in der rabbin. Zeit' (ebd.). Für die Masse des Schrifttums sind sie trotz einer gewissen ,Monopolstellung' der H. (Hoheisel 97) nicht nur

quantitativ komplementär, sondern gehören auch ,in unlösbarer Verbindung' (Stemberger, Judentum 155) innerlich zusammen wie das ,Was' (H.) u. ,Warum' (Haggadah) des von der Religion gebotenen u. motivierten Tuns (vgl. Maier, Geschichte 3 u. ö.). ,Die H. regelt . . . das Leben des Juden in allen Bereichen u. Einzelheiten; eine Trennung zwischen religiösem u. nicht-religiösem Leben gibt es nicht' (Maier/Schäfer 129).

B. Begriff, Umfang u. Formen der Halachah. I. Begriff u. Definition. Von hālak (,gehen', dann auch ,wandeln', ,leben'; vgl. schon Ps. 15 [14], 2 u. ö., dazu F. J. Helfmeyer: ThWbAT 2 [1977] 415/33) abgeleitet, heißt das hebr. Nomen h^{a}lākāh ,Gang', ,Weg', ,Wandel' u. wird für ,Sitte, Norm, Gesetz' im einzelnen u. im ganzen, auch ,als Bezeichnung einer Literaturgattung' (Nádor 987) nur metaphorisch verwendet für ,die Lehre, der man nachgeht, die Regel oder Satzung, nach der man sich richtet, das religionsgesetzlich Feststehende' (Strack 4), wobei der Plural h^{a}lākôt ausgesagt werden kann ,sowohl von einzelnen Sätzen' (zB. Nedarim 4, 3 oder bGiṭṭin 60b) ,wie von Sammlungen solcher Sätze' (Strack 5; vgl. zB. die hilkôt šabbāt Ḥagigah 1, 8 sowie die Gesetzbücher h^{a}lākôt g^{e}dôlôt, h^{a}lākôt q^{e}ṣûvôt u. h^{a}lākôt p^{e}sûqôt aus dem 8./9. Jh. u. dazu neben Schäfer; Maier/Schäfer 129 die entsprechenden Art. von Y. Horowitz u. M. Margaliot: EncJud 7 [Jerusalem 1971] 1167/72). H. als ,Religionsgesetz' (so zB. Hoheisel 155; Nádor 987) zu bezeichnen, kann in doppelter Hinsicht irreführend sein. Einerseits bezieht sich ja die H. nicht nur auf die Religion als isolierten Bereich, sondern auf das alltägliche Gesamtleben coram deo; andererseits ist H., wie die Torah der Erwählung u. des Bundes (s. u. Sp. 373f), mehr u. anders als lex/leges u. ius (vgl. Stemberger, Judentum 138/60, bes. 139. 149; zur Unterscheidung von lex u. ius vgl. zB. Cic. leg. 1, 18f). H. ist aber auch nicht bloßes ,Gewohnheitsrecht' (Meyer 295 einseitig Schürer$^{3/4}$ 2, 394 folgend), ,mündliche Überlieferung' (Elbogen, Tradition 1247: παράδοσις) oder ,mündliche Offenbarung' (Dietrich, Offenbarung 1602). Eher ist die H. das gesamte, sehr spezifische (rabbinisch-)jüd. Rechts-System (vgl. Sandmel, Judaism 103: ,rabbinic law'), das in sich nach Herkunft, Entwicklung u. Auslegung äußerst kompliziert u. grundsätzlich offen ist (vgl. Schürer$^{3/4}$ 2, 395), daher bis heute diskutiert wird (vgl. zB. JewLawAnn 1/4 [1978/83]), in seiner Bedeutung u. Geltung auch, anders als mancher Brauch (minhāg, zu diesem u. weiteren Usus-Begriffen vgl. Maier/Schäfer 213; E. Schürer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ 2 [Edinburgh 1979] 340f), nie in Frage gestellt wurde (Nádor 987). So ist in gewisser Weise, wenn auch nicht ohne einige Ausnahmen der aufhebenden oder anpassenden Änderung, H. geradezu ein Synonym für unantastbar heiliges Recht (vgl. Schürer$^{3/4}$ 2, 396; die ebd. Anm. 16 für ,Neuerungen' angegebenen Mischnastellen spiegeln allerdings bei weitgehendster Vermeidung des Begriffes H. weniger die Veränderlichkeit der H. als vielmehr die im Talmud fortgesetzte Diskussion der Rabbinen wider, zB. unter dem Aspekt der Erleichterung bzw. Erschwerung). Wo die Zentralität der H. hervorgehoben wird, wird sie doch als angewandtes Recht (,the Law applied') von der Torah unterschieden (vgl. Berkovits 69f).

II. Torah u. Halachah. Torah ist einerseits das als Sinai-Offenbarung verstandene schriftliche Gottesrecht des Pentateuch, in dem man später 248 Gebote u. 365 Verbote, also insgesamt 613 Bestimmungen zählte (zum umfassenden Charakter von Torah vgl. Maier/Schäfer 301f; Maier, Geschichte 170/8; Hengel 307/18). Wie bei vielen anderen Begriffen stellt die LXX-Übersetzung von tôrāh mit νόμος eine Verschiebung dar (vgl. H. Kleinknecht/W. Gutbrod, Art. νόμος κτλ.: ThWbNT 4 [1942] 1016/84, bes. 1025/8 für den Hellenismus u. 1039/50 für LXX u. Judentum). Torah ist weniger noch als H. einfach identisch mit ,Gesetz' (durchweg betont von Hoheisel 235 s. v. Thorah). Kann die schriftliche Torah gelegentlich ,auch die Propheten u. Hagiographen einschließen' (Stemberger, Judentum 126), so gibt es daneben die Überzeugung von einer mündlichen Torah (vgl. Weingreen 54/9, auch über das Verhältnis zur schriftlichen Mischna), die, nicht identisch mit dem ἄγραφος νόμος (vgl. Heinemann, Lehre 149/71; Sandmel, Philo 188 nr. 12; u. Sp. 381f), ebenfalls als geoffenbart gilt, obwohl die Rabbinen ,um ihr oft viel späteres Entstehen' wissen u. es ihnen in ironischer Weise klar ist, ,daß die Aussage von der einheitlichen Herkunft der schriftlichen u. der mündlichen Tora aus der Offenbarung an Mose auf dem Sinai eine theologische Fiktion ist' (Stemberger, Judentum 127/31, bes. 130f). Als ein extremes, aber nicht untypi-

sches Beispiel des weiten Offenbarungsbegriffs diene die Auslegung von Ex. 24, 12 in bBerakot 5a: ‚Es heißt: Ich will dir geben die Steintafeln, die Lehre u. das Gebot, das ich geschrieben, um sie zu lehren. Die Tafeln, das sind die zehn Gebote; die Lehre, das ist die Schrift; das Gebot, das ist die Mišna; das ich geschrieben, das sind die Prophetenbücher u. die Hagiographen; um sie zu belehren, das ist der Talmud. Dies lehrt, daß sie sämtlich dem Moše am Sinaj überliefert wurden' (Übers. Goldschmidt 1, 12). Die mündliche Torah ist nicht identisch mit der H., vielmehr in ihrer Einheit mit der schriftlichen Torah eine ihrer Quellen. Was das zwiespältige Problem der Schriftlichkeit der H. angeht (vgl. zB. bGiṭṭin 60b: ‚nicht aber darfst du Halakoth niederschreiben' u. die Diskussion bei Strack 9/16), so ist die Kontroverse zwischen Baumgarten, Form criticism u. Neusner, Period u. ö. mehr als ein innerjudaistischer Streit, weil es dabei nicht nur um die Anwendbarkeit der formgeschichtlichen Methode auf die rabbin. Traditionen geht, sondern vor allem auch um das Alter der schriftlichen H. u. damit um den literarischen quellenmäßigen Einfluß auf das Frühchristentum (s. u. Sp. 385/7 u. 390/3).

III. Quellen u. Werden der Halachah. Regeln u. Hermeneutik. Mit dem Begriff ‚Quellen' ist hier etwas anderes gemeint als in der repräsentativen Textsammlung von Newman 38/242; doch vgl. ebd. 1/37. – Mit der Frage ‚Wie wird etwas zur H.?' (Strack 5) stößt man auf sieben Quellen, nach Jacobs / de Vries 1157/61 eigentlich nur auf fünf, wobei aber die mündliche Torah (‚the Oral Law'), s. u. c)/e), dreifach untergliedert ist: a) Schriftliche Torah; b) Traditionsaussagen (‚statements handed down by tradition'); c) Interpretationen der schriftlichen Torah; d) H. dem Mose gegeben vom Sinai her (h^a^lākāh l^e^mošæh missînai: Pe'ah 2, 6; 'Edujjot 8, 7; Jadajim 4, 3; im Talmud öfter, vgl. Schürer^3/4^ 2, 394 u. zB. Strack/Billerbeck 4, 2, 1235); e) Logische Schlußfolgerungen; f) Autorität der Weisen; g) Brauch – minhāg (s. o. Sp. 374). Mit der Begründung der/einer H. hängt die Verbindlichkeit zusammen, für die der Schriftbeweis eine Rolle spielt; ‚doch kann auf einen Schriftbeweis allein (ohne eines der anderen Kriterien [Gewißheit über lange Gültigkeit, Autorität u. Mehrheitsmeinung]) keine verbindliche H. gegründet werden, da ein Schriftbeweis prinzipiell widerlegbar ist' (Maier/Schäfer 129). – Die genaue Zuordnung einzelner Sätze der H. zu den verschiedenen Quellen ist eine Wissenschaft für sich, mit der die eigentliche *Hermeneutik eng zusammenhängt. Damit ist die rabbin. Logik gemeint, die ihren Niederschlag gefunden hat in den zT. auch für die Haggadah geltenden middôt (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Mischna-Traktat), den sog. 7 Regeln Hillels (zB. Tos. Sanhedrin 7, 11), den 13 Regeln Jischmaels (vgl. den Hinweis bḤullin 63a) u. den 32 Regeln Eliezers (im Talmud noch nicht erwähnt); vgl. Maier/Schäfer 135 (Hinweis auf ‚zahlreiche Entsprechungen zur antiken Rhetorik'); Schürer^3/4^ 2, 397f; Stemberger, Talmud 55/67 (mit lehrreichen Textbeispielen); Strack 95/109. Die von Strack (109) schon geforderte umfassende ‚neue wissenschaftliche Untersuchung', bes. auch im Verhältnis zur außerjüd. juristischen Hermeneutik (dazu E. Berneker / Th. Mayer-Maly, Art. Recht: KlPauly 4 [1972] 1350/9), steht immer noch aus, ebenso die Darstellung der historischen Entwicklung der H. Dazu wird nicht nur die kritische Kommentierung vor allem der Mischna zum Abschluß u. zu einem gewissen Konsensus kommen müssen, sondern auch die methodenbewußte Beantwortung von Fragen wichtig sein, die die Interdependenz zwischen H. u. Geschichtlichkeit betreffen, u. die für manchen Aspekt vergleichender Religionswissenschaft von größter Bedeutung sind: ‚Läßt das Wesen der H. selbst überhaupt Raum für die historische Entwicklung?' ‚Betrachtet die H. sich selbst etwa als eine lex aeterna, für die die Ereignisse in Zeit u. Raum unwichtig sind?' ‚Oder gibt es in der H. vielleicht doch Äußerungen eines Bewußtseins historischer Entwicklung, das in die Halachot selber hineinprojiziert wird?' (Urbach, Halakha 113). Solche u. ähnliche Fragen gelten nicht nur für die Zeit vor 70 (s. u. Sp. 377f), die ja auch die H.-Kritik Jesu u. der Jesustradition umfaßt (vgl. schon die Betonung des Entwicklungsgedankens bei Zeitlin, Halaka), sondern auch für die Zeit nach Jabne (ca. 70/135 nC.) u. Uscha (ca. 135/200 nC.), in deren Epochen die H. normativ festgelegt u. formuliert wurde (vgl. Maier/Schäfer 151. 307).

IV. Umfang u. Formen der Halachah. a. Mischna. Den weiten Umfang der von der H. abgedeckten Rechtsgebiete (vgl. Schürer^3/4^ 2, 400: ‚So gut wie völlig ignoriert wird das Gebiet des Staatsrechtes') u. Kasuistik macht

man sich am besten mit Hilfe der Einteilung u. des Inhalts der Mischna klar (vgl. neben den Ausgaben u. Kommentaren zB. Maier/Schäfer 213/5; Schürer^3/4^ 1, 113/9; Strack 23/64), die nach der Phase mündlicher Tradierung aE. des 2. Jh. schriftlich vorliegt als der ‚Kodex religions- u. zivilgesetzlicher Überlieferungen u. Bestimmungen, auf dem alle späteren' (talmudischen) ‚Entscheidungen basieren' (Maier/Schäfer 213). Die viermal so umfangreiche Tosefta (tôsæftā' ‚additamentum'), im Aufbau weitgehend parallel, zeigt neben manchen Mischnakommentaren ergänzende casus wie auch ursprünglichere Normen (ebd. 303; Schürer^3/4^ 1, 124f; Strack 74/7). Auch in der Haggadah vor allem der Talmudim u. Midraschim wird auf die H. reflektiert, was ihre Wichtigkeit für das Judentum unterstreicht (vgl. die Stichworte in B. Cohens Index zu L. Ginzberg, The legends of the Jews [Philadelphia 1938] 200/2). Für die Vielfalt der Formen der H. sind die traditionsgeschichtlichen Analysen u. historisch-kritischen Auslegungen von Neusner wegweisend (vgl. die Würdigungen bei Horbury 236f u. Saldarini 262/9).

b. Frühformen der Halachah. Für die H. der rabbin. Traditionen (zur ‚Traditionskette' 'Abot 1, 1/2, 8 vgl. Stemberger, Talmud 71/7) über die Pharisäer vor 70 nC. läßt sich allgemein definieren: ‚A legal, or halakhic, tradition is a saying or story about the way something is to be done, a statement intended to have practical effect and carry normative authority, or an inquiry into the logic or legal principle behind such a rule' (Neusner, Traditions 3, 5). Die frühen halachischen Traditionen begegnen dann in folgenden Formen: a) ‚Standard legal form'. b) ‚Testimony-form'. c) ‚Debate-form' (sehr künstlich u. nur in Häuser-Disputen). d) ‚Narratives' (typisch für sie: ‚the reference in the past tense to a one-time action, ruling, setting, or event'; ebd. 24) in verschiedenen Unterformen: ‚historical information in standard legal form', ‚epistles', ‚ordinances', ‚chains and lists', ‚precedents', ‚contexts', ‚first-person accounts', ‚illustrations and proofs', ‚histories of laws' (23/39). e) ‚Legal exegeses' in vierfacher Erscheinung: ‚scriptural references', ‚exegeses', ‚prooftexts', ‚from exegesis to chria' (39/43). Diese u. ähnlich spezifische Kategorien des gesamten Materials der rabbin. H., die zT. noch sehr thetischen Charakter tragen u. für die größtenteils auch deutsche Fachausdrücke erst geprägt werden müssen, werden vergleichend (68/89) u. im größeren historischen Rahmen (89/100) in eine bisher noch nicht erreichbare Formgeschichte der H. (u., wenn auch anders, der Haggadah) einmünden müssen (vgl. ders., Judaism 100/36 u., als jüngste Zusammenfassung, ders., Form-analysis), in die vielleicht auch Philo einbezogen werden muß (Alon 89/137. 138/45).

c. Ausgewählte Beispiele talmudischer Halachah. (Vgl. Stemberger, Talmud 77/158.) Wie intensiv u. meist auf der Grundlage der Mischna die auf die Lebenspraxis (zum problematischen Begriff ‚Orthopraxie' s. Maier/Schäfer 230) ausgerichtete H. auch theoretisch reflektiert wurde, zeigen die Regeln zur Festsetzung, Ableitung, Geltung, Anwendung u. Abwägung einer H.: bBerakot 2a. 4ab; b'Erubin 13b. 27a; bJoma 82a/3a; bJebamot 42b/3a; bBaba Meṣi'a 30b; bBaba Batra 130b/1a; bSanhedrin 71a; bḤullin 43b/4a (Stemberger, Talmud 78/96). Nicht nur in den halachischen Midraschim (vgl. Maier/Schäfer 211f), sondern auch im (babyl.) Talmud gibt es halachische Bibelauslegung: zB. bSoṭah 16a. 43a/4a; bBaba Qamma 83/4a; bBaba Meṣi'a 31ab (Stemberger, Talmud 96/116). Schon im Talmud selbst begegnen Beispiele von taqqanah, d.h. ‚Erweiterung oder Begrenzung des bisher geltenden Rechtes' (Maier/Schäfer 295): bPesaḥim 88ab; bMo'ed Qatan 27ab; bGiṭṭin 36ab (Stemberger, Talmud 116/22). Zu den Beispielerzählungen u. Präzedenzfällen, bei denen oft die Grenze zwischen H. u. Haggadah recht verwischt ist, gehört auch die literarische Gattung des ma'^a^śæh (Maier/Schäfer 196), deren Formeln u. Aufbau, Typen u. Tradierung, Primärfunktionen u. Funktion in der Mischna, d.h. also vor allem in der H., Goldberg umfassend u. detailliert untersucht hat; talmudische Beispiele sind bŠabbat 60ab; bSukkah 27b/8a; bBaba Meṣi'a 42ab. 50b/1a. 64b/5a; bSanhedrin 37b (Stemberger, Talmud 122/33). Verwandt mit diesen Formen ist die eigentliche Kasuistik, zB. bSanhedrin 76b/8a; bMakkot 5a (Stemberger, Talmud 134/42). Schon ‚in der Mischna u. noch mehr in den Talmuden nimmt das Urkundenwesen einen bedeutenden Platz ein u. ist genauestens geregelt. Im täglichen Leben von Bedeutung sind vor allem Eheverträge, Scheidebriefe, Kauf- u. Mietverträge sowie Urkunden über die Befreiung von Sklaven': zB. bJebamot 107b/8a; bGiṭṭin 85a/6a; bBaba Batra 160a/

2a (Stemberger, Talmud 142/50). Schließlich hat die antike Naturwissenschaft, von der H. in Dienst genommen, ihre Spuren im jüd. Rechtssystem hinterlassen: zB. b'Erubin 56 ab; bNiddah 30a/1a (Stemberger, Talmud 151/8). Aufs Ganze dieser Formen gesehen, ist eine ,strikte Trennung literarischer von thematischen Aspekten' bei der H. noch schwieriger als bei der Haggadah (ebd. 70).

V. Halachah bei Philo u. Josephus. a. Parallelen u. Wertung. Forschern, die Philo jegliche ,schulmäßige Kenntnis' der H. absprechen u., allen paläst. Einfluß bestreitend, seine rein griech. Bildung betonen (zB. Heinemann, Lehre 159; ders., Bildung), stehen seit B. Ritter, Philo u. die H. (1879) andere diametral gegenüber, allen voran Belkin, die nicht nur in Philos Schriften halachische Parallelen finden, sondern ihn selber auch für einen Halachisten halten. Aber fraglich ist nicht nur eine dreifache Charakterisierung Philos als pharisäischer Halachist, palästinischer Allegoriker u. alexandrinischer Mystiker (Belkin, Philo 27), umstritten ist bis heute auch, ob das paläst. mündliche Gesetz bei den nichtpaläst. Juden bekannt war u. praktiziert wurde, es also die alexandrinische Grundlage war für Philos H. (ebd. X u. ö.), wenn man diesen rabbin. Begriff überhaupt in so enge Verbindung mit dem Namen des hellenist.-jüd. Philosophen bringen will. Schaut man über den engeren Bereich der H. hinaus, betrachtet also das Verhältnis zwischen dem Diasporajuden Philo u. den Rabbinen im Mutterland generell (vgl. die ausgewogenen Urteile von Lauterbach, Philo 15/8; Sandmel, Philo 127/34. 186/8; A. F. Segal, Two powers in heaven [Leiden 1977] 178/81), stößt man in Einzelheiten auch bei Philo auf ,wichtige Belege für die frühjüd. Haggadah u. Halakah' (Maier, Geschichte 89/91; vorsichtiger C. Colpe, Art. Philo nr. 1 v. Alex.: RGG^3 5 [1961] 345). Aber selbst wenn man in Analogie zur Haggadah (s. o. Sp. 336f) von hellenistischer H. sprechen könnte, würde der Religionsphilosoph u. Ethiker (vgl. I. Heinemann, Über die Einzelgesetze Buch I–IV: L. Cohn u.a. [Hrsg.], Philo v. Alex, Die Werke in deutscher Übersetzung^2 2 [1962] 5/8) noch nicht zum Haggadisten oder Halachisten. Vielmehr kann man bei aller Differenziertheit des Frühjudentums, wobei der Grad der ,Hellenisierung' nur ein wichtiger Faktor unter anderen mehr endogenen Aspekten ist, mit einer weitverbreiteten gemeinjüd. Tradition u. einer sich durchhaltenden spezifisch jüd. Kultur in der Antike rechnen, was ja Philo selbst oft genug betont (vgl. nur In Flaccum u. Legatio ad Gaium). Sogenannte Parallelen zur eigentlichen H. finden sich vor allem in spec. leg. 1/4 (vgl. auch vit. Moys. 2). Zu den Themen gehört das Tempel- u. Opferwesen (Belkin, Philo 49/66) sowie das jüd. Priestertum (ebd. 67/88), vor allem die Auslegung von Num. 18, 1/32. Im Bereich des Zivil- u. Kriminalrechts ist es neben den Sklavengesetzen u. der lex talionis (Belkin, Philo 89/103) die Todesstrafe (ebd. 104/19), bei der jüd. Rechtsprinzipien zur Anwendung auf das röm. Recht gelangt zu sein scheinen (119). Zum Rechtsstatus des foetus (129/39) wie zu Ehe u. Ehescheidung (219/32) gab es offensichtlich einen ähnlich breiten jüd. Konsensus wie für die Gesetze über Eide u. Gelübde (140/78) u. das Kalenderwesen (192/218). Bei Josephus, der schon in Ritters Untersuchung ständig berücksichtigt wurde, sind es vor allem die jüd. Strafgesetze (vgl. Weyl), deren quellenmäßige Komplexität, Entwicklung u. Unabgeschlossenheit beobachtet werden können. In den der biblischen Geschichte parallel laufenden ersten zehn Büchern seiner Antiquitates findet sich die Darstellung der Gesetze bes. ant. Iud. 3f; in vielen Details steht er parallel zu Philo, ohne die normative zeitgenössische H. zu repräsentieren (vgl. Schiffman 13 u. die Warnung von Albeck, Buch 3 u. ö. gegen den vorbehaltlosen Gebrauch von Philo u. Josephus für die Geschichte der H.). Manchmal ,folgt er der paläst. H.' (Schürer$^{3/4}$ 1, 81 mit Beispielen zum Synhedrium ebd. 2, 237/67), selten mit, meist anders als Philo (vgl. Belkin, Philo 288/92 [Index 2]; das verstreute rabbin. Material ist leider nicht durch einen Index erschlossen). Aber auch der Historiker Josephus ist dadurch noch kein Halachist. Daß bei Josephus, vor allem aber bei Philo selbst in ,Parallelen' die Abweichungen von der H. viel größer sind als die Übereinstimmungen, zeigen die kritischen Anmerkungen von Heinemann, Einzelgesetze aO. zu folgenden Stellen, wo nicht nur Belege aus Josephus u. dem rabbin. Schrifttum verzeichnet sind, sondern auch die Auseinandersetzung mit Ritter aO., Weyl u.a. stattfindet: spec. leg. 1, 54. 74. 79. 101. 107. 117f. 132/5. 141. 147. 150/8. 168/74. 184. 188. 194/9. 212. 223. 230. 234f. 240. 247. 254/6. 261. 268. 272. 289. 296. 325; 2, 2. 6. 9. 13/7. 24. 27f. 33/7. 61. 71. 74/7. 86. 117. 122. 125. 132. 145. 151. 162.

167. 175. 179. 188. 196. 207. 215/22. 225. 229. 232. 243. 248. 251f. 255. 259; 3, 8f. 26/34. 46. 51. 53. 56f. 62/4. 71f. 78/82. 85f. 94. 100. 106. 108. 122f. 131. 138. 141. 144f. 148f. 153/5. 169. 175/7. 182. 184. 195. 204f; 4, 2/7. 12. 19. 22. 30/7. 44/7. 53f. 61/6. 119. 136/9. 149f. 157. 160. 190/2. 196/9. 204/8. 220. Gibt es bei Philo über die seiner sonstigen Denk- u. Arbeitsweise völlig konformen inhaltlichen ,Parallelen' hinaus auch, wie Wolfson 1, 188/94 mit großer Autorität suggeriert, ausdrückliche terminologische Hinweise auf den Gebrauch eines jüd. mündlichen Gesetzes u./oder einer H., die der rabbin. Überlieferung entsprächen? Ein kurzer Blick auf Philos Gebrauch der Begriffe ἄγραφος, ἔθος, παράδοσις, πάτριος soll darüber Aufschluß geben.

b. Terminologisches. Von den nur 13 Belegen für ἄγραφος kann quod omn. prob. lib. 104 unberücksichtigt bleiben. Praem. et poen. 150 ist interessant, weil Dtn. 28, 61 mit dem Zusatz von LXX-Hss. zitiert wird. Für μὴ γεγραμμένος hat Philo ἄγραφος; umgekehrt gibt es bei Philo keine einzige Stelle, an der statt ἄγραφος eine äquivalente negative Konstruktion mit γράφω auftauchte. Sogar aus der wichtigen autobiographischen Notiz migr. Abr. 34f geht nichts Konkretes über die Verwendung von Tradition hervor; das Nebeneinander von τὰ γραφόμενα u. τὰ λεγόμενα hat ganz formalen Sinn (vgl. ebd. 110 die Macht der Rhetoren u. Schriftsteller, der die Wahrheit der Taten gegenübergestellt wird; so ist τὰ λεγόμενα vit. Moys. 1, 4 gegen Wolfson 1, 190_{156} auch kaum als Haggadah zu interpretieren). Für ἄγραφος fallen folgende weitere Aspekte auf. Die Verbindung mit νόμος, meist in einer Pluralkonstruktion, ist mehr oder weniger direkt: νόμοι ἄγραφοι sind die βίοι der Tugendhaften (virt. 194) bzw. der weisen Männer (decal. 1), was vor allem von Abraham gilt, der, ἀγράφῳ τῇ φύσει belehrt, alles Gebotene hielt (vgl. Gen. 26, 5), so daß sein Leben nach Philos ,Biographie' νόμος αὐτὸς ὢν καὶ θεσμὸς ἄγραφος (Abr. 275f, θεσμός ein selteneres Synonym für das sehr häufig gebrauchte Wort νόμος) genannt werden kann. An die Stelle von ἄγραφοι νόμοι können auch andere Wendungen treten, zB. ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι (ebd. 5). Diese ungeschriebene Gesetzgebung (νομοθεσία) ist das Naturgesetz, das älter u. ursprünglicher ist als die vielen Gesetzgeber u. geltenden Gesetze (ebd. 5f u. bes. 16, wo ἄγραφος νόμος im Singular erscheint). Neben, ja vor dem/den ewigen νόμος/νόμοι des Moses (vgl. auch Mt. 5, 18; Lc. 16, 17; Jub. 33, 16f; Joseph. c. Ap. 2, 277; Apc. Bar. gr. 4, 1; Ps. Sal. 10, 5) steht das Gesetz der φύσις (vgl. J. Leisegangs Index: L. Cohn / P. Wendland (Hrsg.), Philonis Alexandrini opera quae supersunt 7,1 [1926] 16f; 7,2 [1930] 550/4), für das ἄγραφος νόμος kein terminus technicus ist, obwohl die ungeschriebenen Gesetze sich auf das aristotelische u. stoische Naturgesetz beziehen. Wenn Philo leg. ad Gai. 115 den jüd. Monotheismus aus τῶν ἱερῶν νόμων καὶ ἔτι τῶν ἀγράφων ἐθῶν ableitet, meint er einerseits bestimmt auch die Torah, andererseits aber bestimmt nicht ,immer' mit τὰ ἄγραφα die ,Halakah' (gegen F. W. Kohnke: Philo Werke 7 [1964] 204_1). Wie steht es mit spec. leg. 4, 149f (Ende des Abschnittes περὶ δικαιοσύνης 136/150)? Althergebrachte ἔθη seien ἄγραφοι νόμοι, δόγματα παλαιῶν ἀνδρῶν οὐ στήλαις ἐγκεχαραγμένα ... ἀλλὰ ψυχαῖς derjenigen, die in derselben πολιτεία leben; nicht zu verachten sei die mit den ἔθη πάτρια identische ungeschriebene Überlieferung (παράδοσις sonst nur noch ebr. 120, wo der Plural die Bedeutung von ὑφηγήσεις hat); Tugend zeige u. lobenswert sei, wer an den ungeschriebenen Gesetzen festhalte. Eigentlich müßte es genügen, auf Aristot. rhet. 1, 14, 1375a 15f hinzuweisen, was auch Wolfson 1, 192_{168} tut, der aber gerade aus dieser Stelle beweisen will, daß sich Philo hier auf das jüd. mündliche Gesetz bezieht (ebd. 191/4). Aber selbst wenn man einige der Stellen, an denen Philo auf ἔθη (s. u.) zu sprechen kommt, (anachronistisch?) zu innerjüdischen taqqanot u. gezerot (ebd. 189. 191; vgl. Maier/Schäfer 119. 295) in irgendeine Beziehung setzen könnte, wäre die Gleichsetzung von ἔθη mit Halachot (Wolfson 1, 189f: ,custom [halakah]' bzw. ,customs [halakot]'; vgl. auch J. Ranft, Art. Consuetudo: o. Bd. 3, 385f) zu eng. Das stützende Argument, daß die Ältesten bei Philo (zB. vit. Moys. 1, 4; vgl. schon Lev. 19, 32 u. die LXX-Übersetzung von zāqen mit πρεσβύτερος) als die z^{e}qenîm (Jadajim 4, 3, wo es um eine ma'^{a}śæh geht), d. h. die ,Tora-Gelehrten' (Maier/Schäfer 17) zu verstehen seien (Wolfson 1, 189f), steht auf ebenso schwachem Textbefund wie die Mutmaßung, daß Philos ζητήσεις (zB. somn. 2, 301) der midraschischen Methode entsprächen (Wolfson 1, 193). Um noch einmal auf spec. leg. 4, 149f zurückzukommen, hat dort auch πολιτεία weiteren Sinn als in conf. 2 u. migr. Abr. 88, wo die πάτριος πολιτεία vielleicht auf die schriftliche

Torah anspielt, vielleicht aber auch die ganze jüd. Lebensordnung benennt. Obwohl mit πάτριος nicht immer Jüdisches bezeichnet wird (vgl. spec. leg. 1, 309; leg. ad Gai. 153), steht es doch meist adjektivisch u. substantivisch (τὰ πάτρια) im Zusammenhang damit u. ist scharf unterschieden von πατρικός u. πατρῷος, die bevorzugt für Vaterland, Vaterhaus u. väterliches Erbe gebraucht werden. Jüdisch sind die väterlichen Gebote u. Opfer (somn. 1, 215), die väterliche ,Philosophie' (ebd. 2, 127; vgl. auch vit. cont. 28 in bezug auf die Therapeuten), die väterlichen Gesetze (quod omn. prob. lib. 80; in spec. leg. 2, 13 ausdrücklich mit dem Naturgesetz identifiziert) u. die väterliche Sitte (ebd. 148) bzw. Sitten (ἔθη πάτρια: vit. Moys. 1, 31; praem. et poen. 106; Flacc. 43. 52f; leg. ad Gai. 300). So kann denn auch ἔθη mit πάτρια gleichgesetzt werden (vit. Moys. 1, 278; vgl. spec. leg. 2, 253). An den restlichen Stellen (vgl. G. Mayer, Index Philoneus [1974] 228) wird das Substantiv τὰ πάτρια, einmal sogar τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων (leg. ad Gai. 371), für ,Vätersitte(n)' gebraucht, meist in sehr weitem Sinn, zuweilen auf konkrete Bräuche bezogen (vgl. zB. für den Sabbat somn. 2, 123). Was nun endlich über die bereits genannten Belege hinaus ἔθος angeht, so verwendet Philo es sehr oft unqualifiziert in Wendungen wie ,zu tun pflegen'. In abwertender Bedeutung steht ἔθος (,weiblich') der φύσις (,männlich') gegenüber (ebr. 55; vgl. quis rer. div. her. 142; Jos. 29). Fast wie in einer feststehenden Formel erscheint ἔθος bzw. ἔθη zusammen mit ,Gesetz(en)' (sacr. Abel. et Cain. 15; quod deus s. imm. 17; quod det. pot. insid. 87; ebr. 193; spec. leg. 4, 16; virt. 65; leg. ad Gai. 134. 360; nach leg. all. 3, 43 kommen die ἔθη aus der Seele). Diese zweigliedrigen Ausdrücke können auch zu längeren Phrasen erweitert sein (post. Cain. 181; leg. all. 3, 30; somn. 2, 78; Abr. 67; virt. 102). Ist schon an all diesen Stellen die Bedeutung sehr generell, sozusagen weltweit, geht aus folgenden Belegen explizit die nicht-jüd. Herkunft oder Beziehung hervor: quod det. pot. insid. 134; post. Cain. 50; ebr. 80 (aus der παιδεία); quis rer. div. her. 279; mut. nom. 104; Abr. 184. 188. 193; vit. Moys. 2, 19; spec. leg. 1, 313; 3, 13. 29; virt. 102. 209; Flacc. 48; leg. ad Gai. 116. 210. Andererseits können mit Sicherheit für jüdische ,Sitten' u. ,Lebensgewohnheiten' (die Übersetzung mit ,Gesetz' sollte nicht nur für Philo, sondern auch für das NT u. Josephus unterbleiben) in Anspruch genommen werden: somn. 2, 123 (Sabbat); Jos. 42; vit. Moys. 1, 31. 278. 324; decal. 160; spec. leg. 1, 3 (Beschneidung); virt. 65; leg. ad Gai. 170. 210. 240. 268; umstritten ist migr. Abr. 90; höchst interessant u. typisch philonisch ist vit. Moys. 2, 215f, wonach es von altersher bis zu seiner Zeit ,Brauch' ist, am Sabbat Philosophie, d. h. vor allem Metaphysik u. Ethik zu treiben. Aber weder hier noch an den anderen Stellen steht der griech. Begriff für H. oder Halachot. Bleibt insgesamt eine gewisse Unschärfe, so sind auch in spec. leg. 4, 149f die väterlichen ἔθη, nach leg. ad Gai. 115 selbst ἄγραφα, die Gesamtheit der jüd. ,Sitten', zu denen auch in der hellenist. Diaspora ,haggadische' u. ,halachische' Elemente gehören, u. diese ἔθη sind paradox gleichgesetzt mit den griech. ἄγραφοι νόμοι. – Bei aller Verschiedenheit zwischen den beiden hellenist. Juden Philo u. Josephus gibt es doch terminologische Ähnlichkeiten. Ohne ins Detail gehen zu müssen, da die genannten Begriffe mit sämtlichen Textbelegen leicht zugänglich sind (K. H. Rengstorf [Hrsg.], A complete concordance to Flavius Josephus 1/3 [Leiden 1973/79]), läßt sich folgendes feststellen. Weder mit ἄγραφος (nur ant. Iud. 12, 63, im Gegensatz zur Schrift, u. c. Ap. 2, 155, von griechischen ἔθη; vgl. zu γράφω Rengstorf aO. 1, 394/6) noch mit παράδοσις (vgl. ant. Iud. 10, 51; 13, 297. 408), noch mit dem sehr häufigen Wort ἔθη, dessen Gebrauch konkreter erscheint als bei Philo (vgl. die Ankündigung einer Schrift Περὶ ἐθῶν καὶ αἰτιῶν ebd. 4, 198) u. in den meisten Fällen auf die Sitten der Juden bezogen ist (Ausnahmen zB. b. Iud. 3, 115: Römer; ant. Iud. 12, 263: Hellenen; c. Ap. 2, 139: Ägypter), wird in einem technischen Sinne (pharisäische) H. (Halachot) zum Ausdruck gebracht. Einerseits sind νόμος (zB. ant. Iud. 16, 43; b. Iud. 5, 237; ant. Iud. 16, 172; c. Ap. 2, 164) oder νόμιμα (zB. b. Iud. 2, 160; ant. Iud. 15, 254) von den ἔθη unterschieden, andererseits zeigt sich besonders in der Verbindung mit πάτριος bzw. im Reden über τὰ πάτρια (auch hier ist der Historiker etwas konkreter als der Philosoph), daß Josephus an der klaren Unterscheidung der Begriffe ebensowenig liegt wie an einer Differenzierung der jüd. Tradition. Daß H., abgesehen von den angeführten indirekten Belegen, kein Thema des von der rabbin. Literatur totgeschwiegenen Historikers ist, beweisen sozusagen e silentio auch

zB. A. Schalit (Hrsg.), Zur Josephus-Forschung = WdF 84 (1973); O. Betz / K. Haakker u. a. (Hrsg.), Josephus-Studien, Festschr. O. Michel (1974).

VI. Halachah in Qumran. In den bisher veröffentlichten Qumranschriften, die schon länger bekannte Damaskusschrift eingeschlossen, fehlt der Begriff H. Interessant ist aber der breite übertragene Gebrauch von hālak, der natürlich von der Schriftgrundlage her inspiriert ist. ,Wandeln' kommt indikativisch u. imperativisch vor, wird positiv u. negativ verwendet, erscheint oft mit dem Bild des Weges verbunden, kann sich, neben den Qumranleuten selbst, seltener auf atl. Vorbilder wie dualistische Antitypen beziehen u. hat als Maßstab sowohl die mosaische Torah als auch die spezifische Gemeindeordnung. Klare, nicht-fragmentarische Beispiele dafür sind 1QpHab 11, 13; 1QS 1, 6/8; 2, 2; 3, 9. 20f; 4, 5f. 11f; 5, 10; 8, 4. 20f; 9, 6/9. 12. 19; 1QH 3, 20; 4, 21. 24; 7, 14; 15, 18; CD 1, 20; 2, 15/7; 3, 2. 5; 6, 10; 7, 4. 7; 12, 21/3; 14, 1; 19, 4. 21; 20, 6. 9. In der Kriegsrolle hat hālak außer 1QM 13, 12 nur eigentliche Bedeutung, was auch für CD 10, 20f u. 11, 5 in dem Abschnitt CD 9/16 (s. u. Sp. 386) zutrifft. Der Sache nach aber findet sich H. in den Qumrantexten, u. zwar vor allem in den rechtlichen Einzelbestimmungen des Textes A 2 = CD 9/16, der eine ,Art Mischna' qumranischer Prägung darstellt (vgl. E. Lohse, Die Texte aus Qumran[3] [1981] 64), u. in dem erneut mit særæk (,Ordnung') beginnenden Abschnitt 1QS 5/9, der einen qumranischen ,Strafkodex' enthält (vgl. C.-H. Hunzinger, Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinarordnung der Gemeinde von Qumran: Grözinger 249/62). Querverbindungen bestehen zum Jubiläenbuch (s. u. Sp. 387) u. zu Hen. aeth. 92/105 (vgl. Nickelsburg 126. 134. 149). In dem wahrscheinlich die Pharisäer bezeichnenden polemischen Begriff dôršē ḥahᵃlāqôt (,die, die nach glatten, gefälligen Dingen suchen': 1QH 2, 32; 4QpNah 1, 2. 7; 2, 2. 4; 3, 3. 6f; vgl. auch CD 1, 18 dāršû baḥᵃlāqôt) liegt vielleicht ein essenisch-qumranisches Wortspiel vor: ,Pharisaic legal interpretations (halakoth) are really facile bypasses (ḥalaqoth) of the strict intent of the Torah' (Nickelsburg 131; zum überaus wichtigen Nahum-Midrasch vgl. D. Flusser, Pharisäer, Sadduzäer u. Essener im Pescher Nahum: Grözinger 121/66; Y. Yadin, Pescher Nahum [4QpNahum] erneut untersucht: ebd. 167/84). Umgekehrt erscheinen auf dem Hintergrund der pharisäisch-rabbin. H. alle abweichenden Interpretationen des Gesetzes als sektiererische H. (vgl. Falk 1, 35/45: ,Sectarian Halakha'; K. Schubert: J. Maier / K. Schubert, Die Qumran-Essener [1973] 137/41). In einer der jüngst publizierten Quellen, der ,Tempelrolle' (Y. Yadin, Megillat ham-miqdāš 1/3 A [Jerusalem 1977]) oder ,Heiligkeitsrolle' (so J. Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer [1978] 13), ,erscheinen die erklärenden u. ergänzenden Zusätze zum Torah-Text (also die H. der Gemeinde) als direkte Gottesworte – in deutlichem Gegensatz zur pharisäischen, derivierenden H.-Findung' (ders., Geschichte 60). Wie sehr nach drei Jahrzehnten detaillierter Qumran-Forschung noch oder wieder alles in Fluß ist, zeigt gerade dieser neue Textfund: ,Ein eingehender Vergleich der Bestimmungen der Tempelrolle mit der pharisäisch-rabbin. H. u. der anderer frühjüd. Gruppen wird den Gang der Erforschung dieses Dokumentes in der Zukunft bestimmen' (Grözinger 9_{26} [mit neuester Lit.]). Im Zusammenhang mit den Schriften vom Toten Meer in u. um Qumran geht es auch um die für die Methodologie der H. so wichtige Frage des Alters u. der Normativität des Banns gegen das Aufschreiben des mündlichen Gesetzes (vgl. Baumgarten, Law 7f u. ö.; s. o. Sp. 374f). War in der rabbin. Tradition das Verbot des Gebrauchs geschriebener H. darauf abgestellt, die Lehren des mündlichen Gesetzes u. die mündliche Übermittlung selbst zu verstärken, so fehlen in Qumran die Lehre einer mündlichen Weitergabe u. das Konzept eines mündlichen Gesetzes völlig (Schiffman 20). Trotz der formalen u. inhaltlichen Unterschiede zwischen den Qumranica u. Rabbinica ist die H. in Qumran von größter Bedeutung für die kritische Geschichte der jüd. H., wie Schiffman 19/22 zeigt. Dort werden mustergültig am Paradigma der Sabbat-H. CD 9, 14/11,18 (ebd. 84/133) Quellen (4/9), Vergleichsmaterial (9/19) u. spezifische Terminologie (22/76) dieser immer noch nicht mit Sicherheit mit den Essenern identifizierbaren jüd. Sekte (134/6; vgl. auch Ch. Burchard: KlPauly 4 [1972] 22) ausgebreitet (zum Sabbat u. anderen halachischen Einzelproblemen vgl. J. M. Baumgarten, Studies in Qumran law [Leiden 1977]; allerdings sind diese Aufsätze von 1953/76 auch nach dem Erscheinen von Schiffman leider unverändert herausgekommen). Die im Vergleich mit der talmudi-

schen H. ‚größere Strenge u. absolute Exklusivität' der H. in Qumran tritt auch an anderen Problemen hervor, zB. bei der Auslegung der Inzestgesetze CD 5, 8/11 u. der Polygamie CD 4, 20/5, 2 (vgl. G. Vermes, Die Schriftauslegung in Qumran in ihrem historischen Rahmen: Grözinger 185/200, bes. 189/93). Insgesamt gilt aufgrund der erhaltenen Schriften, daß in Qumran H. wichtiger als Haggadah war.

VII. Halachah in jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Der H. in Qumran am nächsten steht die H. des Jubiläenbuches (vgl. K. Berger, Das Buch der Jubiläen = JüdSchrHRZ 2, 3 [1981] 295/7; Schiffman 10f). Die Verwandtschaft zwischen dem Jubiläenbuch u. den Qumranschriften geht dabei weit über den halachischen Aspekt hinaus. Vor allem ist es die Damaskusschrift (CD), zu welcher das Jubiläenbuch ‚im Verhältnis von Programmschrift u. Ausführung' zu stehen scheint (Berger aO. 295). Zum ‚Sonnenkalender', dessen Einhaltung striktes Gebot Gottes ist u. in dessen Rahmen auch die genaue Sabbat-H. geschehen werden muß, gibt es über CD hinaus Parallelen u. Weiterentwicklungen in 1QS, 1QH, der Tempelrolle, usw. (vgl. auch Hen. aeth. 72/82). Die wichtigsten Stellen sind Jub. 1, 9f. 26. 29; 2, 9. 12. 29/31; 5, 14; 6, 23/34; 29, 16 u. 50, 7/13 (vgl. Berger aO. 296 mit den qumranischen Parallelen). Die Abrahamkapitel 11/23 mit ihren kultischen Regeln, bes. Jub. 15 zur Beschneidung, enthalten H., die älter ist als die der tiefsten Schichten der Mischna (vgl. Davies, Origins 22f im Zusammenhang von ‚Apocalyptic and Pharisaism' [19/34]; Albeck, Buch 35). Dieses ‚Buch der Einteilungen der Zeiten nach ihren Jubiläen u. ihren Jahrwochen' (so CD 16, 3f) aus der Mitte des 2. Jh. vC. kann auch insgesamt von den Rabbinica beleuchtet werden, denn es wurde zweifellos in Hebräisch verfaßt, enthält neben Anspielungen auf haggadische Traditionen zahlreiche Gesetze/Halachot u. bietet im ganzen das Bild eines Targums oder Midraschs (Finkelstein, Book 39). Trotz der oft bemerkten Tatsache, daß atl. Apokryphen u. Pseudepigraphen auch halachischen Inhalt haben, sollte nicht alle ethische Belehrung mit H. gleichgesetzt werden. Das gilt vor allem für die langsam gewachsenen, christlich überarbeiteten Testamente der 12 Patriarchen (2. Jh. vC. bis 2. Jh. nC.), deren Paränese, fern aller rabbin. Kasuistik, sehr generell u. konzentriert erscheint. Die These, daß das Liebesgebot das eine, durchgehende Hauptthema sei (J. Becker, Die Testamente der 12 Patriarchen = JüdSchrHRZ 3, 1 [1974] 27f), läßt sich m. E. nicht halten. Neben Test. XII Rub. 3, 9 (Aufruf zur Liebe der Wahrheit); ebd. 6, 9 (Bruderliebe = Tun der Wahrheit); Test. XII Sim. 4, 7 (Bruderliebe imperativisch); Test. XII Juda 20, 1 (‚liebt den Levi'); Test. XII Iss. 7, 6 (Gottesliebe u. allgemeine Menschenliebe indikativisch); Test. XII Zab. 8, 5 (Josephs Vorbild, einander zu lieben); Test. XII Jos. 17, 2 (‚liebt euch gegenseitig') u. Test. XII Benj. 8, 1f (Appell zur Güte u. Liebe) ist dieses Thema zwar sehr eng mit der Bewahrung u. dem Tun der ganzen Torah (Gesetz, Gebote) verbunden, bes. Test. XII Iss. 5, 1f (doppeltes Liebesgebot); Test. XII Dan 5, 1/3 (ebenso; vgl. Test. XII Zab. 5, 1); Test. XII Gad 3/7 (Gebot der Nächstenliebe) u. Test. XII Benj. 3, 1/5 (doppeltes Liebesgebot). Dabei bleibt aber durchaus offen, ob das Liebesgebot nur ein hervorragender Aspekt des Gesetzes ist, oder ob es als seine der *Goldenen Regel (vgl. Dihle 8/12. 82/4) vergleichbare Summe verstanden werden soll. Wird Test. XII Naph. 8, 4/10 u. Test. XII Jos. 11, 1 die Liebe Gottes (gen. subj.) als Folge der Gesetzeserfüllung gesehen, so ist letztere oft die pauschale Forderung, ohne Verknüpfung mit dem Liebesgebot, doch auf den ganzen Lebens-‚Wandel' bezogen (zB. Test. XII Levi 13, 1f; 19, 1f; Test. XII Juda 13, 1; 18, 3; 26, 1; Test. XII Zab. 10, 2; Test. XII Naph. 2, 6; Test. XII Jos. 18, 1; Test. XII Benj. 10, 3f; auch in der Zwei-Wege-Lehre von Test. XII As. 1, 3/6, 6 findet sich keine Spur vom Liebesgebot).

VIII. Spätere Sammlungen u. Responsenliteratur. Für das geschichtliche Verständnis der H. sind nicht nur die erwähnten vortalmudischen Quellen, die Talmudim u. halachischen Midraschim zu analysieren, sondern auch spätere Sammlungen einzubeziehen wie die o. Sp. 373 genannten, die Mishneh Torah des Mose ben Maimon (Maimonides; 12. Jh.), der Shulchan ʿAruk des Halachisten Josef ben Ephraim Karo (16. Jh.) u. vor allem die sog. Responsen (Fragen u. Antworten, die H. betreffend), deren Ursprünge in talmudische Zeit reichen (vgl., neben Freehof, L. Fuks: Prijs 105f; J. Maier, Bedeutung u. Erforschung der Kairoer ‚Geniza': JbAC 13 [1970] 55, ‚Halakah u. Responsen'; Maier/Schäfer 259; Stemberger, Geschichte 107/14).

C. Hellenistisch-römischer Einfluß auf die Halachah. Viel schwieriger als für die Haggadah sind für die H. die Probleme des Verhältnisses zur heidn. Antike zu stellen u. zu lösen. Begrenzt man den weiteren politischen u. sozio-kulturellen Rahmen (vgl. Stemberger, Judentum 181/97 u. die Werke von Fischel, Hengel, Lieberman, Safrai/Stern) auf die Aspekte vergleichender Rechtswissenschaft, so sind ältere Spezialuntersuchungen wie die von Alon oder Cohen (vgl. schon die Kritik von M. Smith: JournBiblLit 86 [1967] 239/41) nun überholt durch die Arbeiten u. Editionen von Jackson. Es geht hier weder um die sehr allgemeine Bezeugung von Juden u. Judentum bei griechischen u. lateinischen Autoren, die sich auf neutrales Wissen um Beschneidung u. Sabbat oder auf polemische Kolportage angeblichen jüd. Aberglaubens zu beschränken scheint (vgl. die ältere Zusammenstellung von Bernfeld u. die neuen kommentierten Textsammlungen von M. Stern [Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1/2 (Jerusalem 1974/80)]) noch um detailliertere Kenntnisse von H. wie die des Epictet (zB. diss. 1, 11, 12f. 22, 4; 2, 9, 19/21). Die ‚Wissenschaft des Judentums' (vgl. Maier/Schäfer 317; Stemberger, Geschichte 184/94) kann auch nicht einfach mehr ‚fremdes Recht im Talmud' (so I. Jeiteles: Jackson, Problem 378 nr. 260) katalogisieren, sondern muß die Probleme der Jurisdiktion (ebd. 159/72: historische Bedingungen, Bürgerrechte usw.) u. der literarischen Übermittlung (173/80: Datierung, Gesetzesrecht, Edikte, juristische Schriften) kennen, um dann erst auf die möglichen Einflüsse auf Form (181/8) u. Inhalt (188/94) zu reflektieren. Dann geraten die Parallelen zwischen (griechisch-)römischem Recht u. jüdischer H., für die man unter Beachtung der Besonderheiten auch den Begriff des Rechts (Neusner benutzt ‚Law') verwenden kann, in das neue Licht einer zu entwickelnden allgemeinen Einfluß-Theorie (vgl. Jackson, Problem 181: ‚general theory of influence'), schrumpfen aber gleichzeitig quantitativ gerade dann stark zusammen, wenn sie in den Zusammenhang folgender Frage gestellt werden: ‚To what extent do the data here surveyed assist in our understanding of how and why Judaism moved towards normative self-definition in the first three centuries?' (ebd. 194; vorläufige Antworten 195/203). Mit Stemberger, Judentum 196f ‚sei auch noch auf die Parallelen zwischen der halakhischen Exegese der Rabbinen u. der griech.-röm. Schule der Rechtsinterpretation verwiesen. ... Eine Gegenüberstellung der Prinzipien, nach denen die Rabbinen die Halakha entwickeln, mit denen zB., die den – mit dem babyl. Talmud etwa gleichzeitigen – Digesten Justinians zugrundeliegen, könnte sicher so manche Parallele aufzeigen'. Hier gibt es für die gerade erst beginnende historisch-kritische Talmudexegese (vgl. Maier/Schäfer 293f) wie für die Erforschung europäischer Rechtsgeschichte ein weites Feld ungelöster Aufgaben (vgl. A. Lippold, Art. Justinianus: KlPauly 3 [1969] 19/21 u., mit Quellen u. Literatur, O. Mazal, Vom oström. zum byz. Reich: Schieffer 297/313, bes. 303f). Die formalen u. materialen Einflüsse hellenistischen, römischen u. orientalischen Rechts auf Philo, Josephus u. die atl. Pseudepigraphen sind in diesem Artikel ebensowenig darzustellen wie diejenigen auf das antike Christentum.

D. Halachah in altchristlicher Literatur, Theologie u. Kirche. Auch hier liegen die Probleme anders als bei der Haggadah; denn die H. ist ein Phänomen, mit dem sich das Judentum wahrscheinlich sehr bewußt im Laufe der ersten drei Jhh. zunehmend vom Christentum unterschied (vgl. Jackson, Problem 196; zur Gesamtentwicklung neben Rengstorf, NT 23/83 den Überblick bei Stemberger, Geschichte 199/214: ‚Judentum u. Christentum'). Freilich ist der Unterschied zwischen dem zwar zerstreuten, aber doch recht homogenen halachischen Judentum u. dem sich nach den Verfolgungen zur ‚Reichskirche u. Staatsreligion' (Th. Schieffer, Die spätantike Reichs- u. Kultureinheit u. ihre Krise: ders. 51/94, Zitat 80) entwickelnden Christentum auch immer weniger der Gegensatz von ‚Gesetz u. Gnade' (vgl. Hoheisel 173; B. Kötting, Art. Christentum I [Ausbreitung]: o. Bd. 2, 1138/59; J. Vogt, Art. Christenverfolgung I [historisch]: ebd. 1159/208; zum engen Zusammenhang von *Gnade mit Gerechtigkeit im talmudischen Judentum vgl. H. Dittmann: o. Bd. 11, 347).

I. Die Evangelien als Quelle jüdischer Halachah. Weder Jesus noch die Verfasser urchristlicher Literatur (NT, apostolische Väter, frühe Apologeten u. Apokryphen) noch die Kirchenväter waren Halachisten. Doch bilden, wie für frühjüdische historische Verhältnisse (zB. Pharisäer u. Sadduzäer; vgl. Zeitlin, Studies 259/91) u. Theologumena (zB.

Königtum Gottes; vgl. M. Lattke, Zur jüd. Vorgeschichte des synopt. Begriffs der ‚Königsherrschaft Gottes‘: Gegenwart u. kommendes Reich, Festschr. A. Vögtle [1975] 9/25, bes. 12), vor allem die Evangelien eine kritisch auszuwertende Quelle für die frühe H. Ähnlich der Problemsituation bei der Benutzung späteren tannaitischen u. amoräischen Materials für die Interpretation des NT (vgl. in dieser Hinsicht das Vorwort zu Strack/Billerbeck 1, Vf) u. auch für die Rekonstruktion des Pharisäismus im 1. Jh. nC. (vgl. J. Neusner, Die Verwendung des späteren rabbin. Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jh. nC.: ZsTheolKirch 76 [1979] 292/309; englische Übers.: Green 215/28) liegen die Probleme dort, wo in viel kürzeren Entwicklungslinien, die zudem am fragmentarischen Charakter der urchristl. Quellen partizipieren, exakte Zuordnungen vorgenommen werden sollen. Der formgeschichtlichen Erkenntnis, daß alle Jesus-Tradition spätere Gestaltung erfahren hat, entsprechen Ergebnisse der Judaistik, die manches halachische Detail der Auseinandersetzung des ‚evangelischen‘ Jesus mit den Juden als Anachronismus erkennen lassen (so schon Zeitlin, Gospels 363/71 zur Waschung der Hände, u. ders., Studies 292/343 zur Bergpredigt Mt. 5/7; vgl. Strack/Billerbeck 1, 695/704 bzw. 189/474 u. G. Barth, Art. Bergpredigt I: TRE 5 [1980] 603/8). Da es hier, anders als in der ntl. Wissenschaft, nicht auf die ‚historische Jesusfrage‘ ankommt (zu diesem Begriff von R. Slenczka vgl. M. Lattke, Neue Aspekte der Frage nach dem histor. Jesus: Kairos 21 [1979] 288/99, bes. 292f), seien weitere ausgewählte Beispiele u. Probleme der H. in der Evangelientradition synchronisch aufgezeigt (vgl. auch den Index zum ThWbNT 10, 1 [1978] 261, der allerdings sehr unvollständig ist). Ein umfangreiches Spezialproblem ist der Prozeß Jesu, der die zur H. gehörenden Fragen der jüd. (Blut-)Gerichtsbarkeit aufwirft (hinreichend behandelt von J. Blinzler, Der Prozeß Jesu[4] [1969] bes. 174/244; vgl. auch ders., Strafe [zu Joh. 8, 5]; Strobel; G. Thür/P. E. Pieler, Art. Gerichtsbarkeit, o. Bd. 10, 386/9. 465f). Als Unteraspekt des Prozesses sei die durch den Hohenpriester festgestellte Blasphemie Mc. 14, 63f (Mt. 26, 65) hervorgehoben (vgl. H. Merkel, Art. Gotteslästerung: o. Bd. 11, 1191/3 zum Prozeß Jesu u. ebd. 1197/200 zur innerkirchlichen Behandlung). Konflikte wie Mc. 2, 23/8 u. 3, 1/6 (par. u. Joh. 5, 1/18) berühren mit dem Sabbat eines der zentralen Probleme der H. (vgl. zB. den Traktat Šabbat in Mischna, Tosefta u. den Talmudim). Auch die Fragen um ‚rein‘ u. ‚unrein‘ (s. Paschen) stehen im Zentrum der H. (vgl. die 12 Mischnatraktate der 6. Ordnung ‚Reinheiten‘); in der wichtigen Perikope Mc. 7, 1/23 (vgl. Mt. 15, 1/20) wird die pharisäische H. sehr generalisierend mit der Überlieferung der Alten gleichgesetzt u. als παράδοσις τῶν ἀνθρώπων dem mosaischen Gebot Gottes gegenübergestellt (vgl. R. Pesch, Das Markusev. 1[2] = HerdersKomm 2, 1 [1976] 367/84 [mit Lit.]). Ob περιπατέω (Mc. 7, 5) den Gattungsbegriff H. auch sprachlich widerspiegelt, ist fraglich. Falsch wäre die Ineinssetzung von ὁδός (dæræk) mit H., auch wenn H. schon öfter als der jüd. ‚way of life‘ (zB. Epstein) bezeichnet worden ist. Zum Weg bzw. zum Bild von den zwei Wegen (Mt. 7, 13f, vgl. Strack/Billerbeck 1, 460/4; Did. 1, 1f; Ep. Barn. 18, 1 u. ö.; vgl. auch Test. XII As. 1, 3/6, 6 u. dazu Becker aO. [o. Sp. 388] 113) ist eher die Interpolation 'Abot 2, 1 heranzuziehen, wo dæræk auch nicht mit H. zu identifizieren ist. Mc. 12, 13/7 (hier v. 14 u. in den synoptischen Parallelen ebenfalls der Begriff ὁδὸς τοῦ θεοῦ) geht es mit der typischen Frageform ἔξεστιν ... ἢ οὔ; um die Kaisersteuer (vgl. Joseph. ant. Iud. 18, 4; b. Iud. 2, 118. 433). Während der von gnostischer Weisheit angehauchte Heilandsruf Mt. 11, 28/30 (vgl. Ev. Thom. 90; M. Lattke, Einheit im Wort [1975] 33. 94) mit seinem Joch u. seiner Last zwar ein Paradox gegenüber den Schriftgelehrten u. Pharisäern auf dem Katheder des Mose (Mt. 23), aber keine H. mehr ist, erinnern die rechtstheologischen Ausdrücke vom *Binden u. Lösen Mt. 16, 19 u. 18, 18 (vgl. der Sache nach auch Joh. 20, 23) an die verbietende u. erlaubende H.-Gewalt der Rabbinen (vgl. Maier/Schäfer 150). Zur beispielhaften Behandlung der ‚Ehehalachah‘ (Mt. 5, 27/32; Mc. 10, 2/12 par. Mt. 19, 3/9) kann auf Braun 2, 108/14 verwiesen werden; die aus der H. zu Dtn. 24, 1 u. Gen. 2, 24 zu erklärenden πορνεία-Klauseln (Lehmann 265f) haben Mt. 5, 32 u. 19, 9 verschiedenen Sinn (Kilgallen 105) u. indizieren bereits ‚judiziables Gesetz‘ (Bauer 25). Generell ist bei Matthäus die Tendenz unverkennbar, Jesus als radikalen Gesetzeslehrer darzustellen (vgl. Finkel 129/75). Doch auch in diesem nach kirchlicher Tradition ersten Evangelium, das später der christl. Vergesetzlichung ganz erheblich den Rücken stärken sollte (vgl. Barth 149 zur ‚nova lex‘; doch auch K. Thraede, Beiträge zur Datierung Commodians: JbAC 2 [1959] 90/114, bes. 100/3), gilt noch der Trend von der H. zur Haggadah (vgl. Dibelius 26. 140f. 246; Leroy 36/9; Meier). Was auch durch die Erfüllungsradikalität des Matthäus für die etwa 5,17/20 typisch ist, noch klar hindurchscheint, ist der frontale Angriff Jesu auf die H.-Gesetzlichkeit. In diesem Konflikt mit der jüd. H.-Praxis liegt ja immerhin der Hauptgrund für die Auslieferung Jesu ans Kreuz (vgl. E. Käsemann, Kirchliche Konflikte 1 [1982] 178 u. ö.). Jesus hat aber nicht nur die übertriebene Kasuistik jüdischer Zeitgenossen attackiert u. überwunden (vgl. Braun 2, 60f. 114), sondern sogar ‚radikale Tora-Kritik im Sinne einer inhaltlichen Sachkritik geübt‘ (Blank 51). Wie kaum ein anderes Thema ist sowohl für Jesus als auch für die synoptischen Traditionen u. Redaktionen das über die H. hinausgreifende theologische Problem des Gesetzes außerordentlich kontrovers (vgl. H. Hübner, Art. νόμος: ExegetWbNT 2 [1981] 1158/72 u. von der dort gegebenen Literatur bes. die Werke von R. Banks, P. Fiedler, H. Hübner, S. Westerholm).

II. Abweisung der Halachah im Rahmen christlicher Theologien des Gesetzes. Weder der eschatologische Aufruf zur Metanoia, der im Evangelium von der nahen Königsherrschaft Gottes begründet ist (Mc. 1, 15), noch die spätere kirchliche Bußpredigt, Bußtheologie u. Bußpraxis, die ihre Wurzeln schon im NT (zB. Hebr. 6, 4/6; 10, 26/31; 12, 16f; Apc. 2f) finden u. noch ohne feste *Disciplina (Zucht, Strafordnung) im Hirt des Hermas ihren ersten Höhepunkt erreichen, lassen sich in die jüd. H.-Frömmigkeit einordnen (vgl. *Buße; L. Jacobs/J. Becker/G. A. Benrath, Art. Buße III/V: TRE 7 [1981] 439/73, bes. 439/42 für das rabbin. Judentum, 450f für das NT, 452/8 für die Alte Kirche). Auch die urchristl. Paränese (vgl. Vielhauer 49/57 mit Belegen) zeigt in ihren Formen (ebd. 50/3: Sprüche, Kataloge, *Haustafeln, Zwei-Wege-Schema) u. Wurzeln trotz teilweise (hellenistisch-)jüdischer Herkunft u. Bezeugung (53/6) sehr wenig Ähnlichkeit mit der rabbin. H. Selbst Liebesgebot (vgl. Nissen) u. *Goldene Regel (o. Bd. 11, 932f. 936/9) sind nicht typisch für die H. Je weiter sich das Christentum vom jüd. Ursprung löst, desto stärker gerät auch die christl. *Ethik unter den Einfluß der Philosophie. Achtet man auf den ‚Unterschied zwischen allgemein sittlicher Paränese u. spezifisch christlichen, theologisch begründeten Lösungen ethischer Fragen‘ (Vielhauer 56 mit Hinweis auf die Paulusbriefe; zu Rom. 6, 1/7, 6; 8, 1/17; Gal. 5, 13/25 u. 1 Cor. 6, 9/11 vgl. R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus: ZNW 23 [1924] 123/40 bzw. ders., Exegetica [1967] 36/54), so stößt man auf das Problem der Gültigkeit des atl. Gesetzes. Dazu wurden schon im Laufe der ersten zwei christl. Jhh. die verschiedensten Interpretationsmodelle vorgetragen (vgl. H. Bietenhard, Art. Deuterosis: o. Bd. 3, 843/6; O. Michel, Art. Evangelium: o. Bd. 6, 1136/41; die Übersicht bei R. Bultmann, Theologie des NT[8] [1980] 109/23 ist besonders wertvoll u. betrifft den Barnabas-, Hebräer-, ersten Klemens- sowie den Ptolemaiosbrief an Flora u. Iustin.). Das engere Problem des Gesetzes ist dabei stets mehr oder weniger fest verbunden mit dem weitergehenden eines neuen Schriftverständnisses (vgl. Blank 55 u. ö. zu Paulus, bes. zu Rom. 10, 6/10 im Vergleich mit Dtn. 30, 11/4 sowie Kremer 237f zur Rezeption von 2 Cor. 3, 6b bei den Kirchenvätern) bzw. des Verhältnisses zu Israel u. zum Judentum (zu Rom. 9/11 vgl. Ch. Müller, Gottesgerechtigkeit u. Gottes Volk [1964] 27/49. 90/113; zu 1 Clem., Herm., Ign. Ant., Polyc. Smyrn., Did., 2 Clem., Ep. Barn. vgl. Knoch 348/66; zu Iustin. ebd. 366/76 u. Osborn 156/61. 175/8). Gerade an der ‚Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses‘ (Wilckens) von 1 Thess. über 1/2 Cor., Phil. 3, Gal. bis zu Rom. kann das ‚Werden der paulinischen Theologie‘ (Hübner, Paulus) beobachtet werden. In der radikalen ‚Tora-Kritik‘ (Blank 51) ist der Jude Paulus (vgl. Sanders, Judaism [mit älterer Lit.]) sachlich aufs engste mit dem gekreuzigten Juden Jesus verbunden (vgl. E. Jüngel, Paulus u. Jesus[5] [1979] 268/73), den er u. a. als Kyrios verkündet, womit der jüd.-christl. Gegensatz Torah-Dogma seinen geschichtlichen Anfang nahm; denn cum grano salis ist (mit Davies, Torah 88 u. ö.) H. im Rahmen von Torah für das Judentum so charakteristisch wie Dogma (auch articulus fidei, regula fidei oder doctrina) auf der Basis von Evangelium für das Christentum (vgl. U. Wickert/C. H. Ratschow, Art. Dogma I/II: TRE 9 [1982] 26/41, bes. 27f. 34f; zu den jüd. 'Iqqarim, ‚Prinzipien, Grundlehren‘, vgl. Maier/Schäfer 144f; ‚Dogma‘ u. ‚Dogmatisierung‘

sind für die Entwicklung der Lehre von der mündlichen Torah durch Schäfer 153/97 nur in übertragener Bedeutung gebraucht). Die abrogatio legis (zum Verständnis von Rom. 3, 31 vgl. Hübner, Paulus 118/29), noch in der Mitte des 2. Jh. in jüdischer Anklage erkennbar (vgl. Iustin. dial. 10, 4), steht nun in einem seltsamen Gegensatz zur frühen Entwicklung eines Kirchenrechts (Davies, Paul 13), das zwar rudimentär schon bei Ignatius mit jenem typischen Begriff des Dogmas verbunden erscheint (Wickert/Ratschow aO. 27), das sich aber nicht ohne weiteres auf ‚Sätze heiligen Rechtes im NT‘ berufen kann (vgl. E. Käsemann, Exegetische Versuche u. Besinnungen 2^{6} [1970] 69/82; zu K. Berger, Die sog. Sätze heiligen Rechtes im NT: TheolZs 28 [1972] 305/30 vgl. die Kritik von Hübner, Gesetzesverständnis 340/5).

III. Der Weg zum Kirchenrecht. Aus dem Judentum hervorgegangen, übernahm das Christentum den TeNaK (Tora, Nebi'im, Ketubim) als heilige Schrift u. bewahrte sie, nicht ohne innere Kämpfe, zusammen mit dem entstehenden NT als kanonisches AT. In einer Mischung von mythologisch-philosophischer Durchdringung (zB. Christologie), gesellschaftlicher Anpassung (zB. Sklavenrecht; vgl. die Auslegungsgeschichte von 1 Cor. 7, 21 u. Phm., zur Rechtslage im 4. Jh. aber auch A. Stuiber, Konstantinische u. christl. Beurteilung der Sklaventötung: JbAC 21 [1978] 65/73), politischer Indifferenz (Rom. 13 u. die loyalen Folgen), moralischer Verbürgerlichung (vgl. M. Dibelius, Die Pastoralbriefe^{4} = HdbNT 13 [1966] 32f), existentieller Zeugenschaft (Martyrer u. Martyrium) u. religiöser Antithetik (zB. Kaiserkult-Christus; vgl. L. Koep, Antikes Kaisertum u. Christusbekenntnis im Widerspruch: JbAC 4 [1961] 58/76) fand das Christentum über Verspottung u. Verfolgung, die es mit dem Judentum teilte, seinen eigenen Weg durch die Antike, um schließlich nicht nur bewundert u. geduldet, sondern auch privilegiert u. unterstützt zu werden, was dem Judentum mit einer weniger flexiblen Observanz nicht gelang (vgl. Sandmel, Judaism 234). Außer im Judenchristentum war u. blieb das Christentum scharf u. in progressiver juristisch verankerter Unduldsamkeit vom rabbin. Judentum getrennt, was die Übernahme jüdischer H. als ganzer u. nach ihren Teilen verhinderte. Diese Trennung schließt partielle Übereinstimmungen nicht aus, wenn sie auf gemeinsame frühjüdische vorchristliche Wurzeln zurückgehen; so war der christl. Kampf gegen den *Götzendienst sicher auch jüdisches Erbe (vgl. den Traktat ʿAbodah Zarah in Mischna, Tosefta u. den Talmudim); u. so hatte die Behandlung, die ein jüd. *Gottesfürchtiger erfuhr, gewisse Analogien zum christl. Stand des Katechumenats. In der Kirche begann spätestens im 2. Jh. die lebendige Erinnerung an die historischen u. theologischen Ursprünge insofern zu verblassen, als der vom Auferstehungskerygma u. anderen christologisch-soteriologischen Deutungen übermalte Tod Jesu immer weniger in seinem komplexen Zusammenhang mit der jüd. Gesetzlichkeit gesehen wurde, u. als die paulinische Botschaft von der iustificatio impii sola gratia sola fide ihre dialektische Radikalität einbüßte, obwohl beide, der ‚Herr‘ u. der ‚Apostel‘, als formale Autoritäten weiterhin lebendig blieben (für das 2. Jh. vgl. E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch [1979] 316/20; A. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum [1979] 396/403). Sowohl in die Ethik als auch in die Sakramentenpraxis schlichen sich die die Freiheit des Evangeliums verknechtenden Werke des Gesetzes wieder ein (vgl. zu diesen polemischen Ausdrücken schon Gal. 2, 4 u. H. D. Betz, Galatians [Philadelphia 1979] 89f; zu den ähnlichen ‚Lasten‘ von Mt. 23, 4, den ‚kleinlich genauen halakhischen Bestimmungen‘, Strack/Billerbeck 1, 911f). Zunehmende Vergesetzlichung (zB. für *Ehe u. *Familie; vgl. Z. W. Falk/B. Reicke/H. Crouzel, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung III/V: TRE 9 [1982] 313/30), Ritualisierung (vgl. Th. Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte [1965] 11/5), Institutionalisierung der Ämter (zB. *Bischof; vgl. E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats: JbAC 17 [1974] 74/90; J. Neumann, Art. Bischof I: TRE 6 [1980] 653/82; B. Thiering, Mebaqqer and episkopos in the light of the Temple Scroll: JournBiblLit 100 [1981] 59/74 erneuert 69/74 die These von der essenischen Herkunft des christl. Bischofsamtes, was weiterhin kontrovers bleibt; die Berufung auf 1 Cor. 6, 1f bei der *Audientia episcopalis geschieht kaum zu Recht) u. Kirchenordnungen als die zT. frühesten kirchenrechtlichen Sammlungen (vgl. Hiltbrunner 217f) führten auch ohne materiale Übernahme jüdischer H.-Traditionen zu einer teilweisen u. formalen Entsprechung des Christentums zum halachischen Judentum (zur ntl. Auseinandersetzung

mit E. Stauffers ‚These einer progressiven Qumranisierung u. Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition‘ vgl. Hübner, Gesetz 9/12. 237/9). Inhaltlich u. aufs Ganze des Kirchenrechts u. der Kirchenordnung gesehen, waren die Einflüsse des jeweils regional dominierenden, vor allem des röm. Rechts u. Gemeinwesens viel wirksamer. Die weitverbreitete u. einflußreiche Didache als die älteste Kirchenordnung (frühes 2. Jh. oder sogar schon 1. Jh.; vgl. K. Wegenast, Art. Didache: KlPauly 2 [1967] 3f; A. Tulier, Art. Didache: TRE 8 [1981] 731/6), deren Traditionen in der Zwei-Wege-Lehre (Did. 1/6; vgl. Ep. Barn. 18/20), aber auch im liturgischen (7/10) u. im gemeinderechtlichen Teil (11/5) noch weitgehend jüdischer Herkunft sind (vgl. zB. 1QS u. 1QSa), ohne deswegen H. zu sein, ‚stellt den bescheidenen Versuch dar, die moralischen, liturgischen, kirchenrechtlichen u. anderen Regeln u. Ordnungen, die sich als nützlich erwiesen u. als notwendig herausgebildet hatten, zu kodifizieren‘ (Vielhauer 726).

Ch. Albeck, Das Buch der Jubiläen u. die H.: 47. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (1930), dazu L. Finkelstein: MonatsschrGeschWissJud 76 (1932) 525/34; Untersuchungen über die halakischen Midraschim (1927). – G. Alon, Judaism and the classical world (Jerusalem 1977). – G. Appel, The concise code of Jewish law 1 (New York 1977). – I. F. Baer, The historical foundations of the Halakha (hebr.): Zion 17 (1952) 1/55; 27 (1962) 117/55. – R. Banks, Jesus and the law in synoptic tradition = MonoSer SocNTStudies 28 (Cambridge 1975). – G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus: G. Bornkamm/G. Barth/H. J. Held, Überlieferung u. Auslegung im Matthäusevangelium^{7} = WissMonogrATNT 1 (1975) 54/154. – J. B. Bauer, Bemerkungen zu den mattäischen Unzuchtsklauseln (Mt 5, 32; 19, 9): Begegnung mit dem Wort, Festschr. H. Zimmermann = BonnBiblBeitr 53 (1980) 23/33. – J. M. Baumgarten, Form criticism and the oral law: JournStudJud 5 (1974) 34/40; The unwritten law in the pre-rabbinic period: ebd. 3 (1972) 7/29 bzw. ders., Studies in Qumran law = StudJudLateAnt 24 (Leiden 1977) 13/35. – S. Belkin, The Alexandrian Halakah in the apologetic literature (Philadelphia 1936); Philo and the oral law = Harvard Semitic Series 11 (Cambridge, Mass. 1940). – J. Bergmann, Art. Gebräuche: EncJud 7 (Berlin 1931) 137/45. – E. Berkovits, The centrality of Halakhah: Neusner, Understanding 63/70. – I. Bernfeld, Art. Griechische u. römische Schriftsteller über Juden u. Judentum: EncJud 7 (Berlin 1931) 662/80. – A. Bertholet, Art. Damaskusschrift: RGG^{2} 1 (1927) 1775f. – S. Bialoblocki, Art. Gesetze: EncJud 7 (Berlin 1931) 361/8; Art. H. ebd. 836/48. – G. Bien/R. Smend/W. Schrage/E. Osborn, Art. Ethik II/V: TRE 10 (1982) 408/73. – J. Blank, Erwägungen zum Schriftverständnis des Paulus: Rechtfertigung, Festschr. E. Käsemann (1976) 37/56. – J. Blinzler, Die Strafe für Ehebruch in Bibel u. H.: NTStudies 4 (1957/58) 32/47. – W. Brandt, Jüdische Reinheitslehre u. ihre Beschreibung in den Evangelien = ZAW Beih. 19 (1910). – H. Braun, Spätjüdisch-häretischer u. frühchristlicher Radikalismus 1/2 = BeitrHistTheol 24 (1957). – B. Cohen, Jewish and Roman law 1/2 (New York 1966). – M. Cohn (Hrsg.), Wörterbuch des jüd. Rechts (Basel 1980), Nachdruck der im Jüd. Lex. (1927/30) erschienenen Beiträge zum jüd. Recht. – H. Conzelmann, Heiden-Juden-Christen = BeitrHistTheol 62 (1981). – S. Daniel, La Halacha de Philon selon le premier livre des ‚Lois Spéciales‘: Philo d'Alexandrie = Colloq. nation. Centr. Nation. Rech. Scient. 918 (Paris 1967) 221/41. – D. Daube, Ancient Jewish law (Leiden 1981). – W. D. Davies, Christian origins and Judaism (London 1962); Paul and the law: Paul and Paulinism, Festschr. C. K. Barrett (ebd. 1982) 4/16; Torah and dogma: HarvTheolRev 61 (1968) 87/105. – J. D. M. Derrett, Gesetz u. Moralität in orientalischen Religionen: C. H. Ratschow (Hrsg.), Ethik der Religionen (1980) 437/511, bes. 480/90; Law in the NT (London 1970). – B. de Vries, Hoofdlijnen en motieven in de ontwikkeling der H. (Haarlem 1959). – M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums^{6} (1971). – E. L. Dietrich, Art. H.: RGG^{3} 3 (1959) 32; Art. Offenbarung III. Im Judentum: ebd. 4 (1960) 1601/3. – A. Dihle, Die Goldene Regel (1962). – I. Elbogen, Art. Akiba: RGG^{2} 1 (1927) 183f; Art. H.: ebd. 2 (1928) 1583f; Art. Tradition II. Jüdische Tradition: 5 (1931) 1247f. – I. Epstein, Art. Halakhah: Interpreter's Dict. of the Bible 2 (1962) 512. – Z. W. Falk, Introduction to Jewish law of the second commonwealth 1/2 = ArbGeschAntJudUrchr 11 (Leiden 1972/78), zu Bd. 1 J. Conrad: TheolLitZ 99 (1974) 903/5. – L. H. Feldmann, Josephus and modern scholarship (1937/80) (New York 1984) 492/527. – P. Fiedler, Jesus u. die Sünder = BeitrBiblExTheol 3 (1976) 51/86. – A. Finkel, The pharisees and the teacher of Nazareth^{2} = ArbGeschAntJudUrchr 4 (Leiden 1974). – L. Finkelstein, The book of Jubilees and the Halaka: HarvTheolRev 16 (1923) 39/61; Some examples of the Maccabean Halaka: JournBiblLit 49 (1930) 20/42. – H. A. Fischel (Hrsg.), Essays in Greco-Roman and related Talmudic literature (New York 1977); Rabbinic literature and Greco-

Roman philosophy = StudPostBibl 21 (Leiden 1973). – S. B. FREEHOF, The responsa literature[2] (Philadelphia 1959). – F. GAVIN, Rabbinic parallels in early church orders: HebrUnCollAnn 6 (1929) 55/67. – A. GOLDBERG, Form u. Funktion des Ma'ase in der Mischna: FrankfJudStud 2 (1974) 1/38. – W. S. GREEN (Hrsg.), Approaches to ancient Judaism (Missoula 1978). – A. GRÖZINGER u.a. (Hrsg.), Qumran = WdF 410 (1981). – A. GUTTMANN, The problem of the anonymous Mishna: HebrUnCollAnn 16 (1941) 137/55. – M. GUTTMANN, Zur Einleitung in die H. 1/2 (Budapest 1909/13). – D. J. HALPERIN, The Merkabah in rabbinic literature = AmOrSoc 62 (New Haven, Conn. 1980), dazu D. R. Blumenthal: JournBiblLit 101 (1982) 612f. – O. HANSSEN, Art. H.: EvKirchLex 2 (1958) 9. – I. HEINEMANN, Philons griechische u. jüdische Bildung[2] (1962); Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüd. Schrifttum: HebrUnCollAnn 4 (1927) 149/71. – M. HENGEL, Judentum u. Hellenismus[2] (1973). – O. HILTBRUNNER, Art. Kirchenrechtliche Sammlungen: KlPauly 3 (1969) 217/9. – O. HOFIUS, Das Gesetz des Mose u. das Gesetz Christi: ZThK 80 (1983) 264/86. – K. HOHEISEL, Das antike Judentum in christlicher Sicht = StudOrRel 2 (1978). – W. HORBURY, Keeping up with recent studies 5. Rabbinics: ExpT 91 (1979/80) 233/40. – H. HÜBNER, Das Gesetz in der synoptischen Tradition (1973); Mk. 7, 1/23 u. das ,jüd.-hellenist.' Gesetzesverständnis: NTStudies 22 (1975/76) 319/45; Das Gesetz bei Paulus[2] = ForschRelLitATNT 119 (1980). – B. S. JACKSON, The concept of religious law in Judaism: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 1 (1979) 33/52; Essays in Jewish and comparative legal history = StudJudLateAnt 10 (Leiden 1975); ders. (Hrsg.), Jewish law in legal history and the modern world = JewLawAnn Suppl. 2 (ebd. 1980); On the problem of Roman influence on the Halakah and normative self-definition in Judaism: E. P. Sanders (Hrsg.), Jewish and Christian self-definition 2 (London 1980) 157/203; Modern research in Jewish law = JewLawAnn Suppl. 1 (Leiden 1980). – L. JACOBS/B. DE VRIES, Art. Halakhah: EncJud 7 (Jerusalem 1971) 1156/67. – E. KAMLAH, Die Form der katalogischen Paränese im NT = WissUntersNT 7 (1964) 150/75. – J. J. KILGALLEN, To what are the Matthean exception-texts (5, 32 and 19, 9) an exception?: Biblica 61 (1980) 102/5. – I. KLEIN, Responsa and Halakhic studies (New York 1975). – O. KNOCH, Die Stellung der Apostolischen Väter zu Israel u. zum Judentum: Begegnung mit dem Wort, Festschr. H. Zimmermann = BonnBiblBeitr 53 (1980) 347/78 (Lit.). – S. KRAUSS, Die galiläischen Synagogenruinen u. die H.: MonatsschrGeschWissJud 65 (1921) 211/20. – J. KREMER, ,Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig'. Methodolog. u. hermeneut. Erwägungen zu 2 Cor. 3, 6b: Begegnung mit dem Wort, Festschr. H. Zimmermann = BonnBiblBeitr 53 (1980) 219/50 (Lit.). – R. KRINSKY, Art. Halakhah: NewCathEnc 6 (1967) 901f. – J. Z. LAUTERBACH, Rabbinic essays (Cincinnati 1951) 163/256; Art. Philo Judaeus. His relation to the Halakah: JewEnc 10 (1905) 15/8. – M. R. LEHMANN, Gen. 2, 24 as a basis for divorce in Halakhah and NT: ZAW 72 (1960) 263/7. – H. LEROY, Jesus (1978) 36/43. – S. LIEBERMAN, Hellenism in Jewish Palestine (New York 1950). – M. LIMBECK, Die Ordnung des Heils (1971). – J. MAIER, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike = ErtrForsch 177 (1982); Geschichte der jüd. Religion (1972). – DERS./P. SCHÄFER, Kl. Lex. des Judentums (1981). – R. MARCUS, Law in the Apocrypha = ColumbiaUnivOrStud 26 (New York 1927). – J. P. MEIER, Law and history in Matthew = Anal. Bibl. 71 (Roma 1976). – E. MEYER, Ursprung u. Anfänge des Christentums[4/5] 2 (1925) 279/329. – J. MODRZEJEWSKI, Les juifs et le droit hellénistique: Iura 12 (1961) 162/93. – C. MÜNCHOW, Ethik u. Eschatologie (1981) 16/148. – R. C. MUSAPH-ANDRIESSE, From Torah to Kabbalah (London 1981). – G. NÁDOR, Art. H.: HistWbPhilos 3 (1974) 987f. – J. NEUSNER, ,First cleanse the inside': NTStudies 22 (1976/77) 486/95 (halachischer Hintergrund von Mt. 23, 25f; Lc. 11, 38/41); Form-analysis and exegesis (Minneapolis 1981); Early rabbinic Judaism = StudJudLateAnt 13 (Leiden 1975); Pharisaic law in the NT times: UnSemQuartRev 26 (1971) 331/40; The written tradition in the pre-rabbinic period: JournStudJud 4 (1973) 56/65; The rabbinic traditions about the pharisees before 70 A. D. 1/3 (Leiden 1971); ders. (Hrsg.), Understanding rabbinic Judaism (New York 1974). – J. NEWMAN, Halachic sources from the beginning to the ninth century = PretoriaOrSer 8 (Leiden 1969). – G. W. E. NICKELSBURG, Jewish literature between the Bible and the Mishnah (Philadelphia 1981). – A. NISSEN, Gott u. der Nächste im antiken Judentum = WissUntersNT 15 (1974). – N. NOLL, Jesus u. das Gesetz (1968). – E. F. OSBORN, Justin Martyr = BeitrHistTheol 47 (1973). – W. PASCHEN, Rein u. unrein = StudATNT 24 (1970). – J. J. PETUCHOWSKI, Halakhah in the church fathers: Essays in hon. of S. B. Freehof (Pittsburgh 1964) 257/74. – L. PRIJS (Hrsg.), Hauptwerke der hebr. Lit. (1978). – N. L. RABINOVITCH, The law in rabbinic Judaism: GreekOrthTheolRev 24 (1979) 301/8. – H. RÄISÄNEN, Paul and the law = WissUntersNT 29 (1983). – K. H. RENGSTORF, Art. H.: BiblHistHdWb 2 (1964) 626f; Das NT u. die nachapostolische Zeit: ders./S. Kortzfleisch (Hrsg.), Kirche u. Synagoge 1 (1968) 23/83. – D. RÖSSLER, Gesetz u. Geschichte[2] = WissMonogrATNT 3 (1962) 10f. – S. SAFRAI/M. STERN (Hrsg.), The Jewish people in the first century 1/2 (Assen 1974/76). – A. J. SALDARINI, ,Form criticism' of rabbinic literature: JournBiblLit 96 (1977) 257/74. – E. P. SANDERS, Paul and Palestinian Judaism (London 1977); Paul, the law, and the Jewish people (Philadelphia 1983). – S. SANDMEL, Judaism and Christian beginnings (New York 1978); Philo of Alexandria (ebd./Oxford 1979). – P. SCHÄFER, Studien zur Geschichte u. Theologie des rabbin. Judentums = ArbGeschAntJudUrchr 15 (Leiden 1978). – TH. SCHIEFFER (Hrsg.), Europa im Wandel von der Antike zum MA = Th. Schieder (Hrsg.), Hdb. der europäischen Geschichte 1 (1976). – L. H. SCHIFFMAN, The Halakhah at Qumran = StudJudLateAnt 16 (Leiden 1975). – H. C. SCHIMMEL, The oral law (Jerusalem/New York 1971). – A. SEEBERG, Die Didache des Judentums u. der Urchristenheit (1908). – PH. SIGAL, The Halakha of Jesus of Nazareth according to the gospel of Matthew, Diss. Pittsburgh (1979). – E. STAUFFER, Jüdisches Erbe im urchristl. Kirchenrecht: TheolLitZ 77 (1952) 201/6; Art. Sittlichkeit IV. A. Sittlichkeit des Urchristentums: RGG[2] 5 (1931) 530/41. – S. STEIN, The dietary laws in rabbinic and patristic literature: StudPatr 2, 2 = TU 64 (1957) 141/54. – G. STEMBERGER, Geschichte der jüd. Lit. (1977); Das klass. Judentum (1979); Der Talmud (1982). – R. A. STEWART, Judicial procedure in NT times: EvangelicalQuart 47 (London 1975) 94/109. – L. D. STITSKIN (Hrsg.), Studies in Torah Judaism (New York 1969). – H. L. STRACK, Einleitung in Talmud u. Midrasch[6] (1976). – A. STROBEL, Die Stunde der Wahrheit = WissUntersNT 21 (1980). – E. E. URBACH, Halakha and history: Jews, Greeks and Christians, Festschr. W. D. Davies = StudJudLateAnt 22 (Leiden 1976) 112/28; The sages, their concepts and beliefs 1/2 (Jerusalem 1975). – G. VERMES, Sectarian matrimonial Halaka in the Damascus rule: JournJewStud 25 (1974) 197/202. – PH. VIELHAUER, Geschichte der urchristl. Lit. (1975). – J. WEINGREEN, Oral Torah and written records: F. F. Bruce/E. G. Rupp (Hrsg.), Holy book and holy tradition (Manchester 1968) 54/67. – S. WESTERHOLM, Jesus and scribal authority = ConiectanBiblNT 10 (Lund 1978). – H. WEYL, Die jüd. Strafgesetze bei Flavius Josephus in ihrem Verhältnis zu Schrift u. H. (1900). – G. WIDENGREN, Tradition and literature in early Judaism and in the early church: Numen 10 (1963) 42/83, bes. 64/71; Kritik u. Ergänzung von B. Gerhardsson, Memory and manuscript = ActSemNeotestUp 22 (Uppsala 1961). – H. A. WOLFSON, Philo[4] 1/2 (Cambridge, Mass. 1968). – U. WILCKENS, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses: NTStudies 28 (1982/83) 154/90. – F. M. YOUNG, Temple cult and law in early Christianity: ebd. 19 (1972/73) 325/38. – S. ZEITLIN, The Halaka in the gospels and its relation to the Jewish law at the time of Jesus: HebrUnCollAnn 1 (1924) 357/73; The Halaka: JewQuartRev 39 (1948/49) 1/40; Studies in the early history of Judaism 2 (New York 1974). – D. ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern = Forschung zur Bibel 17 (1977) 42/8.

Michael Lattke.

Halbgott s. Gottmensch I: o. Bd. 12, 155/234.

Halleluja s. Akklamation: o. Bd. 1, 216/33; Alleluja: ebd. 293/9.

Halsband s. Enkolpion: o. Bd. 5, 322/32.

Hand I s. die Nachträge.

Hand II (ikonographisch).

mit Kreuzglobus 465. f. Hand als Apotropaion 467. g. Hand etwas darreichend 469. h. Hand am Ohrläppchen 470.
II. Hand als Sinnbild tätigen Handelns 471. a. Als Räucherpfanne 472. b. Als Löffel 472. c. Als Schale 472. d. Als Klapper 475. e. Als Griff oder Halterung 475. f. Am Waffenschild 478. g. Am Schiff 478. h. An Säulen 479.

Allgemeines. Die H. ist Medium fast aller menschlichen Empfindungen. Ihre Vielgliedrigkeit u. ihre dadurch bedingte Beweglichkeit ermöglichen es, jedem Gefühl, jeder Absicht durch unterschiedliche Haltung der *Finger oder der ganzen H. entsprechenden Ausdruck zu verleihen. Die H. vertritt somit die ganze Person; sie ist körperliche Manifestation ihrer geistigen Absicht. Darauf beruht die außerordentliche Rolle, die der bildlichen Wiedergabe der H. im religiösen, aber auch im profanen Bereich über Jahrtausende zukam. Schon in vorgeschichtlicher Zeit wurde die H. als etwas Selbständiges verstanden. Früheste Beispiele sind gemalte H.silhouetten aus dem Paläolithikum, manche rot oder schwarz konturiert, womit vielleicht eine zusätzliche magische Bedeutung verbunden war (Obermaier; A. R. Verbrugge, Le symbole de la main dans la préhistoire[2] [Compiègne 1969]). In erster Linie ist die H. natürlichstes u. einfachstes Zeichen herrscherlicher Macht u. richterlicher Gewalt; vor allem die Rechte ist Sinnbild numinoser Kraft schlechthin. So bedeutet im semitischen Sprachgebiet das Wort H. auch ,Stärke' u. ,Macht'; im Griech. kann χεῖρες für δύναμις, ,Stärke', stehen; die röm. Vorstellung verbindet mit dem Wort manus vor allem die Hausmacht des pater familias, im Vordergrund steht dabei die rechtssymbolische Bedeutung (Manigk 1377/9; Brilliant 215f). Durch *Gesten u. Gebärden, aber auch durch Attribute, die von der H. gehalten werden, kann ihre Aussage differenziert sein. – Bei der Deutung der bildlichen Wiedergabe einer H. sind drei Bereiche zu unterscheiden: 1) Die göttliche H.; sie zeigt das Verhältnis der Gottheit zum Menschen an. 2) Die menschliche H., die das Verhältnis des Menschen zur Gottheit oder einem anderen Menschen verdeutlicht. 3) Die H., die als Organ des Handelns besonders geeignet ist, die Funktion eines Gerätes anschaulich zu machen.

A. Die göttliche Hand. I. Heidnisch. a. Ägypten. Darstellungen der H. spielten hier eine vorrangige Rolle. Arme u. H. allein reichten aus, einen Gegenstand, ein Zeichen oder ein Symbol zu personifizieren, zB. Standarte, Leuchter oder Ankh-Zeichen. Die H. verschiedener Gottheiten setzte man mit Gegenständen gleich oder mit Teilen davon, zB. Schiffsteile mit der H. der Isis; als H. der Anat u. Astarte galten Teile des Streitwagens (Altenmüller 942).

1. Die Hände des Ka. Der Ka entsteht mit der Geburt des Menschen, ist jedoch unsterblich. Er ist die personifizierte Lebenskraft (U. Schweitzer, Das Wesen des Ka [1956] 20). Sein Schriftzeichen sind zwei an den Oberarmen miteinander verbundene, angewinkelt erhobene Arme mit einwärts gerichteten H. Eine solche Armhaltung wird als Gebet, Opferbereitschaft u. auch Umarmung gedeutet (Altenmüller 939). In dieser Form scheint das Schriftzeichen des Ka auch als bildliche Darstellung für den individuellen Ka in Relief u. Malerei Eingang gefunden zu haben. Es begegnet auf Stelen neben dem Toten, der die H. nach seinem Ka ausstreckt, jedoch muß offen bleiben, ob damit nicht nur das Schriftzeichen des Ka gemeint ist (H. Bonnet, Reallex. ägypt. Religionsgesch. [1953] 361). Als Person mit dem Zeichen des Ka auf dem Haupt wurde allein der Ka des Königs dargestellt (L. Greven, Der Ka in Theologie u. Königskult der Ägypter des Alten Reiches [1952]).

2. Die Hände des Tatenen. Tatenen, eine chthonische Urgottheit, wird durch zwei Arme, die sich aus dem Boden emporstrecken, symbolisiert. Sie sind in Darstellungen des täglichen Sonnenlaufs anzutreffen, wo sie sich der untergehenden Sonnenscheibe oder der Sonnenbarke zuwenden bzw. diese am Morgen entlassen (Prinz 23. 34).

3. Die Hand des Atum. War der Sinn der H. des Ka wie der des Tatenen, eine Umarmung zu versinnbildlichen, nur in paarweiser Darstellung u. nur im Zusammenhang mit den Armen zu verdeutlichen, so kennt die ägypt. Religion auch die einzelne Gottes-H., die H. des Schöpfergottes Atum, als Symbol des Handelns u. des Erschaffens. Es kommt in der Gestalt einer Einzel-H. bildlich nicht vor, sondern nur personifiziert als Göttin Jusas. Sie findet sich als Phallusumschließerin auf einem Tempelrelief (N. de Garis Davies, The temple of Hibis in el Kārgeh Oasis 3 [New York 1953] Taf. 4 [6 Reg. lks.]); nach der Sage hat Atum durch Masturbation seine beiden Kinder Schu u. Tefnut erschaffen (Altenmüller 940). Seit der 1. Zwischenzeit ist die H. des

Atum selbständige Gottheit, im Neuen Reich wird sie meist solaren Gottheiten zugeordnet, in der Spätzeit mit Isis u. Muth assimiliert. Seit dem Beginn des Neuen Reiches, als die Schöpfungssage auf den Amunskult Thebens übertragen wurde, erhielt die rangälteste Königstochter u. oberste Priesterin als irdische Gottesgemahlin den Beinamen Gottes-H. (A. Erman, Beiträge zur ägypt. Religion = SbBerlin 1916 nr. 45, 1144/7; Kees 221/3).

4. Die Hände des Aton. Die Göttlichkeit des Sonnengottes Aton wird nicht als einzelne H. gekennzeichnet, sondern in der Vielhändigkeit, die auch in anderen Kulturen die übernatürliche Kraft einer Gottheit anzeigt. Aton wurde in der Gestalt der Sonnenscheibe dargestellt, von der Strahlen ohne Zahl ausgehen.

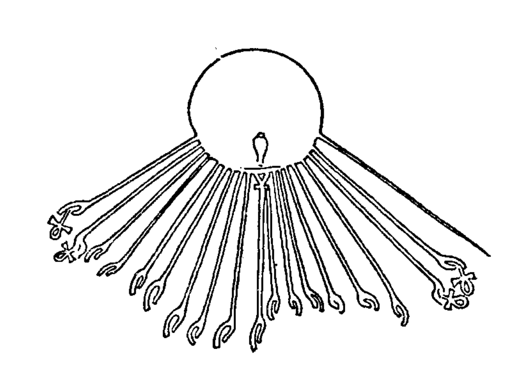


Abb. 1. Strahlen-Aton. Nach Prinz Taf. 1, 6.

Jeder Strahl endet in einer H., die Opfer entgegennehmen kann u. die königliche Familie mit Leben in der Form des Lebenszeichens Ankh beschenkt. Die Bildvorstellung des Strahlen-Aton war in den Wendungen der Kultsprache schon vorbereitet, doch das Bild selbst ist neu u. engstens mit der Theologie Amenophis' IV verbunden. Einziger anthropomorpher Rest des Gottesbildes sind die H. (J. Asman, Art. Aton: LexÄgypt 1 [1975] 526/9). Weder vor noch nach Amenophis IV ist diese Form der Sonne nachzuweisen. Die Amarnakunst (Mitte 14. Jh. vC.) hat diesen Typus in bedeutenden Bildschöpfungen zur Darstellung gebracht (G. Roeder, Amarna-Reliefs aus Hermopolis [1969]), doch stets in szenischem Zusammenhang u. ausschließlich in Verbindung mit der Königsfamilie (Abb. 1).

5. Die Hände des Horus. Sie wurden als Reliquien in Hierakonpolis verwahrt u. verehrt, Kulteinrichtung eines dem Fischfang oder -kult dienenden Ortes (Altenmüller 940). Der Mythos berichtet von den H. des Horus, die auf einen Fluch seiner Mutter Isis hin in den Nil geworfen u. vom Krokodilgott wieder aufgefischt wurden (K. Sethe, Die Sprüche für das Kennen der Seelen der hl. Orte: ZsÄgSpr 58 [1923] 57/78; Altenmüller 940). In dieser Überlieferung könnte sich der Kriegsbrauch der abgeschlagenen Feindes-H. widerspiegeln, die in Ägypten u. später ebenso bei den Assyrern als Siegestrophäe galten. Auf einem Relief des Ramsestempels in Abydos (19. Dyn.) ist das Zählen der auf einen Haufen zusammengeworfenen abgeschlagenen Feindes-H. dargestellt (Gressmann, Bilder 40 Abb. 113).

b. Orientalische Gottheiten. 1. Hand auf Siegeln. Darstellungen der isolierten göttlichen H., wie sie in den röm.-oriental. Kulten wiederkehrt (s. Sp. 410/7) u. auch in der jüd. u. christl. Kunst für die H. Gottes maßgeblich geworden ist (s. Sp. 418/20), finden sich bereits in Rollsiegeln des 2. Jtsd. Wohl ältestes Beispiel ist ein Siegelzylinder mit einer aufrecht stehenden H. zwischen zwei fürbittenden Göttinnen (G. Contenau, Le glyptique syro-hittite [Paris 1922] Taf. 17 nr. 129; Frankfort 179. 240 Taf. 30a). Auf einem anderen Siegel steht eine große, emporgerichtete offene H., von Anbetern verehrt, beherrschend auf einem aus Felsbuckeln gebildeten Berg (Abb. 2),

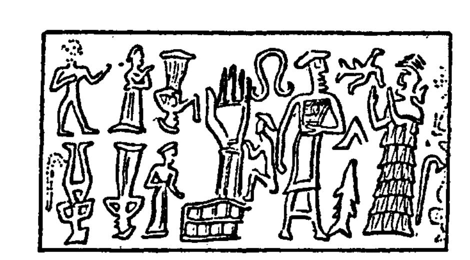


Abb. 2. Altassyrisches Rollsiegel. Nach Frankfort Abb. 42.

doch ist unsicher, welcher Gottheit sie zugeordnet werden kann (Frankfort 173 Abb. 42. 179. 240; Seyrig 190; Merlat, Jupiter 179; Schroer 193/5, dort die neuere Lit. u. eine Zusammenstellung der Siegel mit H.-Darstellungen). In anderen Rollsiegeln begegnet die H., zusammen mit weiteren verstreut angeordneten Emblemen, zwischen Götterfiguren (Frankfort 179. 240 Taf. 28k. 29k). Als Glückssymbol deutete Dölger (Ichth. 2, 224,7) die H. auf einem in Zypern gefundenen Rollsiegel assyrischen Stils (L. Palma di Cesnola,

Cypern, seine alten Städte, Gräber u. Tempel [1879] 420f Taf. 77, 24; Schroer 195). I. Pini (Kypro-ägäische Rollsiegel: JbInst 95 [1980] 90) zählt das Füllmotiv der H. in dieser allgemein in das 15./14. Jh. vC. datierten Siegelgruppe zu den Merkmalen des östl. Ursprungs einiger ikonographischer Besonderheiten. Die H., die im Gebiet Mesopotamien – Syrien – Anatolien – Zypern vom Beginn des 2. Jtsd. vC. bis in die Spätbronzezeit auf Rollsiegeln vorkommt, war wohl zunächst göttliches Attribut u. wandelte sich dann zum allgemeinen Symbol schützender göttlicher Macht (Schroer 195f); vgl. u. Sp. 417. S. Alp (Zylinder- u. Stempelsiegel aus Karahöyük bei Konya [Ankara 1968] 286f) gibt zu bedenken, daß die H. auf den syr. u. anatolischen Zylindern aus dem 2. Jtsd. Symbol, aber auch Schriftzeichen sein kann (zur H. als Schriftzeichen s. M. Hausmann [Hrsg.], Allg. Grundlagen der Archäologie [1969] 213 Abb. 1).

2. Die Hand des Sonnengottes Schamasch. Die göttliche H., die sich dem Menschen aus dem Himmel entgegenstreckt, ist in den oriental. Kulten, wie in Ägypten, die H. der Sonnengottheit. Bekanntestes Beispiel ist die Darstellung auf dem ‚gebrochenen Obelisken‘ aus Ninive aus der Zeit des Assurbelkala, um 1060, London, Brit. Mus. (Klauser 79f Taf. 11, 1; zur Datierung A. K. Grayson, Assyrian royal inscriptions 2 [Wiesbaden 1976] 50/2 u. J. E. Reade, Shifkaft-I-Gulgul. Its date and symbolism: IranAnt 12 [1977] 33/44 Taf. 4): Aus einer kreisrunden, außen gefiederten Scheibe erscheinen zwei H. Die rechte ist geöffnet, so daß die H.fläche sichtbar ist, die linke reicht dem darunter stehenden König den Bogen (Abb. 3). Neben der gefiederten Scheibe links die Mondsichel, rechts eine Wolke. Ähnliche Darstellungen des Sonnensymbols sind von assyrischen Siegeln bekannt. Eines zeigt die Sonnenscheibe mit zwei ausgebreiteten Flügeln über dem Lebensbaum, aus der zwei Linien abwärts laufen. Nach Frankfort 213f sind es Arme oder Strahlen mit H., die Wasser spenden. A. Moortgart (Vorderasiat. Rollsiegel [1940] nr. 677. 768) erkennt in ihnen von der Sonne ausgehende ‚Bänder‘, die auf dem einen Siegel (ebd. nr. 677) von zwei Priestern ergriffen werden; nach Gressmann, Bilder 89 sind sie umgedeutete ägypt. Schildvipern, abgeleitet vom Symbol des Sonnengottes Horus v. Edfu. Die geflügelte oder gefiederte Sonnenscheibe ist in allen Fällen mit dem Sonnengott Scha-

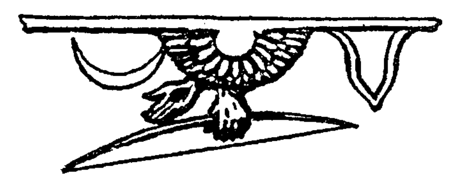


Abb. 3. ‚Gebrochener Obelisk‘, Detail. Nach Frankfort Abb. 63.

masch zu identifizieren (Frank 16f; E. Ebeling, Art. Assur: ReallexAssyr 1 [1932] 198; Frankfort 214f zieht auch den Hauptgott Assyriens, Assur, in Erwägung; zum Wesen des Schamasch s. W. G. Lambert, Babylonian wisdom literature [Oxford 1960] 19. 121). – Als Symbol einer Gestirngottheit (zu diesen D. Nielsen, Zur altarab. Religion: HdbAltarab-Altertumsk 1 [Kopenhagen 1927] 197/205) begegnet die H. im altsüdarab. Raum, auch bei den Sabäern, u. zwar im Zusammenhang mit Bau- bzw. Votivinschriften (Grohmann 44/6. 79). Es sind zumeist nach unten gerichtete offene H., über die sich eine Mondsichel mit Scheibe wölbt; Grohmann vermutet darin ein lunares Symbol, M. Höfner (Die Stammesgruppen Nord- u. Zentralarabiens in vorislam. Zeit: H. W. Haussig [Hrsg.], Wb. der Mythologie 1 [1965] 508f) eines des Venussterns (Attar) in der Gestirntrias Venusstern – Mond – Sonne. Die südarab. Belege weisen die nach unten gerichtete geöffnete H. als göttlich-apotropäisches Symbol aus (Schroer 195f).

3. Die Hand des Wettergottes Adad. Adad, aramäisch Hadad, in Kanaan *Baal genannt, die mächtige in Assyrien u. Babylon verehrte Großgottheit, wurde mit dem Blitzbündel, auch mit der Doppelaxt in der H. dargestellt; sein Tier ist der Stier (Frank 30/2). Doch erst aus hellenist.-röm. Zeit ist die H. mit dem Blitzbündel als Symbol für Adad bekannt. In Syrien, wo er mit der Dea Syria, *Atargatis, verbunden ist, findet sich dieses Symbol auf einem Relief aus Kefr Kelbine, wohl 2. Jh. vC. (Seyrig 191f Abb. 11; Stern Taf. 30), weiterhin auf einer Stele aus Tell Sfir (Seyrig 192 Abb. 12) u. einem Cippus aus dem 1. Jh. vC. (ebd. 189 Abb. 9), dort zusammen mit einer geöffneten, von zwei Löwen flankierten H. (der Atargatis?). Die H. mit dem Blitzbündel, umgeben von einem Kreis, wie im Relief aus Kefr Kelbine, tritt noch einmal in einem Relieffragment aus *Dura-Europos auf, wo es, in Wiederverwendung, über

dem Eingang eines Hauses als Apotropaion eingelassen war (Rostovtzeff 236 Taf. 18, 3). – Die Rückseite einer Münzprägung der phönikischen Stadt Aradus (BritMusCatGrCoins Phoenicia 381/3 Taf. 6, 8/10), mit dem Bildnis *Elagabals auf der Vorderseite, zeigt eine aufrechte, geöffnete H. auf einem Stab über einem Stier. Dieser steht zusammen mit einem Löwen, dem Mondstandarte u. Stern zugeordnet sind, zu seiten einer Zypresse, wohl Symbole einer göttlichen Trias, in der möglicherweise alte Gestirngottheiten, wie Astarte/Atargatis u. der Großgott Eli, wiederaufleben (R. du Mesnil du Buisson, Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain [Leiden 1970] 125f Abb. 32; ders., Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan [ebd. 1973] 81). G. F. Hill vermutet darin Symbole einer Meer- u. einer Himmelsgottheit (BritMusCatGrCoins Phoenicia XXI. XXXVII). Doch käme für die mit einem Stier verbundene H. auch Adad bzw. Jupiter Dolichenus in Betracht (vgl. u. Sp. 411/4).

4. Die Hand des punischen Sonnengottes Baal-Hammon. Baal-Hammon, eine aus Syrien importierte Gottheit, wird in hellenist. Zeit zusammen mit der Göttin Tanit in Numidien im Heiligtum von El-Hofra (Constantine) verehrt. In dem Heiligtum der beiden höchsten punischen Himmelsgötter sind aus dem 3. u. vor allem dem 2. Jh. vC. fast 850 Weihstelen gefunden worden (G. Charles-Picard, Les religions de l'Afrique antique [Paris 1954] 56/79). Neben den Weihinschriften, zumeist mit genauer Datumsangabe, ist auf den Stelen das Symbol des Baal-Hammon dargestellt, die offene, aufgerichtete H., die nach vorn gekehrt ist (ebd. 78), gewöhnlich verbunden mit dem Symbol der Tanit, einem Dreieck mit aufliegenden Querbalken u. Kreis auf Mondsichel (ebd.; Hours-Miédan; Berthier/Charlier 185; J. Ferron, Mort-dieu de Carthage ou les stèles funéraires de Carthage [Paris 1975] 266/74). Die erhobene, ausgestreckte H. des Gottes (C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage: Karthago 17 [1976] 67/138 gruppiert u. datiert die H. nach verschiedenen Typen) steht wohl in phönikisch-syrischer Tradition (Hours-Miédan 32); sie wird als Zeichen der Entgegennahme der Anrufung gedeutet, als Gebetserhörung (ebd.; Berthier/Charlier 185), auch als Versprechen auf Glück, als Symbol der Unheilabwehr. Dölger (Ichth. 2, 276. 272_2) weist in diesem Zusammenhang auf derartige H. an Häusern im heutigen Tunis u. Algier hin (vgl. u. Sp. 467). – Zwei H. sind auf einer neupunischen Stele des 2./3. Jh. aus Althiburos einer Sonnengottheit in eigentümlicher Weise zugeordnet: Der Strahlenkopf wird von einer *Girlande umrahmt, die in zwei H. übergeht, die wiederum Palmzweige halten (Charles-Picard aO. Taf. 6, 1; Picard 79 Taf. 79). Die H. könnten verkürzt zwei Genien andeuten, die auf anderen derartigen Kultstelen Palmzweige emporhalten (M. Leglay, Saturne africain 2 [Paris 1966] 134f Taf. 27, 4f). Einige Stelen der gleichen Zeit aus El-Kantara zeigen im Bildfeld unterhalb des Kultbildes des Saturn bzw. seiner Trias (vgl. Toutain Bd. 3) zwei verschränkte H. Ob sie Götter repräsentieren oder auf einen Initiationsritus hinweisen oder das bekannte Hochzeitsmotiv der verschränkten H. (s. u. Sp. 458f) wiedergeben, ist ungewiß. Leglay (aO. 186f) u. P. Wuilleumier (Musée d'Alger = Musées de l'Algérie Suppl. [Paris 1928] 30f Taf. 3, 4) erinnern in diesem Zusammenhang auch an das H.symbol des Baal-Hammon.

c. Röm.-oriental. Kulte. 1. Die Hand des Jupiter Heliopolitanus. Die Götter des alten Naturkultes, Adad u. *Atargatis, leben in der Göttertrias von Heliopolis (*Baalbek) weiter (Hajjar, Triade 454/6; ders., Jupiter 213/33; Cumont, Or. Rel.[3] 269; D. Nielsen, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung 2 [København 1942] 183/250). Adad wird von den Griechen als Zeus, von den Römern entsprechend als Jupiter bezeichnet (Fleischer 373/7), ihm zugeordnet bleibt der Stier. Die H., die das Blitzbündel hält, von Seyrig 189/94 als Symbol des Adad nachgewiesen (vgl. o. Sp. 408f), ist für Jupiter Heliopolitanus auf einem Altar aus Homs durch eine Weihinschrift an den großen Gott von Heliopolis bezeugt, in einem anderen Fall ist es der Fuß mit dem Donnerkeil, der seine Anwesenheit versinnbildlicht (Hajjar, Jupiter 221). – Mit seinem Kult werden bronzene Votiv-H. verbunden; es sind Nachbildungen einer Rechten. Sie zeigen die H. leicht nach innen gewölbt, die Finger ausgestreckt u. nur wenig gespreizt (zu dieser Geste Brilliant 59f). Dem Heliopolitanus wird vor allem eine 16 cm hohe Bronze-H. mit kleinem Standring im Louvre, Paris, aus Niha im Libanon zugeordnet (Perdrizet 118f; Fleischer 371f. 375; Encyclopédie photogr. Musée du Louvre 2 [1936] 121c; Hajjar, Triade 474/6 nr. 342; Noll 161 Taf. 3). An die H.fläche gelehnt ist eine kleine,

ebenfalls in Bronze gegossene Kultstatuette des Heliopolitanus, das Balanion (s. dazu R. Dussaud, Art. Heliopolitanus: PW 8, 1 [1912] 51f; Hajjar, Jupiter 218/20 Taf. 1/5), am H.gelenk befindet sich eine Weihinschrift. Auf eine weitere H., ebenfalls mit Weihinschrift u. in gleicher Haltung, jedoch ohne Idol, im Museum von Beirut hat Seyrig aufmerksam gemacht (194 Abb. 13). Eine Gruppe von fünf Bronze-H. gleicher Gestalt, die in Saïda (Sidon) gefunden sein sollen, gehörte ehemals zur Sammlung eines frz. Diplomaten in Beirut (B. Beaudouin/E. Pottier, Collection de M. Péretié: BullCorrHell 3 [1879] 257/71 nr. 18/22; Perdrizet 119/21; Hajjar, Triade 482/5 nr. 348); von ihnen sind zwei über die Sammlung Hoffmann (Auktionskat. Antiquités Coll. H. Hoffmann [Paris 1899] nr. 569f) in das Museum von Lyon gelangt (S. Boucher, Bronzes romains figurés du Musée des Beaux-Arts à Lyon [Paris 1973] 42 nr. 220f weist sie jedoch dem Dolichenuskult zu; s. auch Noll 79). Zwei dieser fünf H., davon eine heute in Lyon, nennen in Inschriften die Gottheit, der sie geweiht sind, θεὸς ὕψιστος, ein Beiname (M. Simon, Art. Gottesfürchtiger: o. Bd. 11, 1069; *Hypsistos Theos), der wohl unter jüdischem Einfluß in monotheistischer Tendenz vor allem Jupiter beigegeben worden ist (Nilsson, Rel.[3] 2, 332. 664). Mit diesen H. aus dem Umkreis von Heliopolis (Hajjar, Jupiter 232f) ist ohne Zweifel die Gottes-H. gemeint. Doch ist sie nicht allein Machtsymbol wie die Gottes-H. des Adad (Cook 2, 2, 886_{30}), sondern drückt zugleich Beschützen, Segnen, Helfen aus (Neumann 90f; eine ähnliche Geste bei Heilgöttern auf Weihreliefs, s. U. Hausmann, Kunst u. Heiltum [1958] 49f).

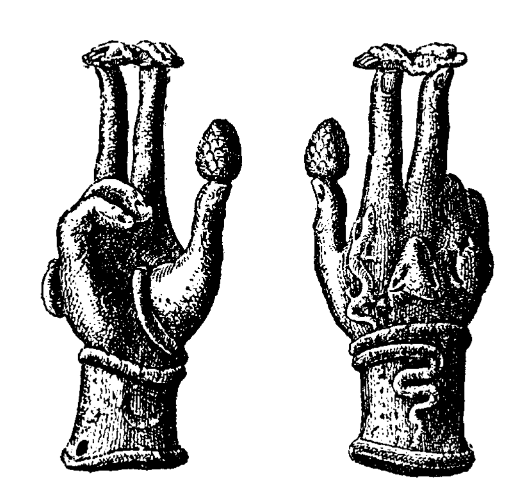
2. Die Hand des Jupiter Dolichenus. Eng verwandt mit dem Jupiter Heliopolitanus ist der Jupiter Dolichenus, der *Baal v. Doliche in Kommagene (Toutain 2, 36/43), ein Nachfolger des späthethitischen Wettergottes Tešup auf dem Stier (J. Wagner, Neue Denkmäler aus Doliche: BonnJbb 182 [1982] 133/66). Seine Verehrung ist vielleicht erst Anfang des 2. Jh. nC. in den Westen gelangt (Cumont, Or. Rel.[3] 135f; Wissowa, Rel.[2] 362; M. P. Speidel, The religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman army [Leiden 1978]), wo sein Erscheinungsbild romanisiert wurde. Er trägt dort einen röm. Panzer, in den ältesten Reliefs mit seinem Bild in Nordsyrien dagegen den kurzen hethitischen Leibrock (Wagner aO. 150/5). Der Kult breitete sich zunächst in Italien, dann vor allem seit der Mitte des 2. Jh. in Pannonien, Dalmatien, Rätien, Noricum u. Germanien schnell aus, tritt aber zum Ende des 3. Jh. wieder ganz zurück (Merlat, Jupiter 9/24; Schwertheim 305/15; ders., Jupiter Dolichenus: Vermaseren, Religionen 193/212). Stärker noch als Jupiter Heliopolitanus lehnt sich Dolichenus an Adad an u. übernimmt dessen Attribute (H. Demircioğlu, Der Gott auf dem Stier [1939]; Merlat, Jupiter 96/8). Ihm wurden Bronze-H. der gleichen Art wie dem Heliopolitanus geweiht (vgl. o. Sp. 410f). Bislang sind neun Exemplare bekannt (Noll 77/9; vgl. auch Merlat, Répertoire nr. 41. 105. 164. 217. 318. 347; Kan nr. 18. 84. 102. 130d. 280). Eine kolossale Marmor-H., in Rom in einem Anfang der dreißiger Jahre entdeckten Dolichenusheiligtum auf dem Aventin aus der Zeit des Commodus (O. Brendel, Archäolog. Funde. Rom, Aventin: ArchAnz 50 [1935] 549/56) gefunden, ist wahrscheinlich keine Kult-H. (so Noll nr. 9; dagegen Kan 33; Brendel 552 u. Merlat, Répertoire 208 nr. 217: Teil eines Akrolithen); ebenso nicht die H. von Martigny, heute in Zürich, Landesmuseum (Noll 79), die Fellmann (Belege 290) dem Dolichenus-Kult zuordnet (vgl. u. Sp. 455). Die bronzenen Dolichenus-H. entsprechen alle annähernd dem Typus der H. des Heliopolitanus. Einige tragen Weihinschriften (Noll nr. 1/4),



Abb. 4. Dolichenus-Hand. Nach Archeologia 4 (1950/51) 52 Abb. 1.

andere auch Attribute, wie die Victoria auf dem Globus (ebd. nr. 3f. 7; Horn 198 weist in diesem Zusammenhang auf eine in Dover gefundene H. mit Globus u. Adler hin) oder Jupiter Dolichenus auf dem Stier (Noll nr. 6) oder den Gott zusammen mit Juno Regina (ebd. nr. 5); die iJ. 1950 gefundene H. aus Bizone (Warna, Mus.) zeigt einen der Castores zwischen zwei Stieren (Abb. 4; Noll nr. 4; Tacheva-Hitova 226f nr. 12 Taf. 14). Wohl noch dem 1. Jh. nC. gehört die Bronze-H. aus Komana (*Cappadocia) an, die einzige, die in der kleinasiatisch-nordsyr. Heimat des Gottes gefunden wurde (J. Wagner, Eine Votiv-H. für Iupiter Dolichenus u. Iuno Dolichena aus Comana Cappadociae: Hommages à M. J. Vermaseren [Leiden 1978] 3, 1300/8). Attribute u. figürliche Darstellungen sind an den H. weitgehend die gleichen wie an anderen Kultgegenständen aus Dolichenusheiligtümern, vor allem auf den Dreieckstafeln mit figürlichem Schmuck (Noll 36/52). Auf einer der beiden fast vollständig erhaltenen, in Bronze getriebenen Dreieckstafeln aus Mauer (Noricum) ist an der Rückseite in einem Kreis eine waagerecht ausgerichtete H. mit Blitzbündel dargestellt (ebd. 39 Taf. 12f), darüber ein Sonnenstern, zu seiten je zwei Pfauen (Juno) u. Adler (Jupiter), beide Göttervögel auch auf der H. aus Bizone in Warna. Die H. mit Blitzbündel in einem Kreis begegneten als Symbol des Wettergottes Adad u. auch des Jupiter Heliopolitanus (vgl. Sp. 408f. 410f). Ob ein in Nordfrankreich, in der Nähe von Reims, gefundener, heute verschollener Altar (Espérandieu 9, 352) ebenfalls dem Dolichenus-Kult zugerechnet werden kann, bleibt ungewiß. Er zeigt an der Vorderseite eine schräg nach oben gerichtete, ein Blitzbündel haltende H. über einem Rad (?). Die Weihinschrift nennt Iovi optumo maximo, eine ähnliche Formulierung an einem Altar des Dolichenus-Heiligtums auf dem Aventin (Merlat, Répertoire 164 nr. 182). Auf eine waagerecht ausgestreckte rechte offene H. über einem Pinienzapfen an einem Dolichenus-Altar vJ. 198/211 in Leptis Magna wies Merlat (ebd. 279f Taf. 27) hin, er vermutet darin aber eher eine Reminiszenz an den nordafrikan. Baal (vgl. o. Sp. 409f). – Die Bronze-H. des Dolichenus sind, wie die Votiv-H. des Heliopolitanus, innen hohl. Einige haben kleine Durchbohrungen am unteren Rand, wohl zur zusätzlichen Befestigung an Stangen, die dann, wie die Votivdreiecke, in Prozessionen mitgetragen wurden (Noll 78; A. Popa/I. Berciu, Le culte de Jupiter Dolichenus dans la Dacie romaine [Leiden 1978] 56). Die dem Dolichenus dargebrachten H. verbildlichen die manus divina, nicht die manus voventis (so Merlat, Répertoire 39; Noll 77; v. Petrikovits 197f bezeichnet sie aber wiederum als Schwur-H. des Gläubigen), worauf schon Attribute u. Götterbilder hindeuten, die nicht von Stifter-H. gehalten werden können.

3. Die Hand des Sabazios. Die größte Zahl der erhaltenen Bronze-H. ist dem Kult des Sabazios zuzuordnen. Dieser phrygisch-thrakische Gott wurde von Griechen u. Römern mit Dionysos, mit Zeus, auch mit Sol identifiziert. Sein Mysterienkult war bereits im 4. Jh. vC. in Athen bekannt, hatte wohl schon im 2. Jh. vC. in Italien Fuß gefaßt u. ist Ende des 1. Jh. vC. in den röm. Provinzen der westl. Reichshälfte nachweisbar, wo er bis in das 4. Jh. nC. weite Verbreitung erfahren hat (Fellmann, Sabazios-Kult 316/8 mit Lit.; S. E. Johansen, The present state of Sabazios-research: AufstNiedergRömWelt 2, 17, 3 [1984] 1583/613, bes. 1595). Sabazios-H. sind im Osten in Kleinasien, im Westen in Italien u. vor allem in den röm. Provinzen gefunden worden (Blinkenberg 115/22). Sie gehören dem 1. bis 4. Jh. an u. sind überwiegend in das 3. Jh. zu datieren. Zu Beginn unseres Jh. waren etwa 30 Exemplare bekannt (ebd. 69/81), Vermaseren, Hands verzeichnet bereits 96 Exemplare, eine weitere Bronze-H. im Schweizer Kunsthandel (Auktionskat. Münzen u. Medaillen AG, 21. Sept. 1982, nr. 144). – Allen


Abb. 5. Sabazios-Hand. Nach Blinkenberg Abb. 31.

Sabazios-H. gemeinsam ist die Geste, die ‚benedictio latina‘, mit ausgestrecktem Daumen, Zeige- u. Mittelfinger u. eingeschlagenem Ring- u. kleinem Finger (Abb. 5), allgemein als Segensgeste der göttlichen H. bezeichnet, ursprünglich eine Redegeste (Blinkenberg 123/8; Groß 923, beide mit Hinweis auf Apul. met. 2, 21, 1; s. auch L'Orange 184/7). Bereits K. Dilthey (Drei Votivhände aus Bronze: ArchEpigrMittÖsterr 2 [1878] 44/65; ebenso Caetani-Lovatelli 181) u. Blinkenberg (87/90) haben die ältere Deutung als Geste des Gelobens berichtigt u. damit die Annahme, die H. stehe stellvertretend für den Stifter (vgl. o. Sp. 414). Die stark synkretistische Tendenz des Sabazioskultes spiegelt sich in der Aufnahme verschiedenster Götterattribute u. -symbole wider, mit denen die meisten dieser Votiv-H. besetzt sind. Sie beziehen sich auf Gottheiten, die dem phrygischen Kult oder dem Sabazios nahestehen (Jahn 101/6; Blinkenberg 105/9, 82f Liste der Attribute; Ergänzungen bei Fellmann, Sabazios-Kult 323). Besonders zahlreiche Attribute weist die 1746 gefundene Sabazios-H. aus Herculaneum auf (V. Tran Tam Tinh, Le culte des divinités orientales à Herculanum [Leiden 1971] 26/8 Abb. 32f; Vermaseren, Hands nr. 13) u., nächstverwandt, die 1956 aus dem Kunsthandel erworbene Sabazios-H. im City Art Mus. of St. Louis. Sie darf wohl als das besterhaltene u. am reichsten mit Attributen versehene Exemplar gelten (D. G. Mitten/S. F. Doeringer, Master bronzes from the classical world, Ausst.-Kat. Cambridge, Mass. [Mainz 1968] nr. 313; Vermaseren, Hands nr. 92). Eine 1954 von der Walters Art Gallery in Baltimore erworbene Sabazios-H. (D. K. Hill, A bronze hand of Sabazios: Essays in memory of K. Lehmann [New York 1964] 132/5; Vermaseren, Hands nr. 61) hat am Armansatz eine schreinartige Öffnung, ähnlich einem Naiskos, vielleicht für ein Götterfigürchen; Hill aO. vermutet eine reliquiarähnliche Bestimmung dieser H. Die überwiegende Zahl der Sabazios-H. ist in Bronze gegossen, eine aus glasiertem Ton gefertigt (Vermaseren, Hands nr. 56). Nur von wenigen ist der Fundzusammenhang bekannt. Die H. vom St. Bernhard-Paß ist mit anderen Votivgaben im Heiligtum des Jupiter Poeninus gefunden worden (Caetani-Lovatelli 181; Fellmann, Sabazios-Kult 326; A. Leibundgut, Die röm. Bronzen in der Schweiz 3 [1980] Kat. nr. 123; Vermaseren, Hands nr. 32), die H. von Vindonissa zusammen mit Bronzefragmenten u. Tonscherben, die ebenfalls auf den Sabazioskult hindeuten (Fellmann, Belege 284/94). In einer Art ‚Kultlokal für magische Praktiken‘ in Pompeji (ders., Sabazios-Kult 326; Vermaseren, Hands nr. 14/9) wurden neben zwei Tonvasen, die mit gleichen Attributen wie die H. besetzt sind, zwei H. gefunden (O. Elia, Vasi magici e mani pantee a Pompei: RendicAccArchNapoli 35 [1960] 5/10). Eine davon ist mit einer Bleieinlage versehen u. war sicher zur Aufstellung bestimmt; andere haben einen mitgegossenen Standring oder Sockel. Eine Reihe von Bronze-H. waren sehr wahrscheinlich auf Stäben befestigt, worauf Durchbohrungen für Nägel am unteren Rand oder Armansatz hinweisen (Blinkenberg 86; Fellmann, Sabazios-Kult 326f). Ein solcher Stab könnte als Szepter verwendet worden sein (Blinkenberg 86 Taf. II mit Hinweis auf die Bronzetafel in Kopenhagen; Klauser 79); dies ist vor allem für die mit 7 bis 10 cm Höhe verhältnismäßig kleinen Exemplare anzunehmen (zB. für die in Köln gefundene H. [Röm.-German. Mus. Inv. nr. 1466; vgl. Schwertheim 30f Kat. nr. 32 Taf. 120] oder für die H. in Missouri [Columbia] mit einem unteren Durchmesser von nur 2 cm; vgl. E. N. Lane, Two votive hands in Missouri: Muse 4 [1970] 43/8). H. auf Stäben wurden auch sonst im Kult verwendet, wie die versilberte Bronzeplatte aus Ampurias nahelegt (E. Michon, Fundberichte aus Spanien u. Portugal: ArchAnz 1912, 454/6; Fellmann, Sabazios-Kult 338 Taf. 4 ergänzte Nachzeichnung). Auf ihr flankieren zwei von H. bekrönte Stäbe rechts u. links einen Altar, der, zusammen mit anderen Kultgegenständen u. -attributen, die große, in der Mitte stehende Gestalt des Sabazios umgibt. Wie an diesem Altar scheinen auch die Bronze-H. in Pompeji paarweise aufgestellt gewesen zu sein, als sollten mit dieser Anordnung Gestus u. Haltung des Gottes unmittelbar nachgeahmt werden. Zahlreiche Sabazios-H. zeigen die Gottheit als kleine Statuette in der Mitte der H.fläche sitzend u. an diese angelehnt, die Füße auf dem Kopf eines Widders. Ihre Arme sind erhoben, die drei ersten Finger beider H. ausgestreckt u. meist übergroß wiedergegeben (zur Geste H. Kenner, Porrecti tres digiti: Antidoron, Festschr. M. Abramić [Split 1957] 177/83 u. korrigierend Engemann, Corna-Gestus 483/98). Die apotropäische Funktion der drei ausgestreckten Finger betonten bereits Jahn 82f u. ausführ-

licher R. Wünsch (Ein Dankopfer an Asklepios: ArchRelWiss 7 [1904] 105). Dafür, daß diese Geste in der Zeit der Sabazios-H. bekannt war, verweist Wünsch auf Aug. ep. 17, 1 (CSEL 34, 40, 9/11): quorum daemonium infestissimum civibus porrectis tribus digitis contra conlocata statua humana comprimeret. Die Potenzierung durch auffällige Übergröße der Finger u. Verdoppelung der H. ließe sich als Intensivierung eines beschwörenden Zeichens erklären, während Blinkenberg (100/5) u. ihm folgend Groß (926. 943) in dieser Geste nicht nur den Unheil abwehrenden, sondern vor allem den segnenden, hilfebringenden u. beschützenden Gott sahen. Im Unterschied zu den Bronze-H. des Heliopolitanus u. Dolichenus weisen nur wenige Sabazios-H. Weihinschriften auf (griech. Inschriften mit Nennung des Sabazios an zwei H. im Brit. Mus.: Walters 159f nr. 874; 377 nr. 3216; eine weitere in Athen, vgl. Vermaseren, Hands nr. 6. 28. 76). Sie sind deshalb vielleicht nicht ausschließlich Votivgabe für die Gottheit oder Kultgegenstand, sondern gleichermaßen Apotropaion im privaten Bereich (Caetani-Lovatelli 180f; vgl. u. Sp. 468). Bereits im Zeitalter des Barock hat man den Sabazios-H. lebhaftes antiquarisches Interesse entgegengebracht, wie die kleine goldene Nachbildung einer solchen H. zeigt, die als exotische Besonderheit im ‚Hofstaat des Großmogul‘ mitgeführt wird, gefertigt von M. J. Dinglinger (1701/08) für August den Starken (L. Hansmann/L. Kriss-Rettenbeck, Amulett u. Talisman^2 [1977] nr. 607). – Zusammenfassung: Die Bronze-H. sind allen kleinasiatisch-syr. Kulten zuzuordnen, in deren Mittelpunkt jeweils eine, mit Zeus/Jupiter assimilierte, lokale Großgottheit steht. Sie müssen als Sinnbild überirdischer Macht verstanden werden, das in dieser Bedeutung bereits im babyl.-assyr. Denkmälerkreis bekannt ist. Dieses in der oriental. Umwelt verbreitete Verständnis der H. als Symbol göttlicher Offenbarung bleibt der griech. Kunst unbekannt (vgl. G. Beckel, Götterbeistand in der Bildüberlieferung griech. Heldensagen [1961]). In hellenist. Zeit ist das Symbol der Gottes-H. durch Kaufleute u. vor allem durch kleinasiatische Legionäre in das röm. Reich u. seine Provinzen getragen worden. Seine weite Verbreitung durch verschiedene Kulte bildete die Voraussetzung für die Aufnahme der H. als Vergegenwärtigung des Wortes u. des Handelns Gottes in die jüd. u. christl. Kunst (Klauser 78/80).

II. Jüdisch. Das Handeln Gottes, sein Eingreifen in irdisches Geschehen, wird im AT bildersprachlich als Tätigkeit seiner H., seiner Rechten, auch seines Armes oder der Finger verdeutlicht (A. S. van der Woude, Art. jād: ThHdWbAT 1 [1971] 667/74; P. Ackroyd, Art. jād: ThWbAT 3 [1982] 425/55). Gottes H. ist Zeichen seiner Macht, zB. Ex. 13, 3; Dtn. 4, 34; 5, 15; Bildwort für Gottes Strafgericht, 1 Sam. 5, 9; Job 1, 11; auch Metapher für Gottes Güte, Ps. 89, 22; Job 5, 18 (Klauser 80_{220}). Die atl. Bildersprache spiegelt nur die gleiche Vorstellung wider, die die Kunst des Vorderen Orients bereits im 2. Jtsd. vC. in bildliche Darstellungen umgesetzt hatte, nämlich das Handeln eines überirdischen Wesens in das Bild der verselbständigten H. Sie wurde zum Zeichen allgegenwärtigen göttlichen Wirkens, ohne daß damit von vornherein auch ein bestimmtes menschliches Erscheinungsbild verknüpft worden wäre. Für das Judentum war es, so will es scheinen, nur naheliegend, den atl. literarischen Topos von der H. Gottes mit der bekannten Bildform der selbständigen H. zu verbinden.

a. Dura-Europos. In der jüd. Kunst begegnet die H. Gottes zuerst in den Malereien der Synagoge von *Dura-Europos in der Mitte des 3. Jh. Sie ist der Bildkomposition jeweils so eingefügt, daß die H. Gottes als Ausdruck seines Handelns in dieser Form bereits seit längerer Zeit in szenischen Bildfolgen zum AT üblich gewesen sein muß (Kraeling 57). Oberhalb der Thoranische erscheint die H. Gottes in der Szene des Abrahamsopfers (Abb. 6). Aus einer fast kreisrunden Wolke ragt die H. hervor, der Armansatz ist nicht sichtbar (Kraeling 57 Taf. 16. 51; E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 11 [New York 1964] Taf. III). Die H. ist leicht nach innen gewölbt, die Finger sind wenig geöffnet. Diese Geste der halbgeöffneten, abwärts gerichteten H. drückt unnahbare Machtfülle aus, wie sie für das röm. Herrscherbild seit Augustus kennzeichnend ist (Brilliant 68f Abb. 2, 46. 48). Die H. Gottes findet sich in der Dura-Synagoge in vier weiteren Szenen bzw. -folgen: ebenfalls über der Thoranische in der Szene des Moses am brennenden Dornbusch; sie ist zweimal in der Szenenfolge des Durchzugs durch das Rote Meer dargestellt, weiterhin über *Elias, der das Kind der Witwe erweckt, u. fünfmal in der Szenenfolge zur *Hesekiel-Vision von der Erweckung der Toten (Kraeling Taf. 53. 63.



Abb. 6. Fresko aus der Synagoge von Dura-Europos. Nach Stern Taf. 30, 4.

69. 71. 76; Goodenough aO. 11 Taf. V. VIII. XIV. XXI). Im Unterschied zum Abrahamsfresko ist in diesen Szenenfolgen nicht allein die H., sondern auch ein Teil des Unterarmes wiedergegeben. Auch ist sie nicht von einer Wolke umgeben. Während die H. in einer Wolke der antiken Bildtradition hellenist.-römischer Zeit folgt, die am Himmel erscheinende Gottheiten von Wolkenbänken halbverdeckt darstellt, erinnert die H. Gottes in der Dura-Synagoge eher an die Unheil abwehrenden, ausgestreckten H. mit weit gespreizten Fingern (vgl. u. Sp. 469). Die in der Durchzugsszene zweimal, in der Hesekiel-Vision fünfmal wiedergegebene H. Gottes macht deutlich, daß damit nicht allein die Allmacht Gottes, sondern in erster Linie das wunderwirkende Handeln Gottes verbildlicht wird. Jeder Phase des Geschehens ist eine Gottes-H. zugeordnet. Mit großer Genauigkeit wird jeweils die Rechte dargestellt. Erscheint sie von rechts, ist die H.fläche sichtbar, von links, der H.rücken. – Von Stern (150/2) u. Klauser (80) ist in diesem Zusammenhang nachdrücklich auf das uralte semitische Motiv der selbständigen Gottes-H. aufmerksam gemacht worden. Ob die Maler der Dura-Synagoge oder die Schöpfer ihrer Vorlagen an diese Bildtradition nur ganz allgemein anknüpften oder ein bestimmtes Vorbild aufnahmen, ist nicht zu entscheiden. Seyrig 193f vermutete, von Bronze-H. des Jupiter Heliopolitanus könne ein Einfluß auf jüdische Darstellungen der H. Gottes in Dura-Europos ausgegangen sein. Die Vermengung von Sabazios-Kult u. Judentum (dazu bes. F. Cumont, Les mystères de Sabazius et le Judaïsme: CRAcInscr 1906, 63/79), wie sie in Rom schon im 2. Jh. vC. nachweisbar ist (Val. Max. 1, 3, 3; vgl. Fellmann, Sabazios-Kult 317; E. N. Lane, Sabazius and the Jews in Val. Max.: JournRomStud 69 [1979] 35/8; weiterhin Tac. hist. 5, 5; Plut. quaest. conv. 4, 6, 671F; Joh. Lyd. mens. 4, 51; vgl. Klauser 79_{214}), hat wohl kaum die jüd. H.-Gottes-Darstellung angeregt (ebd. 79). Man wird sogar noch weiter gehen können. Die Bronze-H. sind Symbole; sie stehen für eine zeitlose Idee. Die H. Gottes in Dura-Europos dagegen ist Illustration des Handelns Gottes während eines historisch-konkreten Geschehens, wie es im AT überliefert ist. Hierin unterscheidet sich die jüd. Gottes-H. grundlegend von den selbständigen symbolhaften Gottes-H. ihrer oriental. Umwelt. Die jüd. Bildkunst, die Symbole in großer Zahl geschaffen hat (s. Goodenough aO. 1/13 [1953/68]), machte die H. Gottes niemals zu einem Symbol, zum selbständigen, für Gottes Allmacht stehenden Zeichen, wie es dann in der christl. Kunst entwickelt wurde (vgl. u. Sp. 444f).

b. Beth-Alpha. Aus spätantiker Zeit ist auf ein weiteres jüd. Beispiel der H. Gottes näher einzugehen, auf die Darstellung des Abrahamsopfers im Fußbodenmosaik der Synagoge von Beth-Alpha in Galiläa, aus dem Ende des 5. Jh. (E. L. Sukenik, The ancient synagogue of Beth-Alpha [Jerusalem 1932] 40/2 Taf. 29; zur Datierung A. Kloner, Ancient synagogues in Israel: L. I. Levine u. a. [Hrsg.], Ancient synagogues revealed [Jerusalem 1981] 16). Die Szene befindet sich in dem oblongen Bildfeld nahe dem Eingang der Synagoge. In der Mitte erscheint aus einer dunklen Wolke, ähnlich der Abrahamsszene in der Dura-Synagoge, die H. Gottes, begleitet von kurzen, gelben, zu zwei Bündeln zusammengefaßten Strahlen. Sie könnten von den gleichen Strahlen des Sonnengottes im mittleren Bildfeld des Bodenmosaiks angeregt worden sein, aber auch ein Einfluß christlicher Ikonographie ist denkbar; denn in der christl. Kunst ist die Erscheinung der H. Gottes gelegentlich von Lichtstrahlen umgeben (s. u. Sp. 440).

III. Christlich. Die selbständige H. als Symbol göttlicher Allmacht findet man nicht unter den ältesten Bildern christl. Kunst. Erst

im 4. Jh. begegnet sie ungefähr gleichzeitig in der kaiserlichen Bildsymbolik u. in biblischen Bildern. Ihre Form ist bereits in der Dura-Europos-Synagoge vorgebildet, eine H., die sich von oben einer Person entgegenstreckt oder in eine Handlung eingreift. – Zur christl. H. Gottes liegt eine materialreiche Untersuchung vor, die die Darstellungen bis zum 15. Jh. berücksichtigt: M. Kirigin, La mano divina nell'iconografia cristiana (Città del Vat. 1976); als knappe, doch alle Bereiche berührende Übersicht noch immer nützlich: L. Heilmaier, Die Gottheit in der älteren christl. Kunst (1920) 42/7.

a. Herrscherikonographie. 1. Hand mit Kranz. Das Goldmedaillon des Constantius II, in Kpel iJ. 326/27 geprägt (M. R.-Alföldi, Die constantinische Goldprägung [1963] nr. 148 Abb. 214), zeigt eine H., die aus einem Himmelssegment hervorkommt (Abb. 7). Sie hält einen Kranz über dem in der Mitte stehenden Feldherrn Constantin I. Gleiche Kränze werden von den in ganzer Figur dargestellten Personifikationen Virtus u. Victoria über die Häupter der rechts u. links von Constantin stehenden Söhne, der Caesares, gehalten. Diese Szene entspricht im Bildaufbau weitgehend einem Kameo in Paris, der, vor 209 entstanden, Septimius Severus mit einem Kranz auf dem Haupt u. seine Söhne Geta u. Caracalla zeigt, die von Victorien bekränzt werden (T. Hölscher, Die Geschichtsauffassung in der röm. Repräsentationskunst: JbInst 95 [1980] 20_{99} Taf. 1. 14). Während die Bekränzung durch göttliche Gestalten dem



Abb. 7. Medaillon vJ. 326/27. Nach Cohen 7, 453.

geläufigen Bildtypus der Auszeichnung eines Herrschers entspricht, tritt die Bekränzung Constantins durch eine H. aus einem Himmelssegment auf dem Multiplum vJ. 326/27 zum ersten Mal auf. Allgemein wird angenommen, daß dieser Bildtypus aus der christl. Ikonographie hervorgegangen (Lit.: Kötzsche 219_{34}) u. die H. mit einem Kranz aus dem Himmelssegment als christliche Gottes-H. zu interpretieren sei (K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum = Theophaneia 2 [1940] 203f). Sicher findet dieser Bildtypus in der christl. Ikonographie eine vielfältige Nachfolge (s. u. Sp. 442/5), doch ist deshalb nicht notwendig auch sein Ursprung dort zu suchen. Die bekränzende göttliche H. kann vielmehr aus der kaiserlichen Bildsymbolik hervorgegangen sein, die in der 1. H. des 4. Jh., orientalischen Anregungen folgend, besonders reich ausgestaltet worden ist. Damit soll eine interpretatio christiana der Bekränzung Constantins auf dem Medaillon keinesfalls ausgeschlossen werden (A. Alföldi, Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: RömMitt 50 [1935] 56; R.-Alföldi aO. 136). Wie zuvor Victoria, fiel jetzt der neuen Gottheit die Aufgabe zu, im öffentlichen Herrscherbild die göttliche Autorität des Kaisers zu dokumentieren, was in der Gestalt einer aus dem Himmel reichenden H. sinnfälligen Ausdruck finden konnte. Sie unterscheidet sich darin von den H. mit Kranz, die an den Schlußsteinen der bogenüberfangenen Durchgänge vom Torbau der Principia in Lambäsis (267/68 nC.) in Relief dargestellt sind (J. Deckers, Constantin u. Christus: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt [1983] 275f Abb. 115). Diese halten den Kranz als ‚Abkürzung der Victoriadarstellung' (ebd. 275) empor, die himmlische H. reicht ihn herab. – Die Wandmalereien der Dura-Synagoge aus der Mitte des 3. Jh. legen zwar die Vermutung nahe, daß die Bildform der von oben ausgestreckten göttlichen H. in der jüd. Kunst des Orients entstanden ist (A. Grabar, Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien: CahArch 14 [1964] 53/7; Klauser 80), doch kann sie gleichermaßen für die Herrscherikonographie wie für christliche Bildthemen aufgegriffen worden sein. Der Bildtypus der bekränzenden göttlichen H. tritt zunächst in der Herrschersymbolik auf u. erst wesentlich später in christl. Repräsentationsbildern (s. u. Sp. 442/5). Eine den Herrscher krönende H. findet sich auch auf dem berühmten goldenen

Amulett-Medaillon aus der Mitte des 4. Jh. im Schatz von Mersin in Kilikien, Leningrad, Ermitage (A. Grabar, Un médaillon en or provenant de Mersine en Cilicie: DumbOPap 6 [1951] 25/49; A. Bank, Byzantine art in the collections of the USSR [Leningrad/Moscow 1966] nr. 102). Die Bildkomposition entspricht weitgehend dem Medaillon vJ. 326/27. Eine Kreuzlanze in der Rechten des Herrschers weist auf den christl. Charakter der Darstellung hin. – In der allgemeinen Münzprägung wird die göttliche H. mit einem Kranz erst in theodosianischer Zeit aufgenommen (J. D. MacIsaac, The hand of God: Traditio 31 [1975] 326), in einer Prägung für Arcadius, Antiochia 383 (R. A. G. Carson, Principal coins of the Romans 3 [London 1981] nr. 1492), um dessen gottbestimmte Nachfolge zu dokumentieren; eine ravennatische Prägung vJ. 410 zeigt Honorius als siegreichen Feldherrn von der H. Gottes durch einen Kranz ausgezeichnet (ebd. 1510); mit einer röm. Prägung vJ. 425 wird die rechtmäßige Nachfolge Valentinians III durch seinen Onkel Theodosius II propagiert (ebd. 1531). Im 5. Jh. ist die göttliche H. mit Kranz dann im Münzbild nur noch Kaiserinnen zugeordnet (ebd. 1537. 1540. 1546. 1575. 1590. 1594. 1629. 1641), nach MacIsaac aO. 327f ist die H. Gottes in diesem Zusammenhang als Schutz u. göttliche Anerkennung der legitimen Nachfolger aus dem kaiserlichen Haus zu verstehen. – Daneben lebt das Bildschema der kranztragenden Victoria fort, das von der selbständigen göttlichen H. nur modifiziert worden ist. Da diese neue Bildform fast ausschließlich auf Prägungen aus Münzstätten Ostroms anzutreffen ist, bleibt zu vermuten, daß sie auch dort, vielleicht in Kpel selbst, entstand. Möglicherweise wurde sie zunächst als Symbol göttlicher, vom Himmel herabkommender Macht verstanden u. wandelte sich mit der Festigung christl. Bildsymbolik zum Zeichen christl. Herrschaft schlechthin.

2. Die Konsekrationsmünze Constantins I. Die bekannte Konsekrationsmünze Constantins I (L. Koep: o. Bd. 3, 293), im ganzen Reich nach seinem Tode 337 von seinen Söhnen geprägt (RomImpCoin 8 [1981] Trier 44. 68, Lyon 12. 17, Arles 42, Heraclea 13f, Cpol. 1. 37. 39. 52, Nicomedia 4. 18, Cyzicus 4. 19. 25. 30, Antiochia 37. 39, Alexandria 4. 12. 22), zeigt die Entrückung Constantins (Abb. 8), wie er nach seinem Tode in einer Quadriga gen Himmel fährt, wo er von göttlicher H., der er seine Rechte entgegenstreckt, empfangen wird (gute Abb. des einzigen erhaltenen Exemplars der Kpler Goldprägung [RomImpCoin 8 Cpol. 1 Taf. 21] bei A. Grabar, Die Kunst des frühen Christentums [1967] 198 Abb. 214). – Diese H. aus einem Wolkenstreifen (Kötzsche 219_{31}) wurde als christl. Kennzeichen der Himmelfahrt des ersten christl. Kaisers gedeutet, da die biblisch-christl. Parallele zur Himmelfahrt des *Elias den Christen ermöglicht habe, die heidn. Vorstellungen einer Konsekration zu tolerieren (A. Kaniuth, Die Beisetzung Konstantins d. Gr. [1941] 8; P. Bruun, The consecration coins of Constantine the Great: Arctos NS 1 [1954] 27_2; L. Koep, Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins u. ihre religionspolitische Bedeutung: JbAC 1 [1958] 99). Vergleicht man jedoch das Münzbild mit den ältesten Darstellungen der Himmelfahrt des Elias in der Sarkophagskulptur (F. Gerke, Die christl. Sarkophage vorkonstantinischer Zeit [1940] Taf. 9f) u. der Katakombenmalerei (Wilpert, Mal. Taf. 230, 2; Ferrua Taf. 23), dann zeigt sich, daß gerade die himmlische H. dort nicht erscheint; sie ist auch in der atl. Erzählung von der Entrückung des Elias (2 Reg. 2, 9/14) nicht erwähnt. Eusebius, der die Konsekrationsmünze sehr genau beschreibt (vit. Const. 4, 75 [GCS Eus. 1, 1, 150]), nennt zwar die H., aber ohne sie näher als die des christl. Gottes zu charakterisieren. Die ikonographischen Wurzeln für das Münzbild liegen vielmehr in der kaiserlichen Triumphalkunst. Die wesentlichen Bildelemente sind seit dem ältesten Bildzeugnis für eine Konsekration, dem sog. Larenaltar des Augustus mit der Apotheose Caesars, unverändert geblieben (Kötzsche 216). Die H. im Himmel auf der constantinischen Konsekrationsmünze löst die über Wolkenbänken erscheinenden Gottheiten ab (vgl. die Apotheose des Hercules auf dem Igler Grabmal, um 250; H. Dragendorff / E. Krüger, Das Grabmal von Igel [1924] Abb. 42 Taf. 8). Die H. konnte zwar christlich verstanden werden, war aber auch den Heiden vertrautes Zeichen göttlicher Macht (s. o. Sp. 417). – Wiederholt ist darauf hingewiesen worden, daß die göttliche H. des Jupiter, wie der anonyme Panegyricus auf Constantin vJ. 313 besagt (receptus est . . . Iove ipso dexteram porrigente: Paneg. Lat. 6 [7], 7, 3), Constantius Chlorus, den Vater Constantins, in den Himmel aufgenommen habe (Heilmaier aO. 44; Koep, Konsekrationsmünzen aO. 99; J. A. Straub, Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ: DumbOPap 21 [1967] 45). Dabei mag es sich aber nur um den geläufigen bildersprachlichen Topos handeln, wie er auch in anderem Zusammenhang zur Kennzeichnung des Verhältnisses vom Kaiser zu Jupiter erscheint (s. S. Weinstock, Divus Iulius [Oxford 1971] 304_1. 346_7). Eine Bildparallele für die himmlische H. Gottes gibt es in der paganen Kunst nicht, sieht man von dem sog. gebrochenen Obelisken (s. Sp. 407), dem constantinischen Multiplum vJ. 326/27 u. dem Mersin-Amulett (s. Sp. 422f) einmal ab. – Die paganen Gottes-H. sind durchweg selbständige Symbol-H. (s. o. Sp. 417); sie erscheinen nicht in szenischen Darstellungen. Da sie nicht unverkennbares Attribut einer bestimmten Gottheit sind, mußten stets andere Attribute, eine bestimmte Geste oder eine Inschrift hinzukommen, um verstanden zu werden. Nur in monotheistischen Religionen erübrigt sich eine derartige Charakterisierung oder dort, wo man bewußt ‚dem synkretistischen Wirrsal entschlüpfen' wollte (Sittl 325). Das Münzbild der Apotheose des Constantin geht nach A. Alföldi (The conversion of Constantine and pagan Rome [Oxford 1948] 117f) auf die Söhne Constantins zurück. Es ist anzunehmen, daß es eher im Osten, dem Reichsteil des Constantius, als im Westen entstand. In den östl. Münzstätten, vor allem in Kpel, sind die meisten Konsekrationsmünzen für Constantin geprägt worden. In Kpel ist wohl auch, Anregungen östlicher Bildsymbolik folgend, das in seiner besonderen Ikonographie untrennbar mit der politischen Situation dJ. 337 verbundene Apotheosebild des Constantin entstanden.



Abb. 8. Konsekrationsmünze des Constantin. Umzeichnung L. Kötzsche nach Photo.

b. Der Sarkophag der Floria. Der einzonige Friessarkophag der Floria, 1. H. 4. Jh., gefunden in Saragossa, heute in der Krypta von S. Engracia, zeigt die Verstorbene als Orans in der Mitte, begleitet von den beiden inschriftlich bezeichneten Aposteln Petrus u. Paulus. Während sie die Linke in Schulterhöhe erhoben hat, wird der hochaufgereckte rechte Arm von einer himmlischen H. ergriffen (M. Sotomayor, Sarcófagos romano-cristianos de España [Granada 1975] 159/69, bes. 164f). Ohne Zweifel wird die verstorbene Floria hier von der H. Gottes in der gleichen Weise emporgezogen (E. Stommel, Beiträge zur Ikonographie der konstantin. Sarkophagplastik = Theophaneia 10 [1954] 38/40) wie Christus in Darstellungen der Himmelfahrt (vgl. u. Sp. 436/8). Die Szene auf dem Sarkophag ist deshalb früher als Himmelfahrt Mariens gedeutet worden (H. Leclercq, Art. Assomption [dans l'art]: DACL 1, 2, 2991/3). Sie ist bislang in der frühchristl. Sepulkralkunst ohne Parallele.

c. Atl. Darstellungen. 1. Sarkophagskulptur. Zu Beginn des 2. Drittels des 4. Jh., also ungefähr zur gleichen Zeit wie im Herrscherbild, wird die H. Gottes auch in christl.-biblischen Szenen dargestellt, u. zwar zunächst in der Sarkophagskulptur. Die jüd. Kunst hatte, wie die Fresken der Synagoge von Dura-Europos bezeugen, die H. Gottes in fünf biblische Erzählungen eingefügt (s. o. Sp. 418f). In der christl. Sarkophagskulptur sind es dagegen fast ausschließlich zwei Szenen: das Abrahamsopfer u. die Gesetzesübergabe an Moses. Häufig sind beide Szenen einander zugeordnet (Heilmaier aO. 44), vor allem an ein- u. zweizonigen Friessarkophagen oder Sarkophagdeckeln mit Bildnismedaillon, wo sie, wohl vor allem aus formalen u. kompositionellen Gründen, an das Bildnismedaillon rechts u. links unmittelbar anschließen (Abb. 9). Die H. Gottes, die häufig aus einer Wolke hervorkommt, füllt dann jeweils beidseitig die Zwickel, die das Rund des Medaillons mit der oberen Kante des Sarkophags oder -deckels bildet (Wilpert, Sark. 86, 3; 91; 92, 2; 122, 3; 127, 2; 129, 2; 197, 3; 212, 2; 218, 1f). Reicht die H. Gottes auf der einen Seite Moses die Gesetzestafeln oder -rolle, so weist auf der anderen die geöffnete, gerade ausgestreckte H. Gottes auf den Widder hin, oder sie ist, wie Einhalt gebietend, leicht nach oben gestreckt. Auch an Stadttor- u. Säulensarkophagen begegnen beide Szenen korrespondie-



Abb. 9. Adelfia-Sarkophag, Detail. Nach DACL 1, 1 Abb. 102.

rend (ebd. 14, 1; 82; 127, 2; 180, 2; 189; 198, 3; 205, 5). Gelegentlich ist das Abrahamsopfer ohne die H. Gottes dargestellt (zB. ebd. 9, 2; 111, 1; 120, 1), dann ist nur ein Engel gegenwärtig, der den zum Schlag erhobenen Arm des Abraham ergriffen hat (I. Speyart van Woerden, The iconography of the sacrifice of Abraham: VigChr 15 [1961] 214/55). Eine sehr eigenwillige Darstellung zeigt die H. Gottes in der Abrahamsszene auf dem Sarkophag-Frg. in der SS. Marco e Marcelliano-Katakombe (Wilpert, Sark. 123, 2 bzw. F. W. Deichmann/G. Bovini/H. Brandenburg, Repert. der christl.-antiken Sarkophage 1 [1967] nr. 624a). Sie erhebt sich, aufgerichtet wie eine Dolichenus-H. (s. o. Sp. 411/4), auf einem hohen mächtigen Wolkenberg, der ähnlich auf einem Sarkophag im Museum der S. Sebastiano-Katakombe in der Szene des Jakobstraumes wiederkehrt (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 183). Dort trägt er jedoch nicht eine göttliche H., sondern den Kopf des jugendlichen Christus. H. Gottes u. jugendlicher Christuskopf kommen gleichwertig in den atl. Szenen des Elfenbeinkastens zu Brescia vor (s. u. Sp. 432) u. ebenfalls in den Langhausmosaiken von S. Maria Maggiore in Rom (s. u. Sp. 430). – In der Szene des Abrahamsopfers wie in der Szene des Moses, der das Gesetz empfängt, symbolisiert die H. die Stimme Gottes bzw. die seines Engels (Gen. 22, 9/13: Engel des Herrn). In der Moses-Szene ist die H. Gottes darüber hinaus Instrument seines ganz konkreten Handelns, sie übergibt Moses das Gesetz (Ex. 24, 12). Es fällt auf, daß weder hier noch in der Abrahamserzählung im bibl. Text für Gott das Wortbild H. oder Rechte gebraucht wird. Die himmlische H. ist also nicht einfach nur als wortgetreue Illustration des bibl. Textes zu erklären, sondern muß in der Mitte des 4. Jh. als Verbildlichung des atl. Gottes bereits weit verbreitet u. als Bildtypus gefestigt gewesen sein. Für beide Szenen gibt es in der Synagoge von Dura-Europos jüdische Parallelen; auch dort ist jeweils die H. Gottes dargestellt, obwohl die Fresken sonst ikonographisch kaum mit den gleichen Szenen der röm. Sarkophagskulptur vergleichbar sind. Die H. Gottes könnte also für diese beiden Szenen aus der jüd. Kunst übernommen worden sein (so Heilmaier aO. 44_{21}; Grabar, Kunst aO.; Stern 151). Doch wäre man zB. in der Darstellung des Durchzugs durch das Rote Meer diesem Vorbild dann nicht gefolgt. In der Dura-Synagoge ist die H. Gottes in diese Szenenfolge ebenfalls eingefügt, sogar zweimal, nicht jedoch in der Sarkophagskulptur, obwohl dort dieses Thema recht häufig auftritt. – Entscheidend war für die christl. Kunst wohl eine andere Vorstellung. Die Stimme des unsichtbaren Gottes konnte für den mit antiken Bildwerken vertrauten Betrachter durch eine selbständige H. am anschaulichsten verbildlicht werden, ist doch die H. u. ihre Gestik seit altersher wesentliches Ausdruckselement der antiken Kunst. Mit der H. Gottes sollte in der frühchristl. Sarkophagskulptur offensichtlich nicht ein anthropomorphes Gottesbild umgangen werden, wie dies für die jüd. Kunst vorausgesetzt werden darf, sondern sie sollte die zum Verständnis der bibl. Erzählung notwendige Unsichtbarkeit Gottes vergegenwärtigen. In anderen atl. Szenen hat sich die frühchristl. Kunst Westroms durchaus nicht gescheut, Gottvater selbst in ganzer Gestalt wiederzugeben (J. Engemann, Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen in der frühchristl. Kunst: JbAC 19 [1976] 155/72; Kaiser-Minn 30f; D. Korol, Zum Bild der Vertreibung Adams u. Evas in der neuen Katakombe an der via Latina u. zur anthropomorphen Darstellung Gottvaters: JbAC 22 [1979] 185/8), oder Gottvater wird durch den präexistenten Logos repräsentiert, gelegentlich auch durch einen Engel in Gestalt eines jugendlichen oder älteren bärtigen Mannes. In der Szene der Entrückung des *Habakuk auf dem sog. Dogmatischen Sarkophag (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO.

nr. 43) ergreift ein bärtiger Mann, wohl ein Engel, den Schopf des Habakuk, auf der Schmalseite eines Sarkophags in Brescia hingegen eine von Sternen umgebene himmlische H. (H. Leclercq, Art. Astres: DACL 1, 2, 3012 Abb. 1042).

2. Katakombenmalerei. In der Katakombenmalerei tritt die göttliche H. ebenfalls vor allem in Darstellungen des Abrahamsopfers u. der Offenbarung Gottes vor Moses auf, doch weit seltener als in der Sarkophagskulptur. Alle Beispiele gehören der Mitte bis 2. H. des 4. Jh. an. – In der Domitilla-Katakombe ist das Abrahamsopfer im Cubiculum 10 u. II dargestellt (Wilpert, Mal. 139, 1; 196 bzw. Nestori 127 nr. 62. 69). Es ist jeweils eine zarte, feingliedrige H. mit leicht gespreizten Fingern, die vom oberen Bildrand herabweist u. die H.fläche nach vorn wendet. Ähnlich erscheint, ebenfalls in der Domitilla-Katakombe, die Gottes-H. in einem stark beschädigten Fresko (Wilpert, Mal. 201, 3 erkennt einen Oranten, Nestori 127 nr. 63 das Abrahamsopfer). – In gleicher Weise ist die H. Gottes über den drei Jünglingen im Feuerofen im Coemeterium Maius ausgestreckt (Wilpert, Mal. 172, 2 bzw. Nestori 34 nr. 12). Hier kann die H. nicht Verbildlichung der Stimme Gottes sein, sondern ist an die Stelle der göttlichen Erscheinung getreten, die sonst in Gestalt eines Engels, aber auch durch ein oder zwei Tauben wiedergegeben sein kann (zB. Velatio-Kammer der Priscilla-Katakombe Wilpert, Mal. 78, 1; zwei Tauben Coemeterium Maius s. Nestori 33 nr. 5). – In der Callistus-Katakombe streckt sich die H. Gottes als Sinnbild seiner Stimme dem sandalenlösenden Moses entgegen (Ex. 3, 4/10). Anders als in den bislang genannten Beispielen geben hier rötliche Wolkenlinien himmlische Sphäre an (Wilpert, Mal. 237, 2 bzw. Nestori 106 nr. 45). Die H. ist seitlich, leicht geöffnet, nach unten gerichtet im Gestus bestimmender Macht, wie er von Statuen römischer Imperatoren bekannt ist (Brilliant 69 Abb. 2, 23. 25. 46). – Die gleiche Szene ist auch in der neuen Katakombe an der via Latina in Rom wiedergegeben: In der Kammer C reicht die H. Gottes aus Wolken dem sandalenlösenden Moses eine Buchrolle (Ferrua 56 Taf. 32, 2), ebenso in Saal I (ebd. 70 Taf. 54, 2). Eine halbgeöffnete Gesetzesrolle empfängt Moses in der Kammer O von der Gottes-H. in einer Wolke, die von einer Feuersäule ausgeht (ebd. 82f Taf. 85). Die H., ebenfalls Zeichen der Stimme Gottes, gebietet dem Opfer Abrahams Einhalt in der Kammer C u. im Raum L (dort eine Linke) (ebd. 55. 72 Taf. 57. 99).

3. Mosaik u. Wandmalerei. Biblisch-erzählende Darstellungen finden sich in Kirchen vorwiegend in Bilderfolgen des Langhauses. Die Themen sind vielfältiger u. die bibl. Erzählungen szenenreicher illustriert als in den Katakomben. Entsprechend begegnet auch die H. Gottes häufiger. In dem atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom aus der Zeit Sixtus' III (432/40) ist die H. Gottes fünfmal dargestellt, beim Isaaksegen, der Mosesadoption, seiner Berufung, seiner Steinigung u. bei Josuas Kampf gegen die Amoriter (H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1966] Taf. 42. 85. 90. 118. 148). Sie ist jeweils von roten oder blau-roten Parusiewolken umgeben, die in der christl. Kunst auch sonst überirdische Erscheinungen andeuten; unterschiedliche Gesten u. die H.haltung veranschaulichen deren jeweilige Funktion. Ebenso häufig wie die H. Gottes ist Gottvater in diesem Zyklus in der Gestalt Christi als Halbfigur über Parusiewolken wiedergegeben, deren Habitus unterschiedlich ist. Seit hellenist. Zeit hatte die antike Kunst die am Himmel erscheinenden Gottheiten als Büste dargestellt. In S. Maria Maggiore ging es nach B. Brenk (Die frühchristl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1975] 173f) ‚dem Künstler um Abwechslung u. Variation'. Der Wechsel von H. Gottes u. Büste Christi ist nicht wahllos. Für Szenen, die das konkrete Eingreifen Gottes in irdisches Geschehen wiedergeben, ist die H. bevorzugt worden, für die Stimme u. das Gespräch mit Gott dagegen die Halbfigur Christi über Wolken (J. G. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom [1976] 61f; vgl. u. Sp. 432). In den Mosaiken der Längswände des Presbyteriums von S. Vitale in Ravenna (geweiht 546) begegnet die Gottes-H. in den gleichen Szenen wie in Sarkophagskulptur u. Katakombenmalerei, beim Abrahamsopfer, der Mosesberufung u. der Gesetzesübergabe (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Taf. 312f). Die gleichen Mosesszenen finden sich oberhalb der Apsis an der Stirnwand der Katharinenkirche auf dem Sinai, kurz nach 548 (G. H. Forsyth/K. Weitzmann, The monastery of St. Catherine at Mount Sinai. The church and fortress of Justinian [Ann Arbor 1973] 15 Taf. 174. 182/6).

Weitzmann weist für beide Mosesszenen einerseits auf ihren topographischen Bezug u. ihre typologisch-inhaltliche Entsprechung zum Apsisbild, der Verklärung Christi, hin, andererseits auf die ikonographischen Parallelen zur Synagoge von Dura-Europos u. zu S. Vitale in Ravenna, wo diese Szenen, über der Thoranische bzw. rechts u. links der Apsis u. des Altares, den gleichen bedeutungsvollen Platz einnehmen. Nach F. W. Deichmann (Ravenna 2, 2 [1976] 147) kann man ‚aus diesen Beispielen schließen, daß diese beiden Theophanien, zusammengestellt, aus der jüd. Ikonographie übernommen u. wahrscheinlich über die ganze christl. Oikumene verbreitet gewesen sind'. Auch bei der Abrahamsszene in der rechten Lünette des Presbyteriums von S. Vitale möchte man an Vorgänger in der jüd. Ikonographie denken (ebd.). – Die H. Gottes ist in S. Vitale stets, wie in S. Maria Maggiore in Rom, von Parusiewolken umgeben. Im Sinai-Mosaik tritt sie aus einem dreifach blau abgestuften Kreissegment als Andeutung des Himmels hervor, wie es in der byz. Kunst über viele Jhh. allgemein üblich geblieben ist. Wie im Sinai-Mosaik läßt sich auch in S. Vitale am Armansatz der Gottes-H. ein Purpurgewand mit Goldborte erkennen (vgl. Sp. 436). – In S. Vitale erscheint die H. Gottes in dieser Form noch ein weiteres Mal, u. zwar über dem Altar mit Brot u. Kelch, an dem Abel u. Melchisedech ihre Opfer darbringen. Dort füllen die Parusiewolken das obere Bildfeld fast ganz aus. Zusätzlich umgibt die H. hier, wie als Andeutung des byz. Himmelssegments, ein weiter Halbkreis aus einer weißen Perllinie. Die Geste der H. ist nicht, wie in Mosesberufung u. Abrahamsopfer, die Redegeste mit vorgestrecktem zweiten u. dritten Finger, sondern die corna-Geste, die Hinweis u. auch Rede bedeutet (s. Engemann, Corna-Gestus 495f).

4. Die Holztür von S. Sabina. In der Bilderfolge der Holztür von S. Sabina in Rom, in den dreißiger Jahren des 5. Jh. entstanden, erscheint die H. Gottes nur im Moseszyklus: bei der Berufung des Moses, beim Durchzug durch das Rote Meer u. in zwei Wunderszenen (Jeremias 24f. 29f. 33/6 Taf. 20. 26. 30). Die H. weist jeweils aus einer Wolkenzone herab, die H.fläche nach vorn gewendet. Sie verbildlicht das göttliche Eingreifen in irdisches Geschehen u. veranschaulicht, daß es Jahwe ist, der das Volk durch das Schilfmeer führt u. die Wunder des Moses vollbringt (ebd. 95). Da die geöffnete Gottes-H. ‚eindeutig ihren Ursprung in Darstellungen jüdischer Provenienz' hat, wäre auch hier als Vorlage an eine in jüd. Diasporakreisen entstandene LXX-Illustration zu denken (ebd. 40); diese Vermutung, freilich ohne den Hinweis auf die Gottes-H., auch bei Th. Klauser für den Moseszyklus der Durchzugssarkophage (Frühchristl. Sarkophage in Bild u. Wort [Olten 1966] 83).

5. Elfenbeinarbeiten, Kleinkunst, Tongefäße u.ä. Das Abrahamsopfer u. die beiden Mosesszenen, Berufung am Dornbusch u. Gesetzesübergabe, sind auch in der Kleinkunst die häufigsten atl. Darstellungen mit der H. Gottes. Variiert werden nur ihre Geste u. ihre Gestalt, ob mit oder ohne Armansatz, bekleidet oder unbekleidet, mit oder ohne umgebenden Himmel, der in der Form einer Wolke, als Wolkenlinien oder als Kreissegment wiedergegeben ist. Die Differenzierung der Geste hängt offensichtlich sowohl von Technik u. Material als auch vom gestalterischen Vermögen ab. Die Gottes-H. beim Abrahamsopfer kann den H.-rücken oder die H.fläche vorweisen, entweder sind dabei alle Finger ausgestreckt oder nur einer. Die Gesetzesrolle kann am oberen Rand oder in der Mitte gehalten werden. Selten finden sich die Gesetzestafeln, da im antiken Verständnis für Gesetze u. Erlasse die Rollenform maßgeblich war, auch noch lange nach der allgemeinen Verbreitung des Codex. – Unter den Elfenbeinarbeiten ist an erster Stelle die Lipsanothek von Brescia zu nennen, eine oberitalienische Arbeit aus dem 3. Viertel des 4. Jh. Im oberen schmalen Streifen sind dort an der rechten Schmalseite des Kastens zwei Mosesszenen dargestellt. Im Bildfeld links streckt sich eine große Gottes-H. dem sandalenlösenden Moses entgegen. Rechts erscheint dagegen die Büste eines jugendlichen Mannes in einer Wolkenzone, während Moses auf die am Boden liegenden Tafeln hinweist. Es ist hier nicht die Gesetzesübergabe dargestellt, die eine H. erforderlich machen würde, sondern die Erneuerung der Gesetzestafeln (Ex. 34, 1/5; s. J. Kollwitz, Die Lipsanothek von Brescia [1933] 27f; R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek in Brescia = Theophaneia 7 [1952] 14). Mit der Büste in den Wolken ist Jahwe gemeint, der in einer Wolke herabkam u. mit Moses sprach. Auch in den Mosaiken von S. Maria Maggiore ist der göttliche Gesprächspartner als Büste wiedergegeben (vgl. o. Sp. 430). Sie scheint

in der spätantiken Kunst Westroms Rede u. Gegenrede zu veranschaulichen, während Befehl, Hinweis, Ruf, also die einseitige Rede, durch die H. verbildlicht sein kann. Ähnlich wie am Brescia-Kasten erscheint Gottvater dem Moses als Haupt in einer Wolke in der Illustration dieser bibl. Erzählung im Ashburnham-Pentateuch, fol. 76r (vgl. u. Sp. 435f). – Die Gesetzesübergabe an Moses begegnet in der Kleinkunst oströmischer Provenienz in jenem Typus, den zB. die Stele des Arztes Johannes aus Kpel, um 600 (Rom, Byzanz, Rußland, Kat. Staatl. Mus. Berlin [1957] Abb. 11), oder Wandbehänge aus Ägypten (V. Illgen, Zweifarbige reservetechnisch eingefärbte Leinenstoffe, Diss. Mainz [1968] 41/5) repräsentieren: Moses steigt den Berg hinan, seine H., die mit dem Pallium verhüllt sind, streckt er der H. Gottes entgegen, die ihm die Gesetzesrolle herabreicht. So ist die Szene auf dem kleinen Silberreliquiar aus Nea Herakleia in Saloniki, 6. Jh., dargestellt (H. Buschhausen, Die spätröm. Metallscrinia u. frühchristl. Reliquiare 1 [Wien 1971] 238 nr. B 12 Taf. 44. 65), dem sich die Elfenbeinpyxis in der Dumb. Oaks Coll., Washington, anschließt (K. Weitzmann, Ivories and steatites. Catalogue of the Byz. and early mediaeval antiquities in the Dumb. Oaks Coll. [Washington 1972] 31/6 nr. 18 Taf. 16; W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA[3] [1976] nr. 168 Taf. 85). Ebenfalls in das 6. Jh. gehört die Pyxis aus der Sammlung Basilewsky in Leningrad (Bank aO. [o. Sp. 423] 339 Abb. 52; Volbach aO. nr. 190; gute Abb.: Weitzmann, Ivories aO. Taf. 17). Sie zeigt über den Wolkenlinien, aus denen die H. Gottes mit bekleidetem Arm ein kreuzgeschmücktes Buch oder eine Tafel reicht, eingeritzte Sterne. – Ein mit Sternen besetztes Himmelssegment, das in dieser Form wohl als eine Kpler Schöpfung des 6. Jh. angesehen werden darf, findet sich auf den David-Silbertellern aus Cypern, heute in New York, Metr. Mus., nach den Silberstempeln in Kpel 628/30 entstanden. Hinzugefügt sind dort die Gestirnzeichen von Sonne u. Mond. Der Teller mit dem Kampf zwischen David u. Goliath zeigt in diesem Himmelssegment die H. Gottes, die auf David gerichtet ist (ders., Prolegomena to a study of the Cyprus plates: MetrMusJourn 3 [1970] 97/111 Abb. 1). Aus einem mit Sternen besetzten Kreis ragen auch die beiden göttlichen H. auf dem bronzenen Sinai-Kreuz der Theodora aus dem 6. Jh., die zur einen Seite Moses anweisen, die Sandalen zu lösen, zur anderen Seite eine beschriftete Tafel halten (ders./I. Ševčenko, The Moses cross at Sinai: DumbOPap 17 [1963] 385/98 Abb. 2). – Weit häufiger als die Mosesszenen ist in der Kleinkunst das Abrahamsopfer dargestellt. Unter den Elfenbeinpyxiden ragt die sog. große Abrahamspyxis in Berlin (5. Jh.) bei weitem heraus (Volbach aO. 104 nr. 161 Taf. 82). Die H. Gottes weist dort aus einem schmalen Himmelssegment Abraham auf den Widder hin. Die H.fläche ist nach vorn gewendet, allein der Zeigefinger ausgestreckt. Die Blicke Abrahams u. des Engels sind auf sie gerichtet. Sie ist typologisch auf die in Redegeste erhobene Rechte Christi an der Vorderseite zu beziehen. Wesentlich anspruchsloser in Komposition u. Ausführung ist eine Gruppe weiterer Abrahamspyxiden, ebenfalls oströmischer Herkunft, aus dem 6. Jh., mit ähnlicher Wiedergabe dieser Szene (ebd. 105 nr. 162 Taf. 82; 105 nr. 163 Taf. 83; 106 nr. 164 Taf. 83). – Eine übergroße H. ist dem Abrahamsopfer auf Tongefäßen mit applizierten Reliefs aus einfachen, in Modeln gefertigten Figuren eingefügt (J. W. Salomonson, Spätröm. Tonware mit Reliefverzierung aus nordafrikan. Werkstätten: BullAntBesch 44 [1969] 4/109, bes. 23/8 Abb. 22. 76. 106). In ähnlicher Weise sind der opfernde Abraham, die große H. Gottes u. ein Widder in der Randdekoration der marmornen sigmaförmigen Tischplatte nebeneinandergereiht (s. G. Mendel, Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines 2 [Constantinople 1914] nr. 655f; E. Lucchesi-Palli: Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] nr. 380); sie begegnet dort ebenfalls in der Szene des Erstlingsopfers Kains u. Abels (zB. Iskusstvo Vizantii, Ausst.-Kat. Moskau [1977] 1, 51 nr. 31). – Unter den Gläsern mit figürlichem Schliff zeigen zwei aus einer Kölner Werkstatt hervorgegangene Kugelabschnittschalen des 4. Jh. das Abrahamsopfer. Das Eingreifen Gottes ist jeweils durch einen Arm verbildlicht, der, leicht angewinkelt u. bekleidet, fast bis zum Schulteransatz sichtbar zwischen Wolkenlinien hervorkommt. Ein auffallend langer Arm erscheint zwischen Abraham u. dem Widder auch auf der ebenfalls im 4. Jh. in Köln entstandenen Noppenschale, heute in London, Brit. Mus. (F. Fremersdorf, Die röm. Gläser mit Schliff, Bemalung u. Goldauflagen aus Köln [1967] 168. 170. 217f Taf. 223. 229. 300). – Die Abrahamsszene ge-

hört ferner zu den szenischen Reliefs einer Gruppe pannonischer Kästchenbeschläge aus Bronze des 4. Jh., die enge ikonographische Beziehungen zur frühchristl. Kunst Roms zeigen (Buschhausen aO. 109f nr. A 54 Taf. 62/4; 133 nr. A 65 Taf. 79/81; 137 nr. A 66 Taf. 83f; 142 nr. A 69 Taf. 86f).

6. Buchmalerei. Als Beispiele aus der Buchmalerei werden hier nur illuminierte Hss. der Spätantike einbezogen. In Kopien spätantiker Bildzyklen ist besonders die Gotteserscheinung im Laufe der Zeit oftmals zeitgenössischen Vorstellungen angepaßt u. verändert worden. – Für die Cotton-Genesis (London, Brit. Libr., Cotton Otho B VI), einen Purpurcodex des 5./6. Jh., konnte als Schöpfergott Christus, in ganzer Gestalt dargestellt, erschlossen werden (K. Weitzmann, Observations on the Cotton Genesis fragments: Late classical and mediaeval studies, Festschr. A. M. Friend [Princeton 1955] 112/31). In den Szenen nach der Vertreibung der Stammeltern ist Gott in dieser Hs. jedoch durch die H. symbolisiert, in der Szene der Verheißung der Errettung Noes von einem farblich vielfach abgestuften Himmelssegment umgeben, aus dem Strahlen hervorbrechen (Abb. 10). H. L. Kessler (The illustrated Bibles from Tours [Princeton 1977] 32) vermutet, daß der anthropomorphe Schöpfer ursprünglich nicht zur Bildrezension der Cotton-Genesis gehört hat; Gleiches gelte für den Ashburnham-Pentateuch (Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. lat. 2334). Dort veranschaulichten ursprünglich zwei Personen die Schöpfergottheit, von denen eine in karolingischer Zeit aus theologischen Gründen gelöscht wurde (B. Narkiss, Towards a further study of the Ashburnham Pentateuch: CahArch 19 [1969] 45/60). In den übrigen Illustrationen dieser Hs.

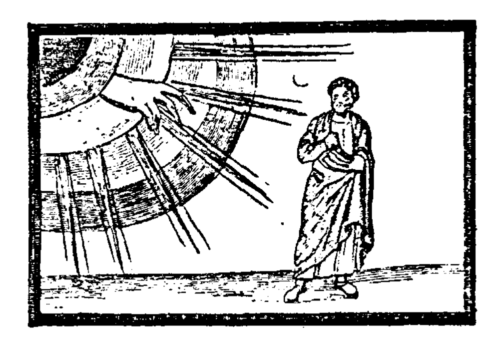


Abb. 10. Miniatur aus der Cotton-Genesis (Peiresc). Nach DACL 10, 1 Abb. 7518.

ist die H. Gottes dargestellt, wie sie aus Wolkenlinien hervorkommt (fol. 6r. 10v. 18r. 56r. 58r. 68r. 127v). Nur in der Sinai-Szene (fol. 76r) erscheint in einer großen Wolke ein nimbiertes Haupt, ähnlich dem Kopf auf dem Elfenbeinkasten von Brescia (s. o. Sp. 432), mit der Beischrift ‚dominus'; auch die Gotteserscheinung über der Himmelsleiter des Jakob auf fol. 25r ist als Büste Christi wiedergegeben. – Die Wiener Genesis (Wien, Österr. Nat.-Bibl., Cod. theol. gr. 31), wie die Cotton-Genesis ein Purpurcodex, 6. Jh., zeigt dagegen die H. Gottes (fol. 1r. 1v. 3r. 25r) durchweg in einem blauen Kreissegment. Der bekleidete Arm ist bis zum Ellbogen sichtbar. Nur in der Verkündigung der Nachkommenschaft Abrahams (fol. 25r) ist das Himmelssegment mit Sternen besetzt, auf die die göttliche H. weist. – Die in der architektonischen Rahmung für die Liste der Caesarengeburtstage im Filokalus-Kalender vJ. 354 zwischen Arkadenbogen u. Architrav im Zwickel dargestellte kleine schreibende H., die Stern (150/2) zu einer profunden Abhandlung über die H. Gottes geführt hat, ist wohl nichts anderes als eine Wiederholung der schreibenden H. der Victoria auf dem Dedikationsblatt des Kalenders (ebd. Taf. 4, 1f), die ein Kopist hinzugefügt hat. Stern interpretiert sie als Darstellung einer pagan-göttlichen H. (152), doch würde man sie dann an hervorgehobener Stelle, zB. in der Arkadenmitte, erwarten u. nicht zum Blattrand gerichtet in einem seitlichen Zwickel. Vor allem müßte es dann eine Rechte sein, wie die schreibende H. in der Beatus-Apokalypse als Illustration zu Dan. 5, 6, auf die Stern hinweist (ebd. 150_4 Taf. 30, 2), hier ist es aber eine Linke. Derartige Skizzen aus späterer Zeit finden sich häufig in illustrierten Hss. Eine kleine H. mit hinweisender Geste ist zB. auf den unteren Rand von fol. 25r des Ashburnham-Pentateuch gezeichnet, die gleiche Geste wiederholend, die mehrere Figuren der Miniatur zeigen.

d. Ntl. Darstellungen. 1. Elfenbeinarbeiten, Kleinkunst, Buchmalerei. Auch aus dem NT sind es nur wenige Themen, bei denen in der frühchristl. Kunst die H. Gottes begegnet. Es sind vor allem drei hervorzuheben: die Himmelfahrt Christi, die Verklärung auf Tabor u. die Taufe im Jordan. Die H. Gottes ist in keinem der entsprechenden Evangelientexte genannt, ihre Darstellungen treten auch nicht in allen Denkmälergruppen gleichermaßen auf. Vielmehr schließen sich die ntl. Darstellungen mit der H. Gottes ikonographisch zu Denkmälergruppen zusammen, die vornehmlich durch gleiche Herkunft u. gleiche Bildtradition bestimmt werden. – Unter den Elfenbeinarbeiten Westroms ist vor allem die Reider'sche Tafel in München, wohl um 400 entstanden, zu nennen (Volbach aO. nr. 110 Taf. 59). Dargestellt sind die Frauen am Grabe u. die Himmelfahrt Christi (Abb. 11).

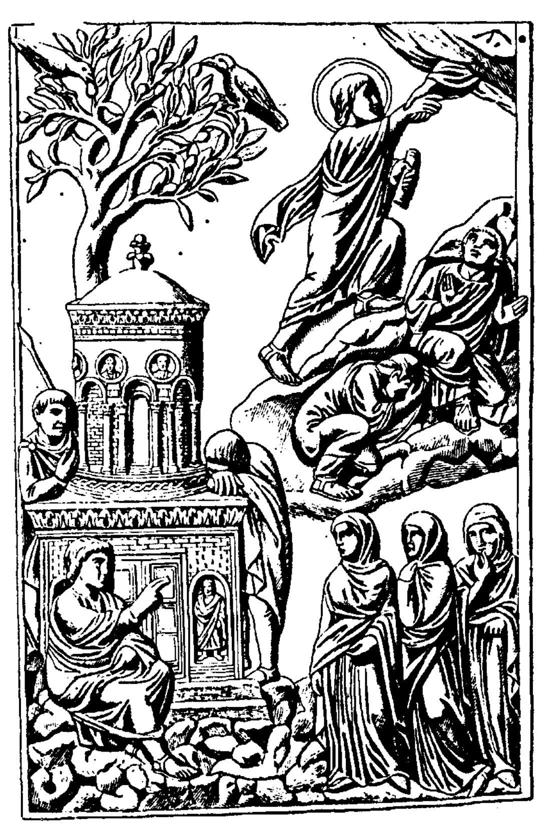


Abb. 11. Reider'sche Tafel. Nach Garrucci, Stor. 6 Taf. 459, 4.

Die H. Gottes kommt aus einer mehrschichtigen Wolke hervor, die die rechte obere Ecke der Tafel ausfüllt; als Bekleidung ist ein Mantel oder eine weitärmelige Tunika am H.ansatz zu erkennen. Christus schreitet einen Berg empor, wobei er den rechten Arm nach oben streckt. Die H. Gottes ergreift ihn am H.gelenk. Dieser Typus der Himmelfahrt mit dem ‚aktiv' emporschreitenden Christus wird allgemein als westlicher Typus bezeichnet (H. Schrade, Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi: VortrBiblWarb 8 [1928/29] 66/190). Nur wenig früher findet sich der gleiche Typus der Himmelfahrt auf dem Sarkophag von Servanne, als Abschlußszene eines Passionszyklus (Wilpert, Sark. Taf. 15, 2; zum Sarkophag Jeremias Anm. 275), in der sich die H. Gottes Christus entgegenstreckt u. ihn am H.gelenk ergreift. Das gleiche Motiv nimmt der kleine ravennatische Reliquienkasten aus Marmor auf, Ravenna, Mus. Arcivesc. (Deichmann, Ravenna 1 [1969] Abb. 123; Buschhausen aO. 297f nr. C 37 Taf. C 20). Deutlich ist dort der Griff der H. Gottes um das H.gelenk Christi zu erkennen. Diese Geste kennzeichnet bereits in vorchristlicher Zeit in der oriental., wie auch in der griech. u. röm. Kunst Macht u. Unterlegenheit (dazu W. Loeschke, Der Griff ans H.gelenk: Festschr. P. Metz [1965] 46/73). Wiederholt ist angenommen worden, daß die Apotheosedarstellung des Constantin (s. o. Sp. 423/5) diesen Typus der Himmelfahrt Christi beeinflußt habe (zuletzt Jeremias Anm. 263). Auf den Konsekrationsmünzen vJ. 337 strebt der vergöttlichte Kaiser der himmlischen H. in gleicher Weise zu, doch fährt dieser sieghaft in einer Quadriga empor, während Christus emporschreitet. Das Motiv der Gottes-H., die das H.gelenk Christi ergreift, begegnet nur in Himmelfahrtsdarstellungen des Westens u. ist wohl auch dort entstanden. Möglicherweise war in Westrom die bildliche Vorstellung von der Apotheose eines konsekrierten Herrschers als *Entrückung durch eine göttliche Macht über viele Jhh. so fest verwurzelt, daß auch für die Darstellung der Entrückung Christi die H. Gottes, die Christus ergreift, das entscheidende Bildelement war. Dieser Bildtypus der Himmelfahrt mit dem emporschreitenden bzw. -schwebenden Christus hat in der karolingischen Kunst zahlreiche Nachfolge gefunden (A. Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen 1² [1969] nr. 27. 31. 65. 131. 138. 140). – Nicht die tätige H. Gottes, sondern die H. als Verbildlichung der göttlichen Stimme ist in den Szenen der Offenbarung der Gottessohnschaft Christi gemeint, in der Verklärung auf dem Berge Tabor u. in der Taufe Christi. Die zeugnisgebende H. Gottes in der Verklärung Christi ist an der Rückseite des Elfenbeinkastens aus Brescia (Volbach aO. nr. 107; vgl. o. Sp. 432) unmittelbar neben dem Haupt Christi u. auf dieses hinweisend wiedergegeben (Delbrueck aO. [o. Sp. 432] 32); neben Christus stehen auf Wellenlinien, die die himmlische Sphäre andeuten, Moses u. Elias.

Die Deutung der Szene, die in der frühchristl. Kunst in dieser Form ohne Parallele ist, wird besonders durch die Gottes-H. gesichert (Kollwitz aO. [o. Sp. 432] 29; Wessel 956). Sie symbolisiert die Stimme Gottes, die als Stimme aus der ‚Wolke' ausdrücklich als Stimme des unsichtbaren Gottes (s. o. Sp. 429) charakterisiert ist (Mc. 9, 7 par.). Die göttliche Offenbarung, angedeutet durch die H. Gottes, begegnet dann wieder in der karolingischen Elfenbeinskulptur (Goldschmidt aO. 1 nr. 103. 105). – In Darstellungen der Taufe Christi erscheint die offenbarende ‚Stimme aus dem Himmel' (Mc. 1, 11 par.) als H. Gottes nur auf Denkmälern oströmischer Provenienz. Sie weist aus dem Himmel auf Christus; unter der H. Gottes schwebt die Geisttaube herab (Abb. 12). Bereits J. Strzygowski, Iconogra-



Abb. 12. Miniatur aus dem Rabulas-Codex. Nach Garrucci, Stor. 3 Taf. 130, 2.

phie der Taufe Christi (1885) 17, dann G. Ristow, Die Taufe Christi (1965) 5f. 30, Wessel aO. 956 u. Kirigin aO. (o. Sp. 421) 171f haben die Verbindung der H. Gottes mit der Geisttaube u. Christus in der Taufszene als Darstellung der Trinität gedeutet. Als ältestes erhaltenes Bildzeugnis dieses trinitarischen Bezugs der Gottesoffenbarung im Taufgeschehen, der literarisch wesentlich früher zu fassen ist (s. Ristow aO. 5_6), gilt eine Elfenbeintafel des 6. Jh. in London, Brit. Mus. (Volbach aO. 94 nr. 141 Taf. 74), die dem Umkreis der Maximianskathedra zugewiesen wird. Aus einem Himmelssegment, von dem Strahlen ausgehen (s. o. Sp. 420; zur Lichterscheinung bei der Taufe Christi bes. Ristow aO. 35f), weist die H. Gottes auf Christus u. berührt dabei die schwebende Geisttaube, die im Schnabel einen Kranz über Christus hält. Die Taube mit dem Kranz läßt in diesem Zusammenhang an den von einer himmlischen H. gehaltenen, auszeichnenden Kranz über dem Kaiser im Herrscherbild denken (s. Sp. 421/3). – Die Geisttaube mit Kranz ist auf dem kleinen Kapseldeckel aus getriebenem Goldblech in Washington (6. Jh.) nicht mit der H. Gottes, sondern mit den Gestirnzeichen von Sonne u. Mond verbunden (M. Ross, Jewelry, enamels, and art of the migration period = Catalogue of the Dumb. Oaks Coll. 2 [Washington 1965] 35/7 nr. 37 Taf. 30). Ross weist außerdem auf ein armenisches Steinkreuz in Talin mit der gleichen Kranz-Ikonographie hin (ebd. 36). – Eine von Strahlen umgebene H. Gottes sendet auch auf dem Goldmedaillon mit der Taufe Christi in Washington, Dumb. Oaks Coll. (ebd. 33/5 nr. 36 Taf. 28), die Geisttaube auf Christus herab. Dieses Medaillon wurde wahrscheinlich aus Anlaß der Geburt u. Taufe des Theodosius, Sohn des Kaisers Mauritius, iJ. 583/84 in Kpel geprägt (P. Grierson, The date of the Dumbarton Oaks epiphany medallion: DumbOPap 15 [1961] 221/4). – Die H. Gottes u. die Geisttaube über Christus sind auf einem paläst. Pilgerfläschchen in der Sammlung des F. J. Dölger-Instituts, Bonn, in gleicher Weise zusammengefügt (J. Engemann, Paläst. Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn: JbAC 16 [1973] 14 Taf. 1a). – In diesen Denkmälerkreis gehört auch der bemalte Holzkasten aus dem Hl. Land im Schatz von Sancta Sanctorum im Vatikan (L. v. Matt/G. Daltrop/A. Prandi, Die Kunstsammlungen der Bibl. Apost. Vaticana Rom [1969] Abb. 267; Engemann, Pilgerampullen aO. Taf. 10) mit fünf Szenen, darunter der Taufe Christi. Dort sind das Himmelssegment mit der H. Gottes, die Geisttaube u. Christus im Jordan zudem durch ein senkrecht herabfallendes Strahlenbündel unmittelbar miteinander verbunden worden. Ein derartiger Lichtstrahl ist nur noch als Fragment ebenfalls in der Taufszene auf einer Kpler Säulentrommel des 5. Jh. zu erkennen (F. Volbach/M. Hirmer, Frühchristl. Kunst [1958] nr. 76). Diese Verbildlichung des trinitarischen Gedankens durch den verbindenden Lichtstrahl hat in der byz. Kunst spä-

terer Jhh. vielfältige Nachfolge gefunden. – Die Taufszene unter den Randminiaturen des Rabulas-Codex, einer syr. Hs., datiert 586 (Florenz, Bibl. Laur., Plut. 1, 56, fol. 4v), u. die ganzseitige Miniatur in dem armenischen Evangeliar des 6./7. Jh. aus Etschmiadzin (Erivan, Matenadaran, nr. 2374; A. Grabar, Christian iconography [Princeton 1968] Abb. 233) schließen sich diesen Taufdarstellungen ikonographisch eng an (Engemann, Pilgerampullen aO. Taf. 14a). Die bildliche Konzeption u. der durch die Hinzufügung der H. Gottes betonte Theophaniecharakter dieser oström. Taufdarstellung lassen ein monumentales Vorbild vermuten (ebd. 23f), das möglicherweise im Zusammenhang mit dem Ort am Jordan steht, der seit ältester Zeit als Ort der Taufe Jesu verehrt wird. – Ein monumentales Vorbild liegt wohl auch der Darstellung der Himmelfahrt Christi im sog. östl. Typus zugrunde, die dem gleichen Bilderkreis wie die oben genannten Taufdarstellungen zuzuordnen ist. Auf der paläst. Pilgerflasche Monza nr. 10 (A. Grabar, Ampoules de Terre Sainte [Paris 1958] 58f Taf. 17) erscheint zwischen hervorbrechenden Strahlen die H. Gottes unterhalb der von Engeln gehaltenen Mandorla mit dem thronenden Christus. Sie entläßt die Taube des Hl. Geistes, die auf Maria herabfliegt, die im unteren Bildfeld zwischen den zwölf Aposteln in Oranshaltung steht. Wegen der in einer Himmelfahrtsdarstellung ungewöhnlichen Taube vermutet Grabar eine Verknüpfung von Himmelfahrts- u. Pfingstbild (ebd. 59), geht jedoch auf die in diesem Zusammenhang ebenso ungewöhnliche H. Gottes nicht ein. H. Gottes, Geisttaube u. thronender Christus in der Mandorla legen, wie im Taufbild, einen Trinitätsbezug (s. o. Sp. 439) nahe. Deshalb ist diese Darstellung der Himmelfahrt Christi nicht in erster Linie als Abbild des biblisch-‚historischen' Ereignisses zu interpretieren, sondern zugleich Zustandsbild der Herrlichkeit Christi im Himmel u. Zukunftsbild seiner Wiederkehr am Jüngsten Tag (Engemann, Apsis-Tituli 42). Dementsprechend kommt der H. Gottes hier andere Bedeutung zu als im weström. Bildtypus der Himmelfahrt Christi (vgl. o. Sp. 437). Dort greift sie handelnd ein, hier ist sie Verbildlichung der Stimme Gottvaters. Nächstverwandt ist die ganzseitige Miniatur auf fol. 13v im Rabulas-Codex (C. Cecchelli/G. Furlani/M. Salmi, The Rabbula Gospels. Faksimile [Olten 1959]). Die thematische Mehrschichtigkeit wird darin vor allem durch die H. Gottes gekennzeichnet. Sie kann nicht allein dem Himmelfahrtsthema zugeordnet werden, sonst würde man die H. eher oberhalb der Mandorla erwarten. Sie erscheint aber inmitten des feurigen Wagens der Vision des Hesekiel, der die Mandorla Christi trägt. Die H. geht hier, umgeben von den viergesichtigen Wesen, gleichsam als göttliches Zeichen Christus voran. Sie ist auf Maria u. die Apostel als Vertreter der Kirche gerichtet, der sie Christus als Herrn der Kirche u. endzeitlichen Richter offenbart.

2. *Apsiskompositionen.* Zwei Bildtypen der Gottes-H. sind hier zu unterscheiden: die H., die einen Kranz oder eine Krone hält, u. die H., die gerade ausgestreckt nach unten weist. Sie sind jeweils im Zenith der Apsiskalotte dargestellt, zumeist von roten oder blauroten Parusiewolken umgeben. Der Bildtypus der herabgestreckten Gottes-H. ist sicher von Darstellungen abhängig, die in atl. u. ntl. Szenen die Stimme Gottes verbildlichen, u. daher auch in Apsidenprogrammen so zu deuten. Dagegen ist die kranzhaltende himmlische H. einerseits von der in der griech. u. röm. antiken Kunst außerordentlich häufig dargestellten kranzüberreichenden Nike bzw. Victoria abzuleiten (Deckers, Constantin aO. [o. Sp. 422] 273 verweist außerdem auf den kranzhaltenden Zeusadler) u. andererseits von dem weit verbreiteten Bildmotiv einer selbständigen, symbolhaften H., die etwas darreicht oder hält (s. u. Sp. 469f). Die H. selbst verbildlicht nur das Darreichen u. Halten, das Hauptgewicht kommt dem real oder symbolisch zu deutenden Gegenstand in der H. zu, der freilich als himmlische, göttliche Gabe einen besonderen Rang erhält. – Die bekränzende himmlische H., ein durchaus repräsentatives Bildmotiv, findet sich entsprechend häufig in Apsiskompositionen frühchristlicher Zeit. Sie erscheint ungefähr gleichzeitig in dem Lünettenfresko von Grottaferrata, Ende 4. Jh. (Ihm Taf. 12, 1), u. über dem Kreuz im Zentrum der Kuppel des Baptisteriums in Neapel, um 400 (J.-L. Maier, Le baptistère de Naples et ses mosaïques [Fribourg 1964] Taf. 3); sie ist im Titulus des Paulinus v. Nola für das Apsisbild in Fundi genannt, Anfang 5. Jh. (Engemann, Apsis-Tituli 26/9 Abb. 5); sie erscheint über der thronenden Gottesmutter in Parenzo, Basilica Eufrasiana, um 540 (Ihm Taf. 15), u. ist über Christus in SS. Cosma e Damiano, Rom, 1. H. 6. Jh., zu ergänzen (ebd. 134f Taf. 16, 1); sie ist über dem thronenden

Christus in S. Teodoro, Rom, 6. Jh. (ebd. 140f Taf. 6, 2), u. über dem Kreuz in S. Stefano Rotondo, Rom, um 650, dargestellt (ebd. 89. 143 Taf. 21, 2); sie zeichnet den hl. Victor in S. Ambrogio in Mailand (Abb. 13) aus sowie



Abb. 13. Hl. Victor, Mailand, S. Ambrogio. Nach DACL 12, 1 Abb. 8496.

die hl. Agnes in Rom, S. Agnese, 1. H. 7. Jh. (ebd. 141f Taf. 26, 1), u. kehrt, zweifellos als Übernahme aus frühchristl. Apsiskompositionen, in Apsiden späterer Zeit wieder (G. Matthiae, Mosaici medioevali delle chiese di Roma [Roma 1967] Taf. 144. 176. 215. 228f. 269). In der Apsis von Alt-St. Peter in Rom ist auf der Zeichnung von Grimaldi die ausgestreckte Gottes-H. in einem gefächerten Segment zu erkennen (Ihm Taf. 6, 1). Doch ist sehr wahrscheinlich nicht dieser H.typus ursprünglich dargestellt gewesen, sondern eine kranzhaltende Gottes-H., entsprechend den oben genannten Beispielen. – Wesentlich seltener findet sich in Apsiden die Gottes-H. ohne Attribut, die H. als Verbildlichung der Stimme Gottes. Nur zwei Beispiele sind aus frühchristl. Zeit bekannt: die aus dem Titulus zu rekonstruierende Apsis in Nola, Anfang 5. Jh. (Heilmaier aO. [o. Sp. 421] 45; Engemann, Apsis-Tituli 21/6), u. die Apsis von S. Apollinare in Classe aus der Mitte des 6. Jh. (E. Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe [1964] 49; Deichmann, Ravenna aO. [o. Sp. 431] 2, 2, 258). Der Titulus des Paulinus nennt nicht die H. Gottes, sondern nur die Stimme, die zusammen mit Christus als Lamm u. dem Hl. Geist in Gestalt einer Taube die Dreifaltigkeit repräsentierte. Die Stimme Gottes darf hier wohl in das Bild der H. Gottes umgesetzt werden. Als Symbol der Stimme Gottes ist auch die H. im ravennatischen Mosaik von S. Apollinare in Classe zu interpretieren, wo sie die Gottessohnschaft Christi in der Verklärung auf Tabor offenbart (s. o. Sp. 438f). – Eher im Sinne des Trinitätsgedankens, wie in Nola, ist die Darstellung auf dem Deckel des kleinen nordafrikan. Reliquiars im Vatikan aus der 1. H. des 7. Jh. (Buschhausen aO. [o. Sp. 433] 244f nr. B 16 Taf. B 50/2) zu deuten. Dort sind die H. Gottes aus einem Sternensegment u. die Geisttaube mit Kranz im Schnabel, beide in der oberen Bildhälfte rechts u. links, dem großen Triumphkreuz zugeordnet. Ihm neigen sich zwei Engel unterhalb der Kreuzbalken adorierend zu, sicher eine aus der Monumentalkunst übernommene Bildkomposition. – Zusammenfassung: Der H. Gottes kommt durch ihre zentrale Stellung in der Apsis eine weitergehende Bedeutung zu als in den bibl.-erzählenden Darstellungen frühchristlicher u. jüdischer Kunst. Sie ist zum Gottessymbol geworden, das zugleich auch überirdische Herrschaft u. Macht repräsentiert, eine Bedeutung, die im Typus der kranzhaltenden himmlischen H. dagegen fast ganz zurücktritt. Dies wird besonders deutlich bei den Stern-Kranz-Sarkophagen, Ende des 4. Jh., wo über jedem der zwölf Apostel eine himmlische H. einen auszeichnenden Kranz hält (Klauser aO. [o. Sp. 432] 35f nr. 15; 72 nr. 15 Taf. 20/2). Die H. mit dem Kranz, hier Hinweis auf die himmlische Sieges- u. Huldigungsfeier, ist beliebig wiederholbares Triumphmotiv. Sollte in den Apsiden vornehmlich der Triumph u. die Verherrlichung Christi, des Kreuzes oder eines Heiligen verbildlicht werden, so ist im Zenith der Apsis die kranzhaltende himmlische H. dargestellt. Steht die H. aber als Zeichen göttlicher Offenbarung im Vordergrund, so tritt an ihre Stelle die gerade ausgestreckte Gottes-H. ohne Attribut. – Die H. Gottes, ob kranzhaltend oder gerade ausgestreckt, ist in frühchristl. Zeit stets in eine szenische Darstellung oder in ein repräsentatives Bildprogramm eingebunden. Sie ist niemals selbständiges Symbolbild. Erst die karolingische Kunst, für die eine allgemeine Festigung christlicher Bildsymbolik vorausgesetzt werden darf, hat sie offensichtlich als Symbol Gottes schlechthin verstanden. In dem karolingischen Evangeliar aus Fleury, um 820 (Bern, Burgerbibl., Ms. 348 fol. 8v), erhebt sich im Arkadenbogen über den Symbolen der vier Evangelisten eine

große aufwärtsgerichtete geöffnete H. (O. Homburger, Die illustrierten Hss. der Burgerbibliothek Bern [Bern 1962] 50/5 Taf. 4). In dieser Gebärde u. Haltung ist sie bereits auf altassyrischen Siegeln, auf Kultstelen u. in Kultbildern der mächtigen Großgottheiten des Vorderen Orients u. ihrer synkretistischen Nachfolger römischer Zeit als Sinnbild göttlicher Machtfülle verstanden worden. Sie findet sich in dieser Form in späteren Jhh. zB. auf Schlußsteinen von Gewölben mittelalterlicher Kirchen oder an Türstürzen (zB. Merseburg, Dom; Gandersheim, Stiftskirche). In diesem Zusammenhang kommt der christl. göttlichen H. auch apotropäische Bedeutung zu, die letztlich jeder Darstellung einer selbständigen H. eigentümlich ist, da die Gestalt, zu der sie gehört, u. ihre Macht verborgen u. unsichtbar bleiben.

B. Die menschliche Hand. Oftmals ist nur aus dem bildlichen Zusammenhang zu erschließen, ob mit der Darstellung einer selbständigen H. eine göttliche oder eine menschliche gemeint ist. Vergegenwärtigt die H. als Symbol einer Gottheit vor allem Macht, so ist die H., die stellvertretend für einen bestimmten oder ganz allgemein für den Menschen steht, Manifestation seiner Absicht oder seines Handelns. Sie sollen über den Augenblick hinaus im Abbild seiner H. wirksam bleiben.

I. Hand als Sinnbild einer geistigen Absicht. a. Hände erhoben. Beide H. nebeneinander erhoben u. geöffnet geben die Geste des Bittens, Betens u. Ehrerbietens wieder (Neumann 78; E. v. Severus, Art. Gebet: o. Bd. 8, 1167). Ein erhobener u. weitausgestreckter Arm allein wird dagegen als Zeichen der Macht empfunden.

1. Die Hazor-Stele. In der kanaanitischen Stadt Hazor kamen 1955 im ‚Heiligtum der Stelen' (13. Jh. vC.) sieben Basaltstelen zutage, alle zwischen 22 cm u. 55 cm hoch, heute im Israel Museum, Jerusalem (K. Katz/P. P. Kahane/M. Broshi, Von Anbeginn. Israel Museum Jerusalem² [1968] 67 Abb. 53. 70). Eine davon zeigt zwei nach oben gerichtete H. (Abb. 14), darüber eine Mondsichel mit eingelegter Scheibe (Y. Yadin u.a., Hazor 1 [Jerusalem 1958] 89 Abb. 29). Zusammen mit den Stelen wurde eine sitzende männliche Basaltstatue gefunden, die das Symbol der Mondsichel um den Hals trägt. Wegen dieser Gestirnzeichen vermutet man in Hazor ein Heiligtum des Mondgottes Sin von *Harran (Frank 12/4). Die beiden aufgerichteten H.

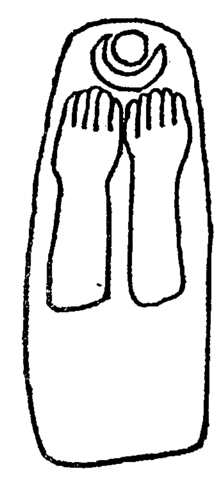


Abb. 14. Hazor-Stele. Umzeichnung U. Rohrer nach Yadin, Rediscovery aO.

sind als Beter-H. zu deuten, die sich dem göttlichen Symbol in Ehrerbietung zuwenden (Katz/Kahane/Broshi aO.; Yadin, Hazor aO.). Sie sind aber auch mit dem punischen Gott Baal-Hammon (vgl. o. Sp. 409f) in Zusammenhang gebracht u. als Symbol einer dem Mondgott zuzuordnenden Göttin interpretiert worden (Y. Yadin, Symbols of deities of Zinjirli, Carthage and Hazor: Near eastern archeology in the 20th cent., Festschr. N. Glück [New York 1970] 199/231 Taf. 13/5; ders., Hazor. The head of all these kingdoms. Josua 11, 10 = Schweich Lectures 1970 [London 1972] 71/4; ders., Hazor. The rediscovery of a great citadel of the bible [Tel Aviv 1974] 43/57). Man könnte hier zwar an Darstellungen von Göttinnen frühgriechischer Zeit im sog. Epiphaniegestus denken (beide Arme seitlich abgewinkelt erhoben), der aber niemals zum selbständigen Symbol geworden ist. Hinzu kommt, daß diese Geste nicht in unverwechselbarer Weise die Göttlichkeit charakterisiert, sondern als Gebärde verstanden werden muß, die die Geste des beschwörenden Menschen reflektiert (E. Brandt, Gruß u. Gebet. Eine Studie zu Gebärden in der minoisch-mykenischen u. frühgriech. Kunst [1965]; Neumann 82). Mondsichel u. eingelegte Scheibe in derselben Stellung sind in späterer Zeit häufig wiederkehrendes Symbol an sabäischen Stelen u. Altären. Ein Inschriftstein (Grohmann 38 Abb. 86) verbindet dieses Symbol mit zwei, von der Mondsichel jedoch abgekehrten H., die, wenn auch falsch ausgerichtet (beide Daumen weisen nach links), eher

als Adoranten- u. nicht als Götter-H. aufzufassen sind (so Grohmann 46). – H., die in der gleichen Weise angeordnet sind wie an der Hazor-Stele, finden sich in späterer Zeit außerordentlich häufig in Relief an Grabstelen u. -eingängen, u. zwar als Zeichen von Bitte, Gebet u. Schwur des Bestatteten. Für das Stelenheiligtum von Hazor hat man ebenfalls eine Bestimmung als Memorie für Verstorbene erwogen (W. F. Albright, The high place in ancient Palestine = VetTest Suppl. 4 [Leiden 1956] 251; K. Galling: ZsDtPalästVer 75 [1959] 1/13; vgl. Yadin, Rediscovery aO. 74_4; vorsichtig zustimmend Schroer 196).

2. Hände an Grabstelen. Aus späthellenist. u. röm. Zeit finden sich in Griechenland u. Kleinasien, in Oberägypten u. Italien Grabsteine mit H. (wichtigste Lit. bei Mendel aO. [o. Sp. 434] 3, 298/300; Cumont, Sole 76/80 nennt 48 Beispiele; Ergänzungen ders., Monuments 393/5 u. ders.: MonAsMinAnt 5 [1937] 108f nr. 225; Pfuhl/Möbius 2, 537 Reg. s.v. Fluch-H.), die stets paarweise u. aufrecht dargestellt sind, wobei die H.fläche nach vorn gewendet ist. Sie versinnbildlichen, daß der Bestattete u. sein Grab dem Schutz der Götter anempfohlen sein mögen (F. Noack, Dorylaion II Grabreliefs: AthMitt 19 [1894] 3/7 u. Anm. 1; Jahn 54/6). Häufig sind die H. mit Inschriften verbunden, in denen vor allem der Sonnengott angerufen wird, den Tod eines durch Gewalt u. Verbrechen ums Leben Gekommenen zu rächen. Zu diesen zählte man auch die jung Verstorbenen, die ἄωροι, deren Tod als vorzeitig, als unnatürlich galt (ebd. 53/6; Caetani-Lovatelli 177f; Cumont, Sole 65/80; ders., Monuments 381/95; ders., Lux perpetua [Paris 1949] 317; L. Robert, Hellenica 10 [Paris 1955] 248 u. Anm. 2; Pfuhl/Möbius 2, 537), u. deren Seelen umherirren mußten, solange das Verbrechen nicht gesühnt oder die Zeitspanne des ihnen zugedachten Lebens nicht erreicht war (Rohde, Psyche² 2, 362/5. 411/3; *Biothanati). Die Sonne wurde deshalb, wie zu allen Zeiten u. von allen Völkern, zum Schwurzeugen u. als Rächer angerufen (W. Otto, Art. Helios: PW 8, 1 [1912] 58f; Cumont, Sole 66; Dölger, ACh 5, 138/40). Neben Helios bzw. Sol (G. Klaffenbach, Griech. Epigraphik² [1966] 55; F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze [1918] 83/90; Cumont, Sole 73/6 Verzeichnis von Grabinschriften, Ergänzungen ders., Monuments 392f; G. Pfohl, Art. Grabinschrift I: o. Bd. 12, 480f) werden gelegentlich Selene oder der Mondgott Men, Leto, *Hekate oder die Erinyen, oder auch ‚Gott' allgemein beschworen (Rohde, Psyche² 2, 340/4; Pfuhl/Möbius 2, 537_4), zB. auf dem Grabstein der Procope in Rom (Abb. 15) mit



Abb. 15. Grabstele der Procope. Nach F. Cumont: MemPontAcc 1 (1923) Taf. 43, 3.

zwei aufrechten H. in der Inschrift PROCOPE · MANVS · LEBO · CONTRA · DEVM · QVI · ME · INNOCENTEM · SVSTVLIT · QVAE · V(i)XIT · ANN(os) XX POS(uit) · PROCLVS (CIL 6, 25075). – Der Geste des Betens entspricht, in Übertragung dieser kultischen Formel auf die Gottheit, die des Erhörens (Cumont, Monuments 387; Neumann 82). Die H. an Grabsteinen geben also nicht nur Zeugnis von Gebet u. Schwur, sondern zugleich von der göttlichen Erhörung. In dieser magischen Wechselbeziehung kam ihnen überirdische Kraft zu. Wie das Gebet zum Fluch wird, wenn es die Gottheit um Rache anruft, konnten so die H. zu Fluch-H. werden (v. Severus aO. 1255; Pfuhl/Möbius 2, 537), sie wirken wie das Fluchwort durch sich selbst (vgl. W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1189) u. sind schließlich zu Apotropaia gegen Grabschänder, Frevler u. böse Geister geworden (vgl. u. Sp. 467/9). Heute noch gelten in Griechenland die beiden H., die man mit der H.fläche nach vorn gekehrt gegen eine Person oder Sache erhebt, als Fluchgeste. Daß ursprünglich die H. nicht symbolhaft, sondern mit ihnen die des Toten gemeint waren, legen drei Grabstelen aus dem 1./2. Jh. nahe, die jeweils die Verstorbene frontal sitzend mit ebenso erhobenen H. zeigen (Conze 4 nr. 1837;

Pfuhl/Möbius 1 nr. 1019f). – Die H. können der einzige Bildschmuck des Grabsteins, einer Inschrift hinzugefügt oder mit einem Bildnis des Verstorbenen, einer szenischen Darstellung oder mit Gerätschaften verbunden sein; sie können im Bildfeld, am Rand, im Giebel, im Bogen, sogar in den Akroterien erscheinen (vgl. Conze 4 nr. 1807/14; Pfuhl/Möbius 2 Reg. s.v. Fluch-H.). Meistens sind die H. in ‚richtiger' Stellung, d.h. mit beiden Daumen nach innen, wiedergegeben. Es kommen aber auch H. vor, deren Daumen nach außen gekehrt (G. Susini, Le officine lapidarie romane di Ravenna: CorsiRavenna 12 [1965] 566 Abb. 18) oder die als zwei linke H. dargestellt sind (Wien, Kunsthistor. Mus., Inv. nr. 1054); gelegentlich sind sie mit H. auf Feldzeichen (vgl. u. Sp. 455) gleichgesetzt, so auf dem Grabstein eines Soldaten der 2. trajanischen Legion in Alexandria (E. Breccia, Iscrizioni greche e latine = Catal. gén. ant. égypt. du Musée d'Alex. [Le Caire 1911] 217f nr. 480 Taf.): rechts u. links vom Verstorbenen, der beim Trankopfer dargestellt ist, sind zwei Standarten aufgerichtet, die, entsprechend den Grab-H., von einer rechten u. einer linken H. bekrönt werden. Ähnlich ein anderer Grabstein eines Soldaten derselben Legion, der die H. in gleicher Position, jedoch isoliert u. nicht als Bekrönung von Standarten, zeigt (Cumont, Sole 71/3: confusione più curiosa). An zwei Grabstelen sind die H. nicht nebeneinander, sondern schräg mit überkreuzten Unterarmen dargestellt (Pfuhl/Möbius 2 nr. 2251f), in der gleichen Weise an einem nordafrikan. Grabstein des 3. Jh. nC. aus El-Kantara (Wuilleumier, Musée aO. [o. Sp. 410] 31 Taf. 3, 5). – Den H. an Grabstelen sind auch jene an zwei kleinasiat. Felsgräbern von Korykos zuzuordnen, wo sie neben oder über dem Eingang angebracht sind (Pfuhl/Möbius 2 nr. 2247/50). An Felsgräbern im benachbarten Kanytelis finden sich H.paare zusammen mit anderen Symbolen, meist Mondsichel oder Stern (E. L. Hicks, Inscriptions from western Cilicia: JournHellStud 12 [1891] 229 nr. 6f). Ein lykisches Felsgrab zeigt neben dem groben Relief einer weiblichen Gestalt in gleicher Größe eine aufgerichtete H., die vielleicht, wie die Inschrift, erst später, bei einer Wiederverwendung der Grabkammer hinzugefügt wurde (O. Benndorf/G. Niemann, Reisen in Lykien u. Karien [Wien 1884] 43 nr. 16). – Ein in seiner Art bislang singuläres Beispiel ist die abwärts gerichtete offene H. unterhalb einer althebr. Inschrift in einem Arkosolgrab von Ḫirbet el-Kōm aus der Mitte des 8. Jh. vC. Sie ist als Selbstrepräsentation des Toten vor Jahwe gedeutet worden (S. Mittmann, Die Grabinschrift des Sängers Uriahu: ZsDtPalästVer 96 [1980] 139/52), von Schroer (199) jedoch überzeugender als Fluch-H. in magisch-apotropäischer Funktion zum Schutz des Toten. – Die abwehrenden, beschwörenden H. findet man ebenfalls in direkter Übernahme der paganen Totensitte an jüd. u. christl. Grabsteinen späterer Zeit, denn sie spiegeln die Haltung wider, die Heiden, Juden u. Christen gleichermaßen beim Beten einnahmen. Zwei Stelen aus Rheneia, Begräbnisplatz des antiken Delos, um 100 vC. zu datieren, waren für die beiden ermordeten jüd. Mädchen Heraklea u. Marthina bestimmt. In ihren Rachegebeten, über denen zwei H. dargestellt sind, werden Gott u. die Engel angerufen, weshalb die Inschriften zunächst als christlich galten (A. Wilhelm, Zwei Fluchinschriften: JahreshÖsterrInst 4 [1901] Beibl. 9/18; A. Deissmann, Die Rachegebete von Rheneia: Philol 61 [1902] 253/65 bzw. ders., LO⁴ 351/62; Cook 2, 2, 880f). Ein Grabstein mit erhobenen H. u. Inschrift für einen Christen ist aus Phrygien bekannt (Pfuhl/Möbius 2 nr. 2246), ein anderer aus Alexandria (Cumont, Sole 72f Abb. 4).

3. Hände in Gräbern. Die wohl ältesten bekannten sind die H. aus der Tomba Barberini in Palestrina, heute in den Vatikan. Sammlungen (Y. Huls, Ivoires d'Étrurie [Bruxelles 1957] 44/6 Taf. 13/6; Helbig/Speier, Führer⁴ 3 nr. 2863), zwischen 670 u. 650 zu datieren. Sie sind aus Elfenbein gearbeitet, die Unterarme, wie kostbar bekleidet, mit Ornamenten verziert, deren Formen deutlich phönikischen Einfluß zeigen (ebd.; M. Cristofani, L'arte degli Etruschi [Torino 1978] 41f Taf. 14: Importe aus dem Vorderen Orient). Es wurde vermutet, daß diese H. als Griffe von Geräten, möglicherweise von Fächern, gedient haben (Helbig/Speier, Führer⁴ 3 nr. 2863). Doch sind derartige Fächergriffe sonst nicht bekannt. – In zwei 1965 entdeckten Gräbern in Vulci, Necropoli dell'Osteria, kamen aus Bronzeblech geschnittene H. mit geraden, leicht gespreizten Fingern zutage, 2. Viertel 7. Jh., jetzt Rom, Villa Giulia. Es sind paarweise rechte u. linke H. In einem Grab mit zwei Urnenbestattungen wurden zwei Paare gefunden, in einem anderen mit nur einer Bestattung ein Paar. Das Bronzeblech ist am

Armansatz umgebogen (Arte e civiltà degli Etruschi, Ausst.-Kat. Turin [1967] 34f nr. 35f). Ihnen entsprechen weitere ebenfalls aus Bronzeblech gearbeitete H.: ein H.paar im Museo Gregoriano Etrusco (Helbig/Speier, Führer[4] 1 nr. 685), das zusätzlich mit goldenen Nägeln verziert ist, u. die H. im Brit. Mus., London, aus der Sammlung des Principe Canino (v. Gonzenbach 17 Abb. 5); eine linke H. gleicher Art befindet sich in Ascona in Privatbesitz, ein H.paar im amerikan. Kunsthandel (H. Jucker: Kunst der Etrusker, Interversa, Ausst.-Kat. Hamburg [1981] nr. 12 u. W. Hornbostel: ebd. nr. 13), auf ein weiteres unpubliziertes Paar aus Pescia Romana weist M. Cristofani: StudEtr ser. 3, 44 (1976) 481_{18} hin. – Die Bronze-H. gehörten wohl alle, wie die aus den Gräbern in Vulci, zu Bronzeurnen, an denen sie vermutlich mit Stoffschlaufen befestigt waren, ähnlich den Unterarmen mit H. aus Ton, die in schlaufenartigen Henkeln anthropomorpher Tonkanopen aus Chiusi ein- oder auf Zapfen aufgesteckt sind (R. D. Gempeler, Die etruskischen Kanopen [Einsiedeln 1974]). Nach Jucker aO. sollte sich der Tote mit diesen H. Trank u. Speise zuführen können, die ihm als Ersatz für das Leben in der anderen Welt mitgegeben worden waren (Hornbostel aO.). Sie erinnern an anthropomorphe Tonsärge des 14./13. Jh. in Ägypten u. des 13./11. Jh. in Kanaan, die die menschliche Gestalt, wie die etruskischen Kanopen, auf reliefiert angedeutete Köpfe u. Arme reduzieren (T. Dothan, The Philistines and their material culture [New Haven 1982] 252/88), bzw. an die anthropomorphen Gefäße des Neolithikums im Norden oder der mittleren Bronzezeit (2. Jtsd.) auf dem Balkan (Gempeler aO. 253/7). – Ein gesicherter Grabfund ist das H.paar aus Bronzeblech, gänzlich mit geometrischen Mustern in Treibarbeit überzogen, das zusammen mit ebenso gearbeiteten ‚punktbuckelverzierten' Cisten in einem hallstattzeitlichen Fürstengrab aus dem 5. Jh. vC. gefunden worden ist (W. Schmid, Die Fürstengräber von Klein Glein in der Steiermark: PrähistZs 24 [1933] 245/8. 281; A. Siegfried-Weiss, Der Ostalpenraum in der Hallstattzeit u. seine Beziehungen zum Mittelmeergebiet: HambBeitrArch 6 [1979] 114/6). Die H. sind in einem glatten, am Armansatz beginnenden Dreieck mit einer Durchbohrung versehen (Abb. 16). – Diesen anzuschließen ist eine mit Treibarbeit reich verzierte Goldblech-H. aus dem Grab eines vornehmen Kriegers in Trebenischte (Bulgarien), 2. H. 6. Jh., Sofia, Nationalmus. (B. D. Filow/K. Schkorpil, Die archaische Nekropole von Trebenischte am Ochrida-See [1927] 13 Taf. 2, 1; dazu P. Jacobsthal: Germania 11 [1928] 177/9; Becatti nr. 203 Taf. 35). Sie bedeckte die rechte H. des Bestatteten, eine Maske sein Gesicht. Hier wird man zunächst an die Sitte denken müssen, das Antlitz des Verstorbenen u. in diesem Fall auch die rechte H. zu bewahren, was in nachkretischer Zeit nur für Etrurien, Phönikien u. Südrußland bezeugt ist. Darüber hinaus sollte der Rechten wohl auch die Unheil abwehrende Kraft gesichert werden. Diese magische Funktion erfüllen H.amulette (vgl. u. Sp. 468), die den Toten in das Grab gegeben wurden, zumeist aus Bronze, Elfenbein oder Knochen, die wie im Leben, so auch im Jenseits Schutz vor Unbill u. Gefahren geben sollten (Siegfried-Weiss aO. 174; M. Mayer, Apulien [1914] 33; ein H.anhänger aus Elfenbein in einem Grab des 8./7. Jh. s. D. Mustilli, La necropoli tirrenica di Efestia: AnnuarScuolArch 15/16 [1932/33 (1942)] 134/6 Abb. 262). – Eine andere Gruppe bilden zwei in Gräbern Unteritaliens gefundene rundplastische Bronzen weiblicher H.paare. Das eine wurde, zusammen mit anderen Beigaben, in einer Sarkophagbestattung einer Frau aus dem 3./2. Jh. in Tarent, tomba 4, gefunden (Becatti nr. 497 Taf. 141; Ori e argenti dell' Italia antica, Ausst.-Kat. Turin [1961] nr. 403 Taf. 44; E. M. De Juliis, Il museo naz. di Taranto [Bari 1983] nr. 132), das zweite

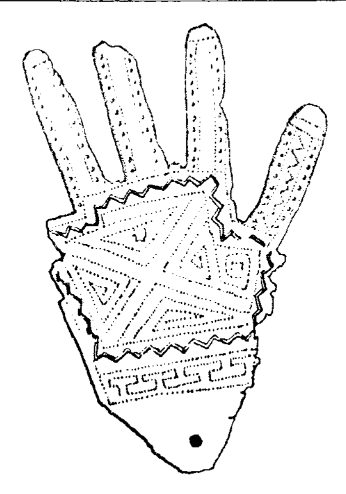


Abb. 16. Grabbeigabe aus Klein-Glein. Nach Siegfried-Weiss aO.

stammt aus Locri, necropoli Lucifero, Ende 5. Jh. vC. (P. Orsi: NotScav 14 [1917] 144 Abb. 51; G. Foti, Il museo naz. di Reggio Calabria [Napoli 1972] nr. 10 Taf. 10). Die H. sind jeweils ineinandergelegt, können aber durch ein Scharnier in der H.fläche auseinandergeklappt werden. Ihre Arme sind innen hohl, zwei gebohrte Löcher deuten an, daß darin etwas als Fortsetzung der Arme befestigt war. Sinn u. Bedeutung dieser beweglichen Bronze-H. sind unsicher. Obwohl etwa 200 Jahre beide H.paare trennen, fallen Gemeinsamkeiten auf: Beide wurden in Frauengräbern gefunden, sind ca. 15 cm hoch u. weisen die gleiche ungewöhnliche Art der Montierung auf; hinzu kommt, daß beide Fundorte, Locri u. Tarent, nicht weit voneinander entfernt sind. Becatti (aO.) vermutet für das H.paar aus Tarent eine kultische Verbindung mit den Mithrasmysterien, weil der Armansatz jeder H. mit einem breiten Schlangenreif geschmückt ist, ebenso De Juliis (aO.). Der Mithraskult hat in Italien aber frühestens gegen Ende des 1. Jh. vC. Fuß gefaßt (F. Cumont, Die Mysterien des Mithra[3] [1923] 29/34); auch der Sabazioskult ist deshalb auszuschließen (vgl. o. Sp. 414). Man könnte zwar an ein nicht näher bestimmbares Gerät denken, das man den Toten mitgegeben hat, doch auch ein magisch-apotropäischer Zusammenhang erscheint möglich (Orsi aO.). – Eine religiöse Bedeutung kommt wohl H. zu, die an einer Gruppe apulischer Trichtergefäße, den Canosiner Krateren (Mayer aO.), als typische Eigentümlichkeit dieses sepulkralen Gefäßtyps auftreten: In Höhe der Henkel u. genau zwischen diesen sind dem Bauch der Gefäße jeweils zwei vollplastische, aufwärts gerichtete H. aufgesetzt, so als solle das Gefäß unter den Schutz des Gebetsgestus gestellt werden. Die H. sind aber nicht, wie bei den Chiusiner Urnen, Teile eines anthropomorphen Gefäßes, sondern fremde H., die es umfassen (ebd. 95).

4. Hand auf Feldzeichen. Die aufgerichtete, gerade ausgestreckte rechte H. mit abgewinkeltem Daumen begegnet als Bekrönung von *Feldzeichen des röm. Heeres. Darstellungen derartiger Feldzeichen finden sich in der Monumentalkunst, an Triumphbögen u. -säulen, sowie an Grabdenkmälern, außerdem auf Münzen u. auch in der Kleinkunst (Denkmälerlisten: A. v. Domaszewski, Die Fahnen im röm. Heere = AbhWien 5 [1885] 35/49 bzw. ders., Aufsätze zur röm. Heeresgeschichte [1972] 35/49; v. Gonzenbach 6/12; Horn 196f; v. Petrikovits 180/90). – Die H. erscheint an der Spitze des Signum (vgl. W. Seston, Art. Feldzeichen: o. Bd. 7, 693) in freier Silhouette oder von einem Rechteck, Kreis bzw. Kranz eingefaßt, an der Signumstange aufgereiht die Auszeichnungen der Truppe, die Phalerae, Coronae, Torques usw. Von v. Domaszewski (Aufsätze aO. 53) war die H. als derartige Auszeichnung interpretiert worden, möglicherweise sei in ihr das Symbol der Fides zu erkennen, in Anlehnung an den Beinamen der 7. Legion des Trajan im ersten dakischen Krieg, der ‚legio VII Claudia pia fidelis' (ebenso C. M. Kraay, The coinage of Vindex and Galba, A. D. 68, and the continuity of the Augustan principate: NumChron 9 [1949] 135f). Eine militärische Auszeichnung in der Form einer H. ist jedoch weder literarisch noch bildlich überliefert (vgl. P. Steiner, Die dona militaria: BonnJbb 114/5 [1906] 1/98; V. A. Maxfield, The military decorations of the Roman army [London 1981] 55/144). V. Gonzenbach (14) hat sie deshalb als sichtbaren Ausdruck der Loyalität des Heeres gegenüber dem Feldherrn gedeutet; mit der gleichen Geste bekunden in der Szene der ‚letzten Ansprache Trajans im ersten dakischen Krieg' in einem der Reliefs der Trajanssäule die vor dem Kaiser versammelten Soldaten Einverständnis, Zustimmung u. Gefolgschaftstreue (zur Rechtssymbolik dieser Geste s. Sittl 140f; Dölger, Sol sal. 83/90). Nicht nur als Symbol der Treue, sondern konkreter als Schwur-H. deutet v. Petrikovits 190/3 die H. an Feldzeichen; als mahnendes Zeichen werde es den Soldaten im Feldzug vorangetragen u. erinnere an den vor der Standarte mit dem Zeusadler abgelegten Treueid, Teil der ‚sacramenta militiae'. – Frühestes Beispiel für ein Feldzeichen mit H. ist der in Pompeji gefundene reliefierte Gladiatorenhelm mit der Darstellung des Roma-Triumphes (Abb. 17); zur Rechten der Göttin stützt ein kniender Soldat dieses Feldzeichen (v. Petrikovits 182/4 Taf. 5). Auf einer Beinschiene aus dem Straubinger Fund, 1. Drittel 3. Jh., erscheint es oberhalb der rechten Schulter des Mars (J. Garbsch [Hrsg.], Röm. Paraderüstungen [1978] nr. B 9 Taf. 3). Derartige Feldzeichen finden sich besonders zahlreich auf Münzbildern der 1. H. des 2. Jh.; letzte Zeugnisse sind konstantinische Münzen (RomImpCoin 8, 476 Konstantin nr. 58, geprägt 324/25 in Sirmium; v. Petrikovits 181f)



Abb. 17. Gladiatorenhelm aus Pompeji, Detail. Nach v. Petrikovits 183.

u. ein Relief vom Sockel des Konstantinsbogens (ebd. 189 Taf. 11). – Feldzeichen an Grabdenkmälern (ebd. 184/9) weisen den Bestatteten inschriftlich als ,signifer legionis' aus, sind also Hinweis auf seine Stellung im Heer. Eine Verknüpfung von Feldzeichen-H. u. ,Fluch'-H. ist bei zwei Grabsteinen des 2. Jh. in Alexandria zu beobachten (Cumont, Sole 71f; vgl. o. Sp. 449). – Die Feldzeichen mit H. auf Votivreliefs des Dolichenuskults aus Mauer wurden von Speidel (aO. [o. Sp. 411] 55/63) als Kultstandarten interpretiert; dagegen mißt Noll 48 ihnen keine kultische Bedeutung zu, sie kennzeichneten Jupiter Dolichenus lediglich als Militärgottheit (v. Petrikovits 198). Ebenso ist die gelegentliche Vermutung, Dolichenus-H. hätten Feldzeichen bekrönt, von R. Noll (Eine neue Votiv-H. aus dem Dolichenus-Kult: JahreshÖsterrInst 31 [1939] Beibl. 74) mit dem Hinweis auf die Schmucklosigkeit der Feldzeichen-H. zurückgewiesen worden. – Weiterhin wurden die H. aus Bronzeblech irrtümlich als Feldzeichen angesehen (A.-J. Reinach, Art. Signa militaria: DarS 4, 2, 1313 Abb. 6418; v. Gonzenbach 15/8; zu dieser Gruppe vgl. o. Sp. 450f). Ebenfalls müssen wohl die beiden aus Bronze gegossenen H. aus Vindonissa u. Martigny, in denen v. Gonzenbach 18/21 Feldzeichen-H. erkennt (ebenso Leibundgut aO. [o. Sp. 415] nr. 140), ausgeschlossen werden: sie sind allein schon wegen ihrer geringen Größe, 8,7 cm u. 14 cm (vgl. Fellmann, Belege 289), dafür kaum geeignet.

b. Verschränkte Hände. Zwei rechte H., die durch H.schlag miteinander verbunden sind, rufen vor allem die Vorstellung von Treue u. Verbundenheit, von fides u. concordia, hervor (Caetani-Lovatelli 175f; Sittl 310/6; Brilliant 18/21). Er verbindet Familienmitglieder auf Grab-, Vertragspartner auf Urkundenreliefs; als Sinnbild politischer Einheit ist der H.-schlag zwischen Italia u. Roma bereits auf spätrepublikanischen Denaren um 70 vC. zu verstehen. Die kaiserzeitliche röm. Kunst hat diese Geste dann zum Symbol isoliert (Hölscher aO. [o. Sp. 421] 278). Die Rechte war der Göttin Fides heilig, durch sie war ein Bund, der durch H.schlag geschlossen wurde, besiegelt (M. Ihm, Art. Fides: PW 6, 2 [1909] 2281; C. Becker, Art. Fides: o. Bd. 7, 817).

1. Auf Münzen. Im röm. Münzbild symbolisieren sie zunächst u. vor allem friedliches Einvernehmen im weitesten Sinne, durch Beischriften differenziert als fides, concordia u. pax, vereinzelt auch als pietas, amor u. caritas. Die Bedeutung des Symbols kann durch ein Attribut erweitert werden, das die beiden im H.schlag verbundenen H. gemeinsam halten. Älteste bekannte Münzen mit dem Symbol der verschränkten H. sind röm. Prägungen aus der Zeit Julius Caesars, vJ. 49 (BritMusCat Coins Rom. Rep. 1, 508 nr. 3964 Taf. 49, 18; 512 nr. 3987) u. vJ. 44 (ebd. Rep. 1, 546f nr. 4157. 4162); vJ. 38 sind zwei derartige Prägungen bekannt (ebd. Rep. 2, 587f nr. 429; vgl. RomImpCoin 1 [1925] 42). Anzuschließen sind in diesem Zusammenhang die Münzprägungen des Scarpus, des röm. Statthalters in der Cyrenaica, vJ. 27 vC. (BritMusCat Coins Rom. Rep. 2, 585f nr. 5/8; 3 Taf. 122, 11/4; ebd. Emp. 1, 111 nr. 689). Dargestellt ist auf diesen Münzen zwar jeweils nur eine H., doch ist sie wohl aus der besonderen politischen Situation des Scarpus in dieser Zeit zu interpretieren, nämlich als dessen H., die sich dem Augustus Eintracht heischend entgegenstreckt (ebd. Rep. 2, 585_2; Ph. Lederer, Das H.symbol auf Münzen des L. Pinarius Scarpus: SchweizNumRundsch 29 [1942] 16/21; v. Gonzenbach 8). Die frühen augusteischen Prägungen zeigen vorrangig das H.paar ohne Attribut, seine Bedeutung als Zeichen gegenseitigen Vertrauens, gegründet auf Treue, ist in den Vordergrund gerückt. Sonst sind sie überwiegend mit dem geflügelten Caduceus verbunden, als Sinnbild blühenden Handels u. wirtschaftlicher Prosperität, für die Eintracht im Sinne von Frieden Voraussetzung ist. – Besonders häufig begegnet das Symbol der verschränkten H. auf Münzen der Zeit des Bürgerkriegs (BritMusCat Coins Rom. Emp. 1, 288/308; RomImpCoin 1 [1925] 182/92) mit den Umschriften CONCORDIA, PAX oder PACI P(opuli) R(omani), FIDES, FIDES PRAETORIANORVM u. besonders häufig FIDES EXERCITVVM (Abb. 18). Das H.paar hält



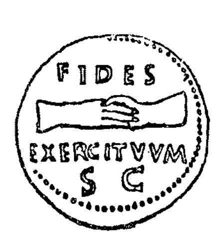


Abb. 18. Münze des Vitellius. Nach Cohen 1, 358.

entweder Zeichen des Wohlstands, wie den geflügelten Caduceus, das Füllhorn oder Kornähren, u. mit fides- oder concordia-Umschriften die militärische Standarte. Dieses Attribut erläutert den *Fides-Begriff als Treue des Heeres zum Feldherrn (dazu K. Oehler, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie u. der Patristik: AntAbendl 10 [1961] 115f). In der offiziellen Zeichensprache des Münzbildes ist eine Begriffsdifferenzierung des H.motivs zu beobachten (v. Gonzenbach 11). Das verschränkte H.paar, das in der frühen Kaiserzeit friedlichen Handel u. Wandel anzeigt, stellt nun Loyalität u. Eintracht innerhalb des zivilen u. militärischen Bereichs des röm. Imperiums symbolhaft dar, das in der Treue des Heeres begründete Wohlergehen des Staates, die aus dem Einvernehmen zwischen den Herrschern, zwischen Herrscher u. Senat bzw. Bürgerschaft erwachsenen Segnungen des Friedens (P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung des 2. Jh. 3 [1937] 36). Neben dieser staatspolitischen Funktion bleibt das Symbol auch weiterhin in seiner ursprünglichen Bedeutung Ausdruck wirtschaftlichen Wohlstands, in seiner augenfälligen Aussagekraft ist es in der Münzprägung der ganzen Kaiserzeit besonders häufig anzutreffen (RomImpCoin 1/5 u. BritMusCat Coins Rom. Emp. 1/6 Reg. s. v. ,hands' bzw. ,clasped hands'). Erst in der 2. H. des 3. Jh. ist ein Rückgang zu beobachten. In dieser Zeit hatte diese Geste im privaten Bereich als Zeichen der ehelichen Verbindung bereits eine festumrissene Stellung innerhalb der röm. Bildsymbolik erlangt, wohl durch das Münzbild vorbereitet, das seit Antoninus Pius bis Alexander Severus die Eheschließung des Kaisers oder seiner Angehörigen im Typus der *Dextrarum iunctio veranschaulichte (B. Kötting: o. Bd. 3, 883).

2. Auf Gemmen. Dieses Symbol der verschränkten H., das seit Mitte des 3. Jh. nC. im Münzbild kaum noch anzutreffen ist, begegnet dann um so häufiger an Fingerringen als Sinnbild von Eintracht u. Treue im privaten Bereich (A. Furtwängler, Beschreibung der geschnittenen Steine. Kgl. Mus. zu Berlin [1896] 386 Verz. s. v. ,H. im H.schlag'; F. H. Marshall, Catalogue of the finger rings. Brit. Mus. [London 1907] 250 Index s. v. ,hand'; G. M. A. Richter, Catalogue of engraved gems, Greek, Etruscan, and Roman. Metr. Mus. [Roma 1956] 117; Antike Gemmen in dt. Sammlungen [AGD] 1/4 [1968/75] Reg. s. v. ,H.', ,Hände', ,Dextrarum iunctio'; M. Henig, A corpus of Roman engraved gemstones from British sites [Oxford 1978] 117 Kat. nr. 402f. 742. 759. 773/8, App. 10). Auch in nachantiker Zeit, in Byzanz u. im Abendland, ist das Motiv der verschränkten H. als Ringschmuck weit verbreitet (Romans and barbarians, Ausst.-Kat. Boston [1977] nr. 202; H. Battke, Geschichte des Ringes [1953] nr. 81/3). Wie im Münzbild sind auf Gemmen den H. andere Symbole hinzugefügt, zB. eine Standarte, ein Caduceus, ein Modius mit Ähren u. Mohnkapseln, Füllhörner, Schmetterlinge, Vögel u. ä., die den Wunsch nach Glück, Erfolg u. Wohlergehen kennzeichnen. Beischriften, wie ὁμόνοια oder εὐτυχῶς ὁμόνοια, beteuern die freundschaftliche Gesinnung. Man wird derartige Ringe allgemein als Ausdruck persönlicher Glück- u. Segenswünsche verschenkt haben, auch als Freundschaftsringe u. vor allem als ,anulus pronubus', als Verlöbnis- u. Ehering. Die im H.schlag verbundenen H. bewahren die feierlichste Handlung während der röm. Hochzeitszeremonie in der Erinnerung, die vor Zeugen vollzogene dextrarum iunctio der Eheleute nach der Unterzeichnung des Heiratskontraktes (M. Kaser, Das röm. Privatrecht² [1971] 75; Blümner, Röm. Priv. 355; U. E. Paoli, Das Leben im alten Rom³ [Bern 1979] 140; L. Reekmans, La dextrarum iunctio dans l'iconographie romaine et paléochrétienne: BullInstHistBelgeRome 31 [1958] 23/96). Den Brauch, an den Sponsalien der Braut einen Ring als mutuae fidei signum zu überreichen, bezeugen Plinius (n. h. 33, 12) u. Tertullian (apol. 6, 4). Zu dessen Zeit wurde es Mode, die Ringe nicht mehr aus Eisen, sondern aus Gold anzufertigen (vgl. A. Rossbach,

Röm. Hochzeits- u. Ehedenkmäler [1871] 27/37; Marshall aO. XXII).

3. An Grabstelen. Zwei durch H.schlag verbundene H. sind ebenfalls auf Grabmonumenten Zeichen bleibender Verbundenheit eines Ehepaares. Auf zwei röm. Grabstelen aus Gallien ist das von Hochzeitsringen bekannte Symbol ehelicher Treue inmitten der Grabinschrift dargestellt (Espérandieu 1, 35f nr. 31 mit Hinweis auf einen zweiten gleichen, heute verschollenen Grabstein in Fréjus); ebenfalls in Gallien findet sich das Symbol an der Rückseite eines vierseitigen Grabaltares unter einer Girlande (ebd. 2, 363 nr. 1036).

4. Als Verbrüderungszeichen. Mit dem Symbol der verschränkten H. ist eine 22 cm hohe, wohl in Südgallien gefundene Bronze-H. in Verbindung gebracht worden (E. Babelon/J.-A. Blanchet, Catalogue des bronzes antiques de la Bibl. Nat., Paris [Paris 1895] 461f nr. 1065), in der H.fläche die dreizeilige Inschrift ΣΥΜΒΟΛΟΝ/ΠΡΟΣ/ΟΥΕΛΑΥΝΙΟΥΣ (CIG 6778). Die H. wird hier als ein Zeugnis für den bei Tac. hist. 1, 54 u. 2, 8 überlieferten Brauch interpretiert, als Zeichen der concordia von Bürgerschaften u. auch Heeresteilen rechte H. zu überbringen (C. A. Böttiger, Griech. Vasengemälde 1, 2 [1798] 117f; K. B. Stark: ArchAnz 49 [1853] 319; Babelon/Blanchet aO.; Caetani-Lovatelli 175; v. Gonzenbach 16; Sittl 313_2 hat die H. als Fälschung bezeichnet). – Zur Besiegelung gegenseitiger Gastfreundschaft dienten tesserae hospitales in der Form verschränkten H.; sie waren Unterpfand u. zugleich Beglaubigungsmittel. Ein H.paar aus Elfenbein mit Inschrift, 1. Jh. vC., s. Lilibeo, Ausst.-Kat. Marsala (1984) 124 nr. 153 Abb. 70 (mit Lit.).

c. Hand auf Münzen. Eine geöffnete H. begegnet auf Aes grave-Münzen republikanischer Zeit (2. H. 3. Jh. vC.) aus Latium u. Campanien (E. A. Sydenham, The coinage of the Roman Republic [London 1952] nr. 11. 34. 41 Taf. 4. 7; R. Thomsen, Early Roman coinage 1 [København 1957] 61 nr. 43; 71 nr. 70; 73 nr. 76; 77 nr. 86; B. K. Thurlow/I. G. Vecchi, Italian cast coinage [London 1979] nr. 4. 19. 26. 39. 159. 165), andere zeigen zB. Blitzbündel, Caduceus, *Delphin, Eber, Muschel, auch *Ähren, meist mit den für diese Zeit typischen Wertkugeln. Sinn u. Bedeutung dieser Münzbilder sind unklar (M. H. Crawford, Roman republican coinage [Cambridge 1975] 2, 716/25). Einige stellen sicher Götterattribute dar, andere scheinen auf historische Ereignisse oder bestimmte Orte hinzuweisen. Die H. ist nur auf Triens- u. Quadransmünzen wiedergegeben. Einige zeigen an Vorder- u. Rückseite das gleiche Münzbild spiegelbildlich, also eine rechte u. eine linke H. (Crawford aO. 1, 143 nr. 27, 8). Da das Münzbild H. auch mit dem der Kornähre auf der Gegenseite kombiniert sein kann (ebd. 1, 142 nr. 25, 7), wurde sie als eine zur Aussaat geöffnete oder um reiche Ernte bittende H. gedeutet (Mayer aO. [o. Sp. 452] 94). Brilliant 37f sieht in ihr ein Zeichen des Besitzes oder der Macht, Thurlow/Vecchi aO. 20 ein Glück u. Wohlstand verheißendes Symbol. Ph. Lederer, Das Symbol der flachen H. auf antiken Münzen: SchweizNumRundsch 31 (1944) 1/6 zählt das Münzbild der H. auf den latinischen Quadranten zu den Beamtenzeichen, das in dieser Form schon auf griechischen Münzen des 6. Jh. vC. begegnet, weiterhin auf punischen u. gallischen Prägungen, u. als Herrscheremblem auf Münzen langobardischer Könige u. Herzöge von Benevent (ebd. 2f).

d. Hand auf Tarentiner Tondisken. Eine aufrechte, geöffnete rechte H. findet sich auch auf einer Anzahl im Model hergestellter Tondisken (Durchmesser von 10 bis 25 cm) unter einer Vielzahl von Gegenständen, die Götterattribute, Kultgeräte u. Opfergaben darstellen (Abb. 19). Sie stammen sehr wahrscheinlich alle aus Tarent u. Umgebung u. werden



Abb. 19. Tarentiner Weihdiskos. Nach Wuilleumier, Tarente aO. Taf. 45, 1.

in das 3./2. Jh. datiert (Zusammenstellung der bekannten Exemplare, nahezu 100, darunter Negativformen, bei P. Wuilleumier, Les disques de Tarente: RevArch 35 [1932] 26/64; C. Letta, Piccola coroplastica metapontina nel Museo archeol. di Potenza [Napoli 1971] 156/63 Taf. 33, 3f; M. Müller, Die Tarentiner ‚Weihdiskoi' als Forschungsproblem: Forschungen u. Funde, Festschr. W. Neutsch [Innsbruck 1980] 309/12 Taf. 60). Einige Platten haben einfache Griffe, andere sind zum Aufhängen mit zwei Löchern durchbohrt. – Diese Tondisken sind sehr verschieden gedeutet worden: als Apotropaia, Votive, Grabbeigaben, Stempel für Opferkuchen, Fabrikmarken oder magische Spiegel (vgl. ebd. 310). Die Deutung Wuilleumiers (Disques aO. 62/4; ders., Tarente des origines à la conquête romaine = BiblÉcFranç 148 [Paris 1939] 542/8) als pantheistische, orphisch-pythagoreische Weihdisken wurde weitgehend angenommen. Eine andere Erklärung gibt Müller aO. 311 mit Hinweis auf das geringe Material (Ton) u. die wenig sorgfältige Ausführung. Sie ordnet die Disken dem ländlichen Bereich zu (so bereits Mayer aO. 94), als ‚Instrumente für das praktische Leben, nicht für einen feststehenden Kult', die H. wird nicht gedeutet. Im Zusammenhang mit den bronzenen ‚signa panthea', die R. Weißhäupl (Pantheistische Denkmäler: JahreshÖsterrInst 23 [1910] 176/99; ergänzend F. Eichler, Signum pantheum: ebd. 39 [1952] 21/7) mit dem Kult der Isis panthea in Verbindung gebracht hat, wies S. Wenz (Symplegmata panthea: Germania 10 [1926] 139) auf die Tondisken hin, ohne jedoch näher auf die H. einzugehen. Eine H. wurde zwar in der Isis-Prozession mitgeführt (Apul. met. 11, 10: ostendebat indicium manum sinistram porrecta palmula, s. dazu den Kommentar von J. G. Griffiths, Apuleius of Madauros. The Isis-book [Leiden 1975] 203/7), u. über Syrakus, wo bereits im 3./2. Jh. vC. der Isiskult blühte (L. Vidman, Isis u. Sarapis bei den Griechen u. Römern [1970] 95), könnte er auch in Tarent bekannt geworden sein, doch wird die H. von Apuleius ausdrücklich als Linke bezeichnet, weshalb Jahn 53 eine Interpretation als Isis-H. bereits verwarf. – Die H. auf den Tarentiner Weihdisken erinnert an die H. der Aes grave-Münzen, in Form u. Haltung ebenso an die aus Ton gefertigten Votiv-H. (s. u. Sp. 463f); Letta aO. 161 zählt sie zu den ‚simboli di valore insieme sacro, rituale e magico'.

e. Hand als Ex-voto. 1. Im Bittgestus. Weihgaben in der Form von H. werden heute in jedem größeren Museum aufbewahrt, in unterschiedlicher Größe, rundplastisch oder in Relief gebildet, aus Marmor, Terrakotta, Holz, Stein, Bronze, auch aus Silber oder Gold. Sie sind einst der Gottheit als Bitte oder Dank für erfüllte Bitten dargebracht worden. Man hängte sie im Heiligtum oder an der Kultstätte auf; viele Votivgaben sind dafür mit einer Durchbohrung versehen. Noch heute lebt dieser Brauch in der röm. u. griech. Kirche vielerorts fort (zur Unterscheidung der Ex-votos, der Gaben von Menschen an die Gottheit, von den *Devotionalien, den Gaben der Gottheit an den Menschen, vgl. B. Kötting: o. Bd. 3, 826; auch A. Stuiber, Art. Eulogia: ebd. 6, 925/7). – Ex-votos zeigen zwar häufig Nachbildungen menschlicher Körperteile, auch innerer Organe, die anschaulich machen, für welche Heilung der Weihende bittet oder dankt (P. Girard, L'Asclépieion d'Athènes d'après de récentes découvertes = BiblÉcFranç 23 [Paris 1881] 97/120; die im Asklepieion von Athen gefundenen Inventarlisten [IG 2^2, 1532/9] verzeichnen Votivgaben aus der Zeit von Mitte des 4. Jh. bis Ende des 3. Jh. vC.; dazu u. zu Funden von Votivgaben für Heilungen allgemein s. C. Roebuck, The Asklepieion and Lerna = Corinth 14 [Princeton 1951] 111/31 mit Lit.; weiterhin M. Bieber, Attische Reliefs in Cassel: AthMitt 35 [1910] 5/8; R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros [1931] 130/8; E. Holländer, Plastik u. Medizin [1912] 175/232). Doch gerade beim H.-Ex-voto ist nicht von vornherein zu erkennen, ob es für die Heilung einer H. dargebracht worden ist, oder ob es die Bitte, das Gebet, den Dank des von einer Krankheit Betroffenen oder Geheilten versinnbildlicht (R. W. Wünsch, Ein Dankopfer an Asklepios: ArchRelWiss 7 [1904] 107; Holländer aO. 305/8); auch die H. des göttlichen Arztes könnte gemeint sein (als Götter-H. wird das Heilmittel, die Medizin, bezeichnet, worauf zuerst K. Dilthey: Archäol.-epigr. Mitteilungen aus Oesterreich 2 [1878] 44/65 aufmerksam gemacht hat; ausführlich O. Weinreich, Antike Heilungswunder [1909], bes. 1/66). Ähnliches gilt von den Fußvotiven, die wohl in erster Linie Dank für eine glückliche Ankunft oder gefahrlos verlaufene Reise bekunden (Jahn 103; M. Guarducci, Le impronte del Quo Vadis e monumenti affini, figurati ed epigrafici: RendicPontAcc 19 [1942/43]

305/44; im Paßheiligtum des Jupiter Poeninus am St. Bernhard wurden bezeichnenderweise fast ausschließlich Fußvotive gefunden, vgl. Sp. 415), Ohrvotive können dem kranken Ohr gelten, aber auch die Erhörung bzw. die Bitte meinen (O. Weinreich, Θεοὶ ἐπήκοοι: AthMitt 37 [1912] 1/68; L. Curtius, Poenitentia: Festschr. J. Loeb [1930] 56/64). – Als Dankvotive möchte man die aus Bronzeblech geschnittenen, an Nadeln genieteten kleinen H. ansehen, die, zusammen mit solchen in der Gestalt eines Helmes, Doppelbeils oder einer Opferschale, im Artemisheiligtum von Lusoi gefunden worden sind, wohl 6. Jh. vC. (W. Reichel/A. Wilhelm: JahreshÖsterrInst 4 [1901] 22. 48 Abb. 61f). Ebenfalls Dank bekunden die Weihreliefs im Athener Nationalmuseum (J. N. Svoronos, Das Athener Nationalmus. Tafelbd. 2 [Athen 1911] Taf. 164; Textbd. 3 [ebd. 1937] 649 nr. 2680. 2701). Die H. sind, wie auf den Grabreliefs (vgl. o. Sp. 447/50), nach außen gekehrt erhoben. An diese ist eine Gruppe von palmyrenischen Weihreliefs u. -altären anzuschließen, auf denen jeweils zwei H. ebenso dargestellt sind; die Inschriften enthalten Danksagungen an einen ungenannten Gott (H. Ingholt, Inscriptions and sculptures from Palmyra: Berytus 3 [1936] 98/104 Taf. 19, 2). – Die meisten Votivgaben für göttliche Heilungen sind aus Asklepios-Heiligtümern in Korinth (Roebuck aO. 111/51 Taf. 29/56) u. auf der Tiberinsel bekannt (M. Guarducci, L'isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera: RendicAccLinc 26 [1971] 267/81; P. Pensabene u. a., Terracotte votive dal Tevere [Roma 1980]). Dort wurden allein 44 rechte oder linke H. gefunden (ebd. 240/6 nr. 596/639 Taf. 101f), die alle demselben Typus folgen. Sie sind gerade aufgerichtet, die Finger eng aneinandergelegt, also wohl H. im Gebetsgestus u. nicht geheilte H., wie schon die große Anzahl nahelegt. Eine gleiche H. befindet sich unter den Votivgaben aus dem Diana-Heiligtum am Nemi-See, von denen Holländer aO. 181 Abb. 95 einige abbildet. Geöffnete, aber auch geschlossene H. gehören zu den zahlreichen Gliedervotiven aus dem Aphrodite-Heiligtum in Gravisca aus dem 4./3. Jh. vC. (A. Comella, Il materiale votivo tardo di Gravisca [Roma 1978] 60/3 Taf. 28f); 22 H.votive aus Veji aus der Mitte des 1. Jh. vC. mit Grabungsbefund sind zusammengestellt von M. Torelli/I. Pohl, Veio: NotScav 27 (1973) 239/41. Ebenfalls aus Etrurien stammt eine große Sammlung von Terrakotta-Votiven im Museo Gregoriano Etrusco des Vatikan, darunter auch H. (Helbig/Speier, Führer[4] 1 nr. 798); zu erwähnen sind ferner die Votiv-Sammlungen des Thermenmuseums, Rom, des Archäol. Mus., Florenz, u. des Berliner Antikenmus. (Holländer aO. Abb. 95/131). Aus den im Altertum berühmten Asklepios-Heiligtümern in Kos, Epidauros u. Pergamon sind nur wenige Ex-votos erhalten. – Fast alle Votiv-H. zeigen die gleiche Geste, die des Betens: die H. ist ausgestreckt, die Finger sind aneinandergelegt. – In Quellheiligtümern Galliens blieb eine große Anzahl hölzerner Ex-votos römischer Zeit erhalten, darunter H. in rundplastischer Form oder in Relief (Espérandieu 3, 216 nr. 2174; 323 nr. 2424; 333 nr. 2444; 4, 367 nr. 3435; 5, 130 nr. 3875; 11, 25/7 nr. 7678); eine umfangreiche Sammlung derartiger Votive besitzt das Musée Bargoin, Clermont-Ferrand (M. Dumontet/A.-M. Romeut, Ex-voto gallo-romains de la source des Roches à Chamalières [Clermont-Ferrand 1980] nr. 152/78 [H.-Votive]; S. Deyts, Les bois sculptés des sources de la Seine [Paris 1983] 119/21 Taf. 67f). Einfache Bronze-Votive in H.form aus dem 4./3. Jh. vC. sind in Spanien gefunden worden (R. Lantier, Bronzes votifs ibériques [Paris 1935] nr. 354f). – Eine Votiv-H. ist sicher auch die weibliche H. auf einem 50 cm hohen Bronzerelief aus der 1. H. des 1. Jh. nC., iJ. 1886 im Tiber gefunden, heute im Museo Naz., Rom (Caetani-Lovatelli 169/86; Paribeni nr. 550). Vier Nagelspuren zeigen, daß das Relief angeheftet war. Die H., eine Rechte, ist gerade ausgestreckt, eine Schlange windet sich um das H.gelenk, in gleicher Weise eine kleinere um den 4. Finger. Schmuckreifen ohne jede Bedeutung werden sie kaum sein. Die Schlangen könnten auf einen Zusammenhang mit dem Isis- oder dem Sabazioskult hinweisen, aber auch jeder beliebigen Heilgottheit zuzuordnen sein (Caetani-Lovatelli 185f). Das große Bronzerelief ist unter den H.votiven jedenfalls ohne Parallele. Die Bronzereliefs mit männlichen H. aus dem Nemi-See (vgl. u. Sp. 478f) haben wohl andere Bedeutung.

2. Mit Krankheitszeichen. Allein die Votiv-H. des Asklepieions in Korinth lassen die Nachbildung bestimmter Krankheitssymptome erkennen; deutlich sind Deformationen der H. wiedergegeben, wie Gichtverkrümmungen oder Überbein (Roebuck aO. Taf. 38. 40). Auch bei den anderen dort gefundenen Nachbildungen menschlicher Glieder aus Ton sind

die unterschiedlichen Gebrechen kenntlich gemacht, gleiches ist bei den latino-etruskischen Votivgaben in Form menschlicher Körperteile nicht zu beobachten.

3. Votiv-Hand mit Kreuzglobus. Erst in neuerer Zeit hat eine Gruppe byzantinischer Bronze-H. größeres Interesse gefunden. Sie sind in Vollguß hergestellt u. folgen weitgehend einem Typus. Alle sind rechte H. u. halten mit den Spitzen der drei ersten Finger eine Kugel empor, auf der sich ein im Verhältnis zur Kugel großes Kreuz erhebt. Sechs derartige H. hat M. C. Ross, Byz. bronze hands holding crosses: Archaeology 17 (1964) 101/3 bekannt gemacht: ein Exemplar in der Abegg-Stiftung Bern (Abb. 20) (M. Stettler:

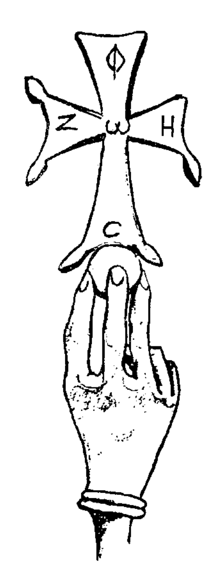


Abb. 20. Votivhand mit Kreuzglobus. Umzeichnung U. Rohrer nach Photo.

Du 28 [1968] 336. 343 Abb. 25), zwei in Mariemont (G. Faider-Feytmans: Les antiquités égyptiennes, grecques, étrusques, romaines et gallo-romaines du Musée de Mariemont [Brüssel 1952] 190f nr. S 13 u. 14, Taf. 65), eines in Leningrad, Ermitage (Iskusstvo aO. [o. Sp. 434] 68 nr. 70), eines in der Sammlung Kofler, Luzern, u. schließlich eines in Istanbul, Archäol. Mus. Drei Exemplare können hier noch hinzugefügt werden: eines in New York, Metrop. Mus. of Art, Mittelbekrönung einer Hängelampe (M. E. Frazer: Age of Spirituality aO. [o. Sp. 434] 621f nr. 557), ein weiteres in Lyon, Musée des Beaux-Arts (Boucher, Bronzes romains aO. [o. Sp. 411] 140f nr. 218), ein drittes Exemplar im Kunsthandel (Auktionskat. Sotheby's London, 8. Dez. 1980, nr. 363, danach Kunsthandlung A. G. Weber, Köln, s. Weltkunst 51 [1981] nr. 5). – Für einige Exemplare wird als Herkunft Syrien angegeben. Eine leichte Abweichung im H.typus weisen die H. in Bern u. die beiden in Mariemont auf. Sie halten den vierten u. fünften Finger eingeschlagen, die anderen Bronze-H. strecken alle Finger gerade aus. Gemeinsam ist ihnen ein Dorn am unteren Ende, der darauf schließen läßt, daß sie eingesteckt werden konnten. Am Ansatz der H. bildet ein ringförmiger Wulst eine Manschette. Nur die beiden H. in Luzern u. im Kölner Kunsthandel haben einen breit auslaufenden Ansatz. – Der Typus des Kreuzes sowie die im Verhältnis zum Kreuz sehr kleine Kugel lassen an eine Datierung ins 6./7. Jh. denken. Kugel u. Kreuz finden ihre nächste Parallele in dem syr. Silberteller, gefunden in Sibirien, heute in Leningrad, Ermitage (V. Zalesskaja: Spätantike u. frühbyz. Silbergefäße aus der Staatl. Ermitage Leningrad, Ausst.-Kat. Ost-Berlin [1978] nr. 13). – Die Inschriften auf dem Kreuz der H. in Leningrad u. auf einem der beiden Kreuze in Mariemont sind Anrufungen an den hl. Georg, die Inschrift des New Yorker Kreuzes an die hl. Ärzte Kosmas u. Damian. Bereits von Ross, Hands aO. 102 u. ihm folgend Frazer aO. sind diese kreuzhaltenden Bronze-H. deshalb als Votivgaben gedeutet worden. Ross u. Frazer weisen darauf hin, daß Form u. Material an die bronzenen Votiv-H. des Jupiter Heliopolitanus u. des Sabazios erinnerten (vgl. o. Sp. 414/7). Ebenso naheliegend ist ein Vergleich mit den Votiv-H. des Jupiter Dolichenus (vgl. o. Sp. 411/4), die in gleicher Weise eine Kugel halten (Noll nr. 3f. 7; vgl. o. Abb. 4), nur steht darauf eine Victoria statt eines Kreuzes. Einige der Dolichenus-H. tragen zudem Inschriften gleichen Charakters wie die christl. H. – Die Bronze-H. der röm.-oriental. Kulte stellen die H. des Gottes dar (vgl. o. Sp. 414). Der Gedanke, daß es sich auch bei den kreuzhaltenden H. um die H. Gottes handeln könne, muß jedoch von vornherein entfallen, da die H. in Lyon u. Luzern jeweils mit einem, die in New York sogar mit zwei Ringen geschmückt sind. Gemeint ist deshalb sicher die H. des Stifters. Die Bronze-H. sind durchweg leicht unterlebensgroß, mit dem Kreuz beträgt ihre Höhe 25 bis 30 cm. – Den Bronze-H. mit Kreuzglobus ist noch ein bron-

zener Votivleuchter in Wien, Kunsthist. Mus. (R. Noll, Vom Altertum zum MA^2 = Kat. der Antikensammlung 1 [Wien 1974] 34 nr. 10), nächstverwandt. Zu seiten eines Scheibenkreuzes halten zwei H. jeweils einen Kerzenhalter in der Form einer Blüte. Die auf dem Rand des Scheibenkreuzes umlaufende Inschrift besagt, daß die Brüder Intimius u. Maxsimilianus diesen Leuchter dem hl. Crispinus aufgestellt haben. Ein Dornansatz an diesem u. ein Dorn an einem anderen Votiv-Scheibenkreuz, der noch mit Bleiverguß umgeben ist, weisen auf die Anbringung in einem Steinblock oder in Metall hin. Ähnlich könnten auch die bronzenen Votiv-H. mit Kreuz aufgestellt gewesen sein. – Stifter-H., die der Gottheit ihre Gabe darbringen, begegnen in fast allen antiken Kultheiligtümern, zB. den gallischen Quellheiligtümern (s. o. Sp. 464). Diese hölzernen Votiv-H. halten eine Schale, eine Frucht u.a., Opfergaben, die der Gottheit in dieser Form dargebracht wurden. Derartige H. sind auch in anderem Material, in Bronze u. in Elfenbein, bekannt, so daß für sie ebenfalls zu bedenken ist, ob sie Weihgaben an eine Gottheit waren. Vielleicht gehört zu diesem Typus auch eine aus Elfenbein gearbeitete, nur 10 cm große H., deren Unterarm in einen Blattkranz u. in einen gedrechselten Knauf übergeht. Die H., in der Geste der Sabazios-H., hält eine Nuß, in die das Bild eines thrakischen Reitergottes eingeschnitten ist (Z. Gočeva/M. Oppermann, Monumenta inter Danubium et Haemum reperta 1 = Corpus Cultus Equitis Thracii 2 [Leiden 1981] 13 nr. 188a Taf. 5f; Tacheva-Hitova 165f Taf. 53).

f. Hand als Apotropaion. In Ägypten u. im ganzen westl. Mittelmeergebiet gilt ein Amulett in der Gestalt einer H. als wirksamste Abwehr von bösem Zauber. In den oriental. Kulturen, wo die H. vorrangig als Götterattribut, als H. Gottes ausgebildet worden ist, begegnet sie kaum als Amulett. Im Laufe der Zeit scheint sich aber auch dort das Götterattribut zum Glückssymbol gewandelt zu haben (Schroer 195f); als Schutzsymbol hat der Islam das H.amulett im Vorderen Orient weit verbreitet. Die schützende, Segen spendende u. Unheil abwehrende H. der Fatima, Tochter des Propheten, findet sich heute an der Außenwand jedes arab. Hauses, vor allem in Nordafrika (Dölger, Ichth. 2, 272_2), außerdem an Gebrauchsgegenständen u. zahllos als Amulettanhänger (J. Zick-Nissen: Osiris, Kreuz u. Halbmond, Ausst.-Kat. Stuttgart [1984] nr. 188; W. L. Hildburgh, Images of the human hand as amulets in Spain: JournWarbInst 18 [1955] 67/89). Seit dem 18./19. Jh. findet man die H. als Amulett an jüdischen Gerätschaften, wahrscheinlich von Juden im Irak übernommen. Andere jüd. Amulette geben die Fingerhaltung des Kohen-Segens wieder (Goodenough aO. [o. Sp. 418] 4 [1954] 125_{208} Abb. 84; die Stellung der Rabbinen zum H.symbol s. ebd. 16f). Die H. der Fatima hat stets alle Finger gerade ausgestreckt u. ist deutlich Schutz- u. Machtzeichen. Gerade ausgestreckt ist auch die H. auf der Unterseite eines aus Elfenbein geschnittenen Skarabäus des 7. Jh. vC., auf Samos gefunden, dem wohl Amulettcharakter zukommt (B. Freyer-Schauenburg, Elfenbeine aus dem samischen Heraion [1966] 116 Taf. 34b). Gleiches gilt für einen Skarabäus aus Cypern (V. Karageorghis, Palaepaphos-skales = Ausgrabungen in Alt-Paphos auf Cypern 3 [1983] nr. 109 Taf. 130), ebenso für die Bronzeanhänger in H.form, die in Gräbern des 7. Jh. in Italien gefunden worden sind (Siegfried-Weiss aO. [o. Sp. 451] 114/6). Die meisten Amulette in H.form aus Ägypten u. besonders die römischer Herkunft haben, die Schutzwirkung dadurch verstärkend, die Finger zusätzlich zu apotropäischen Gesten verschränkt. Obszöne Gesten gelten, wie obszöne Darstellungen überhaupt, als Abwehr, sie sollen das Böse von der bedrohten Person oder einem bedrohten Gegenstand ablenken. Unter den manuellen Genitaldarstellungen ist es vor allem die fica (Jahn 81f; Sittl 123f; V. Reichmann, Art. Feige I: o. Bd. 7, 650f; B. Kötting, Art. Böser Blick: o. Bd. 2, 479; Engemann, Corna-Gestus 491f). Diese Geste findet sich häufig unter den in jeder Sammlung ägypt. Kunst zahlreichen H.amuletten der Spätzeit, neben der offen ausgestreckten oder geballten H. (F. Petrie, Amulets [London 1914] 11; Altenmüller 939). – Zu den ältesten Beispielen einer unheilabwehrenden H. zusammen mit einem Phallus gehört die Ritzzeichnung archaischer Zeit (7./6. Jh. ?), die neben einer Inschrift, wohl einem Gebet für eine griech. Stadt, angebracht wurde (F. Dümmler, Inschrift aus Itanos: AthMitt 16 [1891] 127/9). Beide Apotropaia, H. u. Phallus, gehören zu den häufigsten magischen Zeichen an Amulettketten (Jahn 80/3 Taf. 2; Engemann, Corna-Gestus 491; eine in Herculaneum gefundene Kette bei Tran Tam Tinh aO. [o. Sp. 415] 12 Taf. 17 Abb. 28), die man

besonders Kindern um den Hals legte, um sie vor Unheil zu bewahren (Jahn 70). Auf die Statue eines Knaben mit Amulettkette machte in diesem Zusammenhang Dölger (Ichth. 5, 72f; 4 Taf. 136) aufmerksam. Die zur Faust geballte H. (Abb. 21), die sich häufig unter

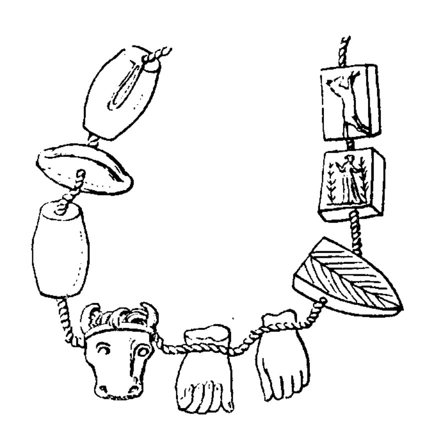


Abb. 21. Amulettkette. Nach Jahn Taf. 5, 1.

den H.amuletten findet, erklärt L. Deubner (Götterzwang: JbInst 58 [1943] 88/92), mit dem Hinweis auf griech. Weihreliefs des 5. Jh. vC., als Geste, die das Gewünschte erzwingen soll, ähnlich dem heutigen ‚Daumenhalten'. – Als unheilabwehrend ist wohl auch die große aufrechte H. mit gespreizten Fingern (als Abwehr- u. Schutzgeste allgemein verbreitet, s. Jahn 56f; zum Bedeutungswandel der Gebärde s. Hansmann/Kriss-Rettenbeck aO. [o. Sp. 417] 255/8) auf einer Kalksteinstele aus León (Spanien), 2. Jh. (?), zu deuten. Im H.teller weist sie die Buchstaben IAΩ vor, während im Giebelfeld darüber EIC ZEYC CEPAΠIC angerufen wird. Dieser Zuruf ist oft als apotropäische Formel auf Amuletten angewandt (Cumont, Or. Rel.^{3} 82_{57}). H. Leclercq, Art. Astorga: DACL 1, 2, 3004 Abb. 1028 vermutet ein ‚monument gnostique'.

g. Hand etwas darreichend. Eine H., die einen Gegenstand hält u. ihn darreicht, drückt in der röm. Kunst Wunsch oder Versprechen aus. Sie werden erst durch den dargereichten Gegenstand näher bestimmt. Im Gemmenschnitt finden sich Darstellungen der H. mit einem Kranz, einem Füllhorn, mit Blumen, Ähren, Mohnkapseln, einer Schale, dem Kerykeion, dem Dreizack, der Herculeskeule u.ä. (Furtwängler aO. [o. Sp. 458] 386 Index s.v. ‚H. verschiedene Symbole haltend'; E. Brandt u.a., AGD aO. [o. Sp. 458] 1, 2 nr. 2157/64; 1, 3 nr. 3470/3; M. Schlüter u.a., AGD aO. 4 nr. 714/8. 1651). Es sind Sinnbilder des Glücks, des Reichtums u. des Wohlstands, Götterattribute als Segenssymbole, wie sie allgemein verbreitet waren. Im Münzbild sind diese Attribute ausschließlich den verschränkten H. zugeordnet, dem Symbol der fides u. der concordia (s. o. Sp. 457), nicht jedoch der einzelnen H. Allein auf zwei Münzprägungen aus der Zeit des Claudius (BritMusCat Coins Rom. Emp. 174 Taf. 35, 13) u. des Vespasian (ebd. 619) hält nur eine H. eine Waage, das Attribut der *Aequitas, der Gleichheit. Die Waage ist Hinweis auf das vom Kaiser garantierte rechte Maß u. Gewicht bei der Kornzuteilung (ebd. 1, CLVIf). Mit dieser H. ist jedoch nicht die H. der aequitas oder des Kaisers gemeint. Sie erläutert allein die Funktion der Waage. Sonst wären im Münzbild auch andere H. mit Götterattributen oder programmatischen Zeichen kaiserlicher Politik zu erwarten. Eine Gemme in München mit einer H., die eine Waage hält (Brandt u.a., AGD aO. 1, 3 nr. 3474), folgt dem Münzbild. – Die röm. Bildsymbolik hat das Motiv der darreichenden H. offensichtlich nur als Sinnbild persönlichen Wünschens ausgebildet. In dieser Bedeutung findet man die H., die ein Glückssymbol hält, auch als Schmuckanhänger (Babelon/Blanchet aO. [o. Sp. 459] nr. 1073; K. J. Shelton, The Esquiline treasure. Brit. Mus. [London 1981] nr. 55 Taf. 47). – In der sasanidischen Glyptik begegnet häufig eine linke H., die zwischen Daumen u. Zeigefinger eine Tulpe emporhält oder ohne Blume diese Geste zeigt (C. J. Brunner, Sasanian stamp seals in the Metrop. Mus. of Art [New York 1978] 121f nr. 9a. 49. 64. 223; Schlüter u.a., AGD aO. 4 nr. 1731). C. J. Brunner (Sasanian seals in the Moore Collection: JournMetrMus 14 [1979] 33/50, bes. 47) deutet sie als verkürzte Darstellung des Tulpenopfers an die Göttin Astad, das dieser bes. von Brautleuten dargebracht wird. Deshalb waren solche geschnittenen Steine wohl für Hochzeitsringe bestimmt, vergleichbar denen mit verschränkten H. in der röm. Glyptik (s. o. Sp. 458f).

h. Hand am Ohrläppchen. Häufiges Motiv auf röm. Gemmen des 2./5. Jh. ist eine H., die an das Ohr faßt (Abb. 22). Daumen u. Zeigefinger (Groß 922) halten dabei das Ohrläppchen, eine Beischrift, μνημονεύε oder memento, ‚erinnere dich, denke an mich', verdeutlicht, was hier gemeint ist. Der Träger des Ringes sollte sich des Schenkenden erinnern, oder,

ist es ein Intaglio mit spiegelbildlicher Inschrift, der Empfänger eines so gesiegelten Briefes des Absenders (Sittl 146f; F. Henkel, Die röm. Fingerringe der Rheinlande u. der benachbarten Gebiete [1913] nr. 10. 246. 1974. 2124; Caetani-Lovatelli 176; Dölger, Ichth. 5, 322f). Nahezu jede Sammlung geschnittener Steine besitzt solche Erinnerungsgemmen (Furtwängler aO. 8087/9; H. B. Walters, Catalogue of the engraved gems and cameos, Greek, Etruscan and Roman in the Brit. Mus. [London 1926] nr. 3693; Brandt u.a., AGD aO. 1, 3 nr. 2872. 3476; E. Zwierlein-Diehl, AGD aO. 2 nr. 562; V. Scherf u.a., AGD aO. 3 nr. 94/6; Schlüter u.a., AGD aO. 4 nr. 1652). Der Griff ans Ohr ist ein Gestus der Konzentration. Sittl 146f bezeichnet ihn als handgreifliche u. anschauliche Auffrischung des Gedächtnisses. Nach Plin. n.h. 11, 251 (est in aure ima memoriae locus, quem tangentes antestamur) befindet sich das Erinnerungsvermögen des Menschen im Ohrläppchen. So war es Brauch, daß der Kläger den Beklagten vor Gericht am Ohrläppchen nahm (Sittl 146_2; Curtius aO. [o. Sp. 463] 56/8).



Abb. 22. Erinnerungsgemme. Umzeichnung U. Rohrer nach AGD aO. 1, 3, 2872.

II. Hand als Sinnbild tätigen Handelns. Haltung u. Form, die die menschliche H. bei bestimmten Tätigkeiten, wie Ergreifen, Halten, Schöpfen usw., annimmt, hat man überall u. zu allen Zeiten nachgebildet u. die Gegenstände damit gleichsam personalisiert. Ein Stab, bekrönt von einer H., ist die einfachste Form der Armverlängerung. Er diente in Ägypten im Alten Reich den Ordnungshütern als Schlagstock u. Rangzeichen (Altenmüller 939). Zwei ausgebreitete H. bilden eine

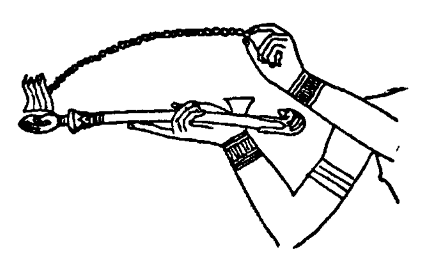


Abb. 23. Räucherarm. Nach Osiris, Kreuz u. Halbmond aO. nr. 43.

Kopfstütze (H. G. Fischer, Varia Aegyptiaca: JournAmResCenterEgypt 2 [1963] 32f); zwei H. umgreifen als Halterung den Stiel einer Axt (Cook 2, 622 Abb. 521f).

a. Als Räucherpfanne. In Ägypten finden sich H. häufig an Kultgeräten. Altenmüller 938 vermutet, daß dies mit kultischen Reinheitsvorschriften zusammenhängt. Seit der 11. Dynastie sind Räucherpfannen in Form eines Armes gebildet (Fischer aO. 28/34), die Räucherschale liegt zumeist in der Wölbung der H. (Abb. 23) oder wird von ihr gehalten. Derartige Thymiaterien leben bis in ptolemäische Zeit fort (K. Wigand, Thymiateria: BonnJbb 122 [1912] 9/15). Mit dem Räucherarm konnte der Weihrauch in unmittelbare Nähe des Kultbildes oder -gegenstandes gebracht werden.

b. Als Löffel. Älter noch als die Räucherpfanne ist der Löffel in Gestalt einer H. Bereits in der 3. Dynastie setzt sich für ihn das Motiv der spendenden H. durch u. ist schon im Alten Reich zur bestimmenden Form geworden (I. Wallert, Der verzierte Löffel [1967] 10/2. 16/8. 37f). Noch aus dem Neuen Reich u. der Spätzeit sind Löffel in Form von H. bekannt, die H. bildet entweder das obere Ende des Löffelstieles, zumeist aber die Laffe (J. Vandier d'Abbadie, Catalogue des objets de toilette égyptiens. Musée du Louvre [Paris 1972] 32f nr. 80f; Fischer aO. 32 Abb. 8). Die Löffel gehörten wie die Räucherarme zum Kultgerät; als Eßgerät gab es sie damals noch nicht (I. Gamer-Wallert, Art. H.: LexÄgypt 3 [1980] 1072).

c. Als Schale. Kontrovers ist die Deutung einer Gruppe von Schalen in Form von H. aus dem 9./7. Jh. vC., die hauptsächlich aus Syrien, dem Libanon u. Palästina stammen (Abb. 24). Ihr Durchmesser beträgt 5 bis 12 cm. Sie sind zumeist aus Steatit oder Kalkstein, wenige aus Elfenbein hergestellt. Allen

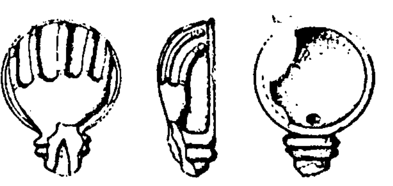


Abb. 24. Schalenstöpsel. Nach Yadin, Rediscovery aO. 179.

gemeinsam ist ein angearbeiteter Zapfen mit Durchbohrung in Längsrichtung, die Schale u. Zapfen verbindet. Diese Schalen wurden, in Parallele zu den ägypt. Räucherarmen, als Weihrauchkelle bezeichnet (S. Przeworski, Notes d'archéologie syrienne et hittite: Syria 11 [1930] 133/45; ders., Antiquités de Marash à Moscou et à Tiflis: ebd. 15 [1934] 223/5 Taf. 27,3; Yadin, Rediscovery aO. [o. Sp. 446] 179). Der Fund einer solchen Schale aus Elfenbein im Hera-Heiligtum von Samos ließ an ein kultisches Spendegefäß denken (H. Walter, Oriental. Kultgeräte: AthMitt 74 [1959] 69/74 Beil. 115/23); auf eine Verwendung als Tülle u. Trinkgefäß für Wasserbehälter aus Tierhaut schloß R. Amiran aus Tonnachbildungen des 9./8. Jh. vC. (A ,lion bowl' made of pottery: Mus. Haaretz 14 [1972] 67/77). Wahrscheinlicher ist die Deutung als Stöpsel für Ölbehälter (R. Hampe, Kretische Löwenschale des 7. Jh. vC. [1969] 13), wie sie in Grabmalereien Ägyptens dargestellt sind (Abb. 25) (s. W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. u. 2. Jtsd. vC. [1962] 413_{165}). Dort tragen tributbringende Syrer Ölhörner, deren Spitze mit derartigen kleinen Schalen verstöpselt sind (vgl. R. Amiran, The ,arm-

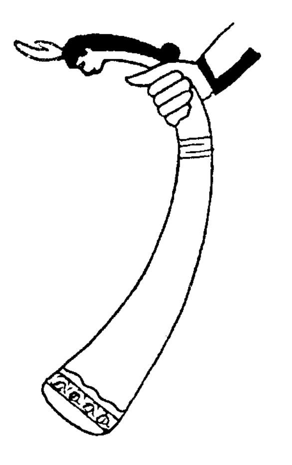


Abb. 25. Ölhorn. Nach Amiran aO. Abb. 2, 4.

shaped' vessel and its family: JournNearEastStud 21 [1962] 161/74; Freyer-Schauenburg aO. 98/103 Kat. nr. 25 Taf. 28; R. D. Barnett, A catalogue of the Nimrud ivories with other examples of ancient Near Eastern ivories in the Brit. Mus.² [London 1975] 91f. 197 Taf. 49). In Tierhörnern oder deren Nachbildungen wurde in ganz Vorderasien Öl aufbewahrt, eine Sitte, die mit Importen aus Syrien nach Ägypten kam (Helck aO. 413). Diesen Behältern konnte das kostbare Öl mit Hilfe der Schalenstöpsel so in kleinen Mengen jeweils entnommen u. der Rest in gleicher Weise wieder zurückgeleitet werden (zur Funktion u. Verwendung s. vor allem Hampe aO. 23/6). Bislang ist eine beachtliche Zahl solcher Schalenstöpsel bekannt geworden, nach O. White Muscarella (Archäologie zur Bibel, Ausst.-Kat. Frankfurt [1981] 287/9 nr. 232/5) allein 126 Stöpsel aus Ausgrabungen, hinzu kommen weitere in Museen, privaten Sammlungen u. im Kunsthandel. Ein Drittel davon ist an der Unterseite der Schale mit einer H. im flachen Relief verziert, andere zeigen einen Löwen (s. bes. Hampe aO. 35/40) oder beides, auch eine Lotusblüte oder Palmette (R. Merhav, The palmette on steatite bowls in relation to the minor arts and architecture: IsraelMusNews 16 [1980] 89/106), einige sind ohne Dekor. – Kleinere Ölhörner oder Salbenbehälter anderer Form sind mit einem ähnlich durchbohrten löffel- oder schalenartigen Stöpsel versehen, der mit einer H. an der Rückseite verziert ist (O. Tufnell u.a., Lachisch 2 [Tell ed Duveir]. The fosse temple [Oxford 1940] 59f Taf. 15, eine Salbflasche in Frauengestalt aus Elfenbein 14./12. Jh. vC.; Amiran, Vessel aO. 162f Taf. 2, 1, ein Elfenbeinhorn aus Megiddo mit weiblichem Kopf, auf diesem Löffel in der Form einer H., 10. Jh. vC.). Ölgefäße mit Schalen- oder Löffelstöpsel verwendete man gewiß nicht nur zu kultischen Zeremonien. Die meisten werden für den profanen Gebrauch bestimmt gewesen sein. – Besonders zahlreich in Boğazköy (33 Stück), außerdem auf Zypern u. in Nordsyrien wurden bis zu 70 cm lange Tonröhren gefunden; sie setzen sich in einer Schale fort, die von einer H. gehalten wird. Der Durchmesser der Schale beträgt 3 bis 4 cm. Diese ,Tonarme' gehören dem 15./13. Jh. vC. an. Sie galten ebenfalls zunächst als Räucherarme, wurden dann aber, da keine Rauchspuren zu erkennen sind, als Libationsgerät gedeutet (K. Bittel, Armförmige Libationsgefäße: Boğazköy 3 [1957] 33/

42 Taf. 28; F. Fischer, Die hethitische Keramik von Boğazköy = Boğazköy-Ḫattusā 4 [1964] 72f Taf. 124; zustimmend u. mit den syr. Steatit-Stöpseln vergleichend A. Parrot, Acquisitions et inédits du musée du Louvre: Syria 41 [1964] 227/40 Abb. 10/2 Taf. 14, 3/4).

d. Als Klapper. Die in allen Sammlungen ägypt. Kunst vorhandenen Kastagnetten in H.form, aus Holz, Bronze oder Elfenbein, dienten als Rhythmusinstrument beim Tanz. Eine Darstellung des sog. Spiegeltanzes aus dem Alten Reich zeigt bereits derartige Klappern (Saqqara, Grab des Mirwiki [Ch. Lilyquist, Ancient Egyptian mirrors from the earliest times through the middle kingdom (München/Berlin 1979) Abb. 106]). Sie sind leicht gebogen, am Ansatz der H. oder auf der H.fläche oft mit einem Köpfchen der Hathor, der Göttin der Musik u. des Tanzes, verziert (H. Hickmann, Du battement des mains aux planchettes entrechoquées: BullInstÉg 37 [1956] 67/122; R. D. Anderson, Musical instruments [London 1976] 9/22 nr. 1/21). Die ausgestreckten, aneinanderschlagenden H. der ägypt. Kastagnetten dienen über die Hervorbringung von Klang hinaus zur Verstärkung der Gebärdensprache beim Tanz.

e. Als Griff oder Halterung. In der griech., etrusk. u. röm. Kunst bildeten Bronzeattachen in Gestalt von H. das Tragen u. Umfassen eines Gefäßes nach. Jeweils zwei H., eine rechte u. eine linke, liegen dem Gefäß so auf, daß sich der Griff an den H.gelenken hochbiegt (Abb. 26). Zusammengestellt ist dieser

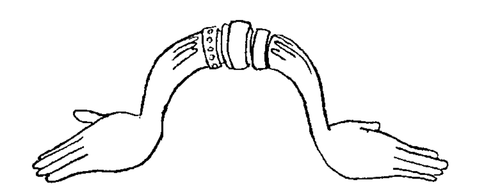


Abb. 26. Attache. Umzeichnung U. Rohrer nach Bieber, Skulpturen aO. Taf. 53.

Attachentyp von M. Bieber, Die antiken Skulpturen u. Bronzen des Kgl. Mus. Fridericianum in Cassel (1915) nr. 408f; S. Boucher, Bronzes grecs, hellénistiques et étrusques des Musées de Lyon (Paris 1970) 66f nr. 44f. Schmale H.attachen sind typisch für eine Gruppe ibero-punischer Bronzeschalen u. halbrunder -kessel, die in Gräbern aus der Zeit des 7./6. bis 3. Jh. vC. gefunden worden sind. Sie umfassen den Gefäßkörper oder liegen dem oberen Rand auf (E. Cuadrado, Repertorio de los recipientes rituales metalicos con ‚Asas de mano' de la peninsula Iberica [Madrid 1966]). – Bronze-H., die im rechten Winkel zu einem langen, gedrehten Halterungsstab stehen, dienten als Haken, möglicherweise für Lampen oder andere Geräte (F. Magi, Museo Gregoriano etrusco 2 [Città del Vat. 1941] 210 nr. 79 Taf. 63), einige werden zudem von einer zweiten H. mit Unterarm gehalten, als Verlängerung des handförmigen Hakens (A.-M. Adam, Bronzes étrusques et italiques, Bibl. Nat. [Paris 1984] nr. 75). Finger bzw. Daumen als Haken für Vorhänge sind aus röm. Zeit bekannt. Der Spätantike gehören Bronzearme mit H. an, die eine Leiste mit Dornen darauf an jeder Seite umfassen, wohl Lichthalter (mehrere Exemplare in Schweizer Privatbesitz [Hinweis H.-G. Severin]). – Vollplastisch gearbeitete Bronze-H. mit abstehenden Ösen, gelegentlich aus einer Schlange gebildet, die sich um das H.gelenk windet, sind zu den Wagenbeschlägen zu zählen (Horn 192/6; Perdrizet 120f Taf. 1, 4; Bieber, Skulpturen aO. nr. 621 Taf. 58). – Offenbleiben muß, ob eine Gruppe vollplastisch gegossener Bronze-H. des 3. Jh. aus Gallien, die ein kleines, zierliches Gefäß, ähnlich einer Tülle, zwischen Daumen u. Zeigefinger halten, was eine aufrechte Stellung der H. voraussetzt, ebenfalls als Wagenbeschlag zu deuten ist (Horn 199/204). Bei einer ca. 10 cm hohen Bronze-H. gallo-römischer Provenienz sind die Finger so gelegt, daß ein Stab hindurchgesteckt u. gehalten werden konnte (E. Espérandieu/H. Rolland, Les bronzes antiques de la Seine-Maritime = Gallia Suppl. 13 [1959] 79 nr. 176 Taf. 53). Ähnliche Funktion hatten sicher auch kleine Bronze-H. mit Kugeln (P. Lebel, Mains féminines en bronze tenant un objet arrondi: RevArchEstCentrEst 12 [1961] 278/83 Abb. 100f). – Als Verklammerung von zwei Rundstäben im rechten Winkel diente das aus Silber getriebene u. vergoldete H.paar aus dem Schatz vom Esquilin (Abb. 27). Eine rechte u. eine linke H. halten dabei jeweils einen Hohlstab, der von einer Frucht bekrönt wird. Nach Shelton aO. (o. Sp. 470) 88f nr. 34f Taf. 44f gehörten sie zu einem Möbel, wohl zu einem Stuhl; sie könnten auch für die Pfosten eines Bettes verwendet worden sein. – Eine weitere Gruppe, ebenfalls aus Gallien, bilden kleine aus Bronze gearbeitete H. als Messergriff, 2./4. Jh., deren kantiger Schaft

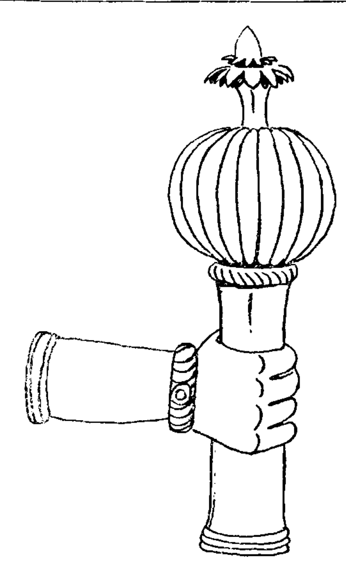


Abb. 27. Pfostenverkleidung. Umzeichnung U. Rohrer nach Shelton aO. Taf. 44, 1.

zumeist ornamental verziert ist. Die H. hält, wie auch sonst H. als Griff oder Halter, häufig eine Kugel (zB. die in der Loire gefundene Bronze-H. [J. Gorce/A. Camerani, Main en bronze tenant un objet arrondi: RevArchEstCentrEst 17 (1966) 110/3 Abb. 1; derselbe Typus s. P. Lebel/S. Boucher, Catalogue des bronzes figurés antiques. Musée Rolin, Autun (Paris 1975) nr. 136]). Einem Messer mit Griff in Form einer H. im Metropol. Mus. of Art, New York (Romans and barbarians, Ausst.-Kat. New York [1976] nr. 102) sind die Messergriffe in Autun (Lebel/Boucher aO. nr. 134), in Lyon (Boucher, Bronzes grecs aO. nr. 219) u. in Speyer anzuschließen (H. Menzel, Die röm. Bronzen aus Deutschland 1. Speyer [1960] nr. 45). Eine H., die eine Kugel umfaßt, diente als Gewicht einer Waage (Romans and barbarians aO. nr. 195). – Wie Messergriffe, so sind auch Nadeln aus Bronze, Elfenbein oder Holz mit einer H. verziert worden. Sie wurden bei Grabungen in Vorderasien, in Palästina, Ägypten u. Griechenland gefunden (P. Jacobsthal, Greek pins and their connexions with Europe and Asia [Oxford 1956] nr. 238; L. Van den Berghe, La nécropole de Khūrvīn [Istanbul 1964] nr. 342 Taf. 46 [Persien]; Ur excavations 9 [London 1962] Taf. 31 nr. M. 17139). Zahlreich sind derartige Nadeln aus röm. Zeit bekannt (V. v. Gonzenbach, Zwei Typen figürlich verzierter Haarpfeile: JahresberGesVindonissa 1950/51, 3/19). Dort halten die H. Kugeln, kleine Köpfchen, Figürchen, auch kleine Gefäße (A. Kaufmann-Heinimann, Die röm. Bronzen in der Schweiz 1 [1977] nr. 243f; J. C. Béal, Catalogue des objets de tabletterie du Musée de la civilisation Gallo-romaine de Lyon [Lyon 1983] 224/8 nr. 730/8 Taf. 39f). Zumeist waren es Haarnadeln oder Schminkstäbchen, einige vielleicht Schreibgriffel. Eine bronzene Nadel, bekrönt von einer H., die einen kleinen Spachtel hält, diente sicher zum Schreiben auf Wachstafeln, der Spachtel zum Glätten, zum ‚Radieren' (Spiegel des täglichen Lebens, Ausst.-Kat. Köln [1982] 9f).

f. Am Waffenschild. Unter den zahlreichen Schildzeichen, die bei Grabungen im Stadion-Nordwall in Olympia gefunden wurden, befindet sich auch eine aus dickem Blech ausgeschnittene 54 cm lange H. mit dem Ansatz des Armes. Die Finger sind leicht gespreizt. Befestigungslöcher am Rand, zT. noch mit Nägeln, zeigen, daß sie einem Schild aufgenietet war. Nach E. Kunze (5. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia 1941/42 u. 1952 [1956] 62f Taf. 32) handele es sich um eine rechte H., deren Fläche nach außen gekehrt ist, also in der auch heute in Griechenland gebräuchlichen drastischen Geste der Verwünschung. Das Schildzeichen ist ‚noch archaisch u. daher das älteste Zeugnis für die Gebärde' (ebd. 63). Kunze verweist als Parallele auf eine rotfigurige Amphora der Zeit zwischen 480 u. 440 vC. im Brit. Mus., London (CorpVasAnt 7 Brit. Mus. 3, 1c Taf. 46, 1a). Das Vasenbild zeigt einen zum Kampf ausziehenden Krieger, dessen Schild mit einer gleichen H. bewehrt ist. Da weder die Bronze-H. aus Olympia, noch die des Vasenbildes eine Binnenzeichnung erkennen läßt, könnte ebensogut eine linke H. gemeint sein, nämlich die H., die den Schild hält. Denn sie ist nicht, wie die Fluch-H. auf Grabsteinen (s. Sp. 447/50), auf die Kunze verweist, aufgerichtet, sondern, wie das Vasenbild zeigt, seitlich ausgestreckt, ahmt also die Armhaltung des Waffenträgers nach.

g. Am Schiff. Drei röm. Bronzereliefs nachaugusteischer Zeit zeigen in detailgetreuer Modellierung eine männliche muskulöse H. mit Unterarm, die über einem oblongen Schild liegt. Sie stammen aus einem der beiden Schiffe, die 1929 bzw. 1932 aus dem Nemi-See bei Rom geborgen wurden (F. Dionisi, Un romanzo archeologico. Le navi sacre di Claudio nel Lago di Nemi [Roma 1956]; die ältere

Lit. über die seit dem 15. Jh. bekannten Schiffe bei L. Mariani, Le navi di Nemi nella bibliografia [ebd. 1942]). Eine der Bronzetafeln war bereits 1895 zutage gekommen (heute im Museo Naz., Rom: Paribeni nr. 1163), sie gehörte zu demselben Schiff wie die beiden 1932 gefundenen H.reliefs. Die H. sind in Längsrichtung ausgestreckt, der H.rücken weist nach außen, die Finger sind leicht gespreizt. Es sind zwei linke u. eine rechte H., die zweite rechte H. ist nicht gefunden worden oder verloren (G. Ucelli, Le navi di Nemi [Roma 1950] 17. 218/20 Abb. 10. 15. 239f. 292). Die Nemi-Schiffe waren prachtvoll ausgestattete Kultschiffe, die Götterfiguren u. Tempelchen trugen. Zur Verzierung gehörten auch die H.reliefs aus Bronze. Sie bekleideten die Balken, an die die Steuerruder angelehnt waren, also ein H.paar auf jeder Seite, s. die Rekonstruktionszeichnung ebd. Abb. 292; mit dem oblongen Schild hinter den H. ist wohl ein Ruderblatt angedeutet; mit den H. werden am ehesten die der Ruderer gemeint sein, die das Kultschiff symbolhaft steuern. Darüber hinaus mag den leicht gespreizten Fingern auch eine apotropäische Bedeutung zukommen (ebd. 218).

h. An Säulen. Eine sehr eigentümliche Verbindung der H. mit einem Gegenstand findet sich an den Säulenfragmenten, die als Teile des monumentalen, wohl zum Triumph des Theodosius iJ. 386 errichteten Bogens auf dem Forum tauri in Istanbul zutage gekommen sind (R. Naumann, Neue Beobachtungen an Theodosiusbogen u. Forum Tauri in Istanbul: IstMitt 26 [1976] 117/41). Bruchstücke aus den oberen Teilen von mindestens zwei mit astartigem Dekor geschmückten Säulen zeigen je vier Finger, die den Säulenschaft direkt unterhalb der Kapitelle umgreifen (W. Müller-Wiener, Bildlex. zur Topographie Istanbuls [1977] 262 Abb. 295f). L. Kosswig (Zum botanischen Vorbild der Säulen vom Theodosiusbogen in Istanbul: IstMitt 18 [1968] 260) erwägt eine Deutung der Säulen als Herakleskeulen. Diese gehören zwar in der röm. Kaiserzeit zu den beliebtesten Glückszeichen, doch sind sie niemals monumentalisiert u. stets ohne H. (zu Schmuckanhängern in der Form von Herakleskeulen R. Noll: JbRGZMusMainz 31 [1984] 443/54). Die H. an den Säulen in Istanbul erinnern eher an die Pfosten umgreifenden H. im Silberschatz vom Esquilin (vgl. o. Sp. 476), die eine sichere Verklammerung veranschaulichen. Ähnlich scheinen die H. des Theodosiusbogens Dauerhaftigkeit u. Standfestigkeit dieses auf nahezu 11 m hohen Säulen ruhenden mächtigen Bauwerkes verdeutlichen zu sollen.

H. Altenmüller, Art. H.: LexÄgypt 2 (1977) 938/43. – G. Becatti, Oreficerie antiche dalle minoiche alle barbariche (Roma 1955). – A. Berthier / R. Charlier, Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine (Paris 1952). – Ch. Blinkenberg, Archäologische Studien. Darstellungen des Sabazios u. Denkmäler seines Kultes (Kopenhagen 1904) 66/128. – R. Brilliant, Gesture and rank in Roman art = MemConnectAcArtsSc 14 (New Haven 1963). – C. Caetani-Lovatelli, Di una mano votiva in bronzo: MonAnt 1 (1889) 169/86. – A. Conze, Die attischen Grabreliefs 1/4 (1893/1922). – A. B. Cook, Zeus 1/3 (Cambridge 1914/40). – F. Cumont, Deux monuments des cultes solaires: Syria 14 (1933) 381/95; Or. Rel.³ (1931); Il sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate: Miscellanea G. B. de Rossi 1 = MemPontAcc 1, 1 (1923) 65/80. – Dölger, Ichth.; Sol sal.² – J. Engemann, Zu den Apsis-Tituli des Paulinus v. Nola: JbAC 17 (1974) 21/46; Der ‚corna'-Gestus – ein antiker u. frühchristl. Abwehr- u. Spottgestus?: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 483/98. – É. Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule Romaine 1/14 (Paris 1907/81). – R. Fellmann, Belege zum Sabazioskult im frühkaiserzeitlichen Legionslager von Vindonissa: Studien zur Religion u. Kultur Kleinasiens, Festschr. F. K. Dörner = ÉtPrélimRelOr 66 (Leiden 1978) 284/94; Der Sabazios-Kult: Vermaseren, Religionen 316/40. – A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di via Latina (Città del Vat. 1960). – R. Fleischer, Artemis v. Ephesos u. verwandte Kultstatuen aus Anatolien u. Syrien = ÉtPrélimRelOr 35 (Leiden 1973). – K. Frank, Bilder u. Symbole babylonisch-assyrischer Götter = Leipz. Semit. Stud. 2, 2 (1906). – H. Frankfort, Cylinder seals (London 1939). – V. v. Gonzenbach, Fides exercituum, eine H. aus Vindonissa: JahresberGes-Vindonissa 1951/52 (1952) 5/21. – Gressmann, Bilder. – A. Grohmann, Göttersymbole u. Symboltiere auf südarab. Denkmälern = SbWien 58, 1 (1914). – K. Gross, Art. Finger: o. Bd. 7, 909/46. – Y. Hajjar, Jupiter Heliopolitanus: Vermaseren, Religionen 213/40; La Triade d'Héliopolis-Baalbek = ÉtPrélimRelOr 59 (Leiden 1977). – H. G. Horn, Drei röm. Bronzen in Privatbesitz. 2. Eine H. aus der Gegend von Bislich/WES: BonnJbb 174 (1974) 192/204. – M. Hours-Miédan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage: Cahiers de Byrsa 1 (1950) 15/160. – Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

Die Supplement-Lieferungen 1/2 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron, Abecedarius, Aegypten II (literaturgeschichtlich), **Aeneas, Aethiopia, Africa II** (literaturgeschichtlich), **Afrika, Agathangelos, Aischylos, Albanien** (in Kaukasien), **Altersversorgung, Amazonen, Ambrosiaster, Amen.**

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Anredeformen (Nachtrag zu RAC I, Sp. 446):	**Jahrgang 7 (1964) 167/82**
Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	**Jahrgang 3 (1960) 152/5**
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	**Jahrgang 3 (1960) 155/9**
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	**Jahrgang 4 (1961) 187/96**
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	**Jahrgang 5 (1962) 195/9**
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	**Jahrgang 6 (1963) 187/92**
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	**Jahrgang 10 (1967) 251/90**
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	**Jahrgang 17 (1974) 177/90**
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	**Jahrgang 13 (1970) 123/52**
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	**Jahrgang 15 (1972) 236/44**
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	**Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48**
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	**Jahrgang 2 (1959) 179/84**
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 160f**
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 158/60**
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 162/79**
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	**Jahrgang 14 (1971) 170/84**
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	**Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79**
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	**Jahrgang 16 (1973) 168/78**
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	**Jahrgang 16 (1973) 178/89**

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8518-8

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE
JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 100

Hand II [Forts.] - Harran



1985

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8518-8 (Lieferung 100)

des 8. Jh. (1960). – O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten: Ber. Leipzig 7 (1855) 28/110. – G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom = Bilderh. des DAI Rom 7 (1980). – H. Kaiser-Minn, Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. u. 4. Jh. = JbAC ErgBd. 9 (1982). – A. H. Kan, Juppiter Dolichenus (Leiden 1943). – H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten² (1955). – Th. Klauser, Der Beitrag der oriental. Religionen, insbesondere des Christentums, zur spätantiken u. frühmittelalterlichen Kunst: Tardo antico e alto medioevo = Problemi attuali 105 (1968) 31/89 bzw. ders., Ges. Arbeiten = JbAC ErgBd. 3 (1974) 347/92. – L. Kötzsche, Zur Darstellung der Himmelfahrt Constantins d. Gr.: Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = ebd. 9 (1982) 215/24. – C. H. Kraeling, The synagogue = Excavations at Dura-Europos. Final report 8, 1 (New Haven 1956). – H. P. L'Orange, Studies on the iconography of cosmic kingship in the ancient world = InstSammenlKulturforskn A 23 (Oslo 1953). – A. Manigk, Art. manus: PW 14, 2 (1930) 1377/99. – P. Merlat, Jupiter Dolichenus (Paris 1960); Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus (Paris/Rennes 1951). – A. Nestori, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe Romane (Città del Vat. 1975). – G. Neumann, Gesten u. Gebärden in der griech. Kunst (1965). – R. Noll, Das Inventar des Dolichenusheiligtums von Mauer an der Url (Noricum) = Der röm. Limes in Österreich 30 (Wien 1980). – H. Obermaier, Art. Händesilhuetten des Paläolithikums: ReallexVorgesch 5 (1926) 90f. – R. Paribeni, Le terme di Diocleziano e il museo naz. Romano² (Roma 1932). – P. Perdrizet, La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'antiquité: ArchRelWiss 14 (1911) 54/129. – H. v. Petrikovits, Sacramentum. Rome and her northern provinces, Festschr. S. Frere (Alan Sutton 1983) 179/201. – E. Pfuhl/H. Möbius, Die ostgriech. Grabreliefs 1, 1/2; 2, 1/2 (1977/79). – G. Picard, Le monde de Carthage (Paris 1956). – H. Prinz, Altoriental. Symbolik (1915). – M. I. Rostovtzeff, The excavations at Dura-Europos. Prelim. report 5 (New Haven 1934). – S. Schroer, Zur Deutung der H. unter der Grabinschrift von Chirbet el Qôm: UgaritForsch 15 (1983) 191/9. – E. Schwertheim, Die Denkmäler oriental. Gottheiten im röm. Deutschland = ÉtPrélimRelOr 40 (Leiden 1974). – H. Seyrig, Antiquités syriennes 28. Représentations de la main divine: Syria 20 (1939) 189/94. – C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890). – C. Sourdive, La main dans l'Égypte pharaonique (Berne 1984), konnte nicht mehr berücksichtigt werden. – H. Stern, Le calendrier de 354 = InstFrançBeyrouth 55 (Paris 1953). – M. Tacheva Hitova, Eastern cults in Moesia Inferior and Thracia 5th cent. BC–4th cent. AD = ÉtPrélimRelOr 95 (Leiden 1983). – J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain 1/3 (Paris 1907/20). – M. J. Vermaseren, The hands = Corpus cultus Iovis Sabazii 1 = ÉtPrélimRelOr 100 (Leiden 1983); (Hrsg.), Die oriental. Religionen im Römerreich = ebd. 93 (1981). – H. B. Walters, Catalogue of the bronzes, Greek, Roman, and Etruscan. The British Museum (London 1899). – K. Wessel, Art. H. Gottes: ReallexByzKunst 2 (1971) 950/62.

Lieselotte Kötzsche.

Handauflegung I (liturgisch).

Die H. (manus/manuum impositio) auf Lebewesen oder Sachen bildet im rituellen Bereich eine der häufigsten u. wichtigsten Gebärden der *Hand. Sie ist einerseits zu unterscheiden von der Handanlegung (manus iniectio) des röm. Rechts (A. Berger, Enc. dict. of Roman law [Philadelphia 1953] 577 s. v.); anderseits sind H. als physische Berührung zB. des Hauptes durch die Hand (Hände) u. H. als Handausstreckung über Personen dem Sinne nach gleichwertig.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. (Vgl. H. Wagenvoort, Art. Contactus: o. Bd. 3, 404/14.) Die H. als Geste der Übertragung bzw. des Entzugs der Kraft eines Individuums ist seit dem Paläolithikum (Handsilhouetten) bis zur röm. Kaiserzeit (Votivhände) häufig bezeugt. Nicht immer zu unterscheiden ist die Heilung spendende H. von der H. als Kultakt. Die heilende Kraft der H. spiegelt sich im Sprachgebrauch der Antike wider: Cheiron (der Handbegabte; Weinreich 16), Hyperdexios (die übergehaltene Hand: Zeus-, Athene-, Apollon Hyperdexios; ebd. 41; H. Schwabl, Art. Zeus: PW Suppl. 15

[1978] 1477), Epaphos (der Handaufleger: Dionysos Epaphios; Weinreich 27f), Dexion(e) (der [die] Rechtshänder[in]; ebd. 38/40), Hypercheiria (Hera; ebd. 12f), Cheirogonie (Persephone; ebd. 11). Asklepios, Hygieia, Sabazios u. Apollonios v. Tyana heilen durch rituell geregelte H. oder Entgegenhalten der Hand (ebd. 1f. 8f. 17f. 46). Als Kultakt zu bewerten ist vielleicht die H. innerhalb der Initiationsriten von Mysterien-Religionen (vgl. Apul. met. 11, 22, 6: per istas meas manus piissimis sacrorum arcanis insinueris. et iniecta dextera . . . ducit; Relief in Klagenfurt: Mithras legt seine linke Hand auf das Haupt [Vermaseren, Corp. Mithr. 2 nr. 1430 C5 Abb. 366]; anders D. Korol, Art. H. II: u. Sp. 509) u. sicher die H. bei der Taufe der Mandäer (Belege: Behm 144_2; Lohse 17_3; Nachahmung christlicher Bräuche nimmt an H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage: G. Widengren [Hrsg.], Der Mandäismus = WdF 167 [1982] 93/109; dagegen H. Schlier, Zur Mandäerfrage: ebd. 399/418; E. Segelberg, Masbūtā: ebd. 115/24) u. bei der Ordination des mandäischen Priesters (ders., The ordination of the Mandaean tarmida and its relation to Jewish and early Christian ordination rites: StudPatr 10 = TU 107 [1970] 419/25). Zur H. bei der Amtseinsetzung König Numas u. bei der *Devotio s. Wagenvoort aO. 410. Die H. erscheint auch als sphragis (consignatio), Eigentumsmarke, Schutzmarke, χαρακτήρ (Dölger, Sphragis), u. als *Exorzismus, bes. mittels der edelsteingeschmückten Hand (vgl. später die Hand mit Bischofsring). H. bei der Eidesleistung ist geläufig (Wagenvoort aO. 409. 411).

II. Israelitisch-jüdisch. a. Allgemein. Die H. war als allgemeiner Segensritus üblich (Gen. 48, 13/20; Wagenvoort aO. 414f). In Verbindung mit Opfern wird eine H. Ex. 29, 10; Lev. 1, 4; Menaḥot 10 (9), 8; Ḥagigah 2, 3 u. ö. erwähnt: Der Opfernde persönlich hatte seine Hände auf den Kopf des Opfertieres zu legen zum Zeichen der Übertragung seiner Schuld auf das Tier (Joma 3, 8) u./oder dessen Übereignung an Jahwe. Der Ritus war bei den meisten Privatopfern u. einigen Gemeinschaftsopfern zu vollziehen (Menaḥot 10 [9], 7). Zur Kontroverse über die H. bei den Opfern an Feiertagen zZt. Hillels s. S. Zeitlin, The Semikah controversy between the school of Shammai and Hillel: JewQuartRev 56 (1966) 240/4. Nach dem Gesetz über den Versöhnungstag (Lev. 16, 21f) legte der Hohepriester beide Hände auf den (Sünden-) Bock, bevor das Tier in die Wüste getrieben wurde zur magischen Tilgung der Sünden des Volkes (Joma 6, 2; in einer hethit. Parallele Mittel zur Wegschaffung von Krankheiten: Mayer 1343). Vor der Steinigung eines Gotteslästerers durch die ganze Gemeinde legten nach Lev. 24, 14 die Ohrenzeugen des Vorfalls dem Hinzurichtenden ihre beiden Hände auf das Haupt als Zeichen der Wahrhaftigkeit ihrer Anklage oder als apotropäischer Ritus zur Abwehr der Rache des Gesteinigten (Wagenvoort aO. 416: Verfluchungsakt; K. Elliger, Leviticus = HdbAT 1, 4 [1966] 334: Rückführung der die Hörer verunreinigenden Sünde an den ‚Infektionsherd'). Ähnlich Dan. Sus. 34. Die in AT u. rabbinischen Schriften nicht bezeugte (Wagenvoort aO. 414) heilende H. war jüdischen Kreisen durchaus bekannt. Nach 1 QGenAp 20, 21f. 28f soll Abram den erkrankten Pharao durch H. u. Gebet geheilt haben (D. Flusser, Healing through the laying-on of hands in a Dead Sea scroll: IsraelExplJourn 7 [1957] 107f; vgl. auch Mantel $341f_{96}$; Thraede 65).

b. Ordination. Vor der nachexilischen Priesterschrift kennt das AT keine H. zur Amtseinführung. Die siebzig ‚Ältesten' erhalten den Geist unmittelbar von Gott (Num. 11, 16 [elohistisch]; Lohse 21f). Mose überträgt Josua als erstem das Amt vor der versammelten Gemeinde (Dtn. 31, 1/8. 14f. 23 [elohistisch]; nach Dtn. 34, 9 u. Num. 27, 18/23 [Priesterschrift] mit H.; Lohse 19/21). Die Leviten werden mit H. im Rahmen des Opferrituals geweiht (Num. 8, 10; Lohse 22f). Die Rabbinen werden seit dem 2./1. Jh. vC. gewöhnlich mit einer einmaligen, nicht von Gebet begleiteten H. (der s^emikah) ordiniert (Sifre Num. 140 [86 Horovitz]), die nur in Palästina erteilt werden konnte (Sanhedrin 14a; vgl. jBikkurim 3, 3, 65d). Vgl. Strack / Billerbeck 2, 647/61; Newman 102/14; Lohse 28/66; bestritten von L. A. Hoffman, Jewish ordination on the eve of Christianity: StudLiturg 13, 2/4 (1979) 11/41. Die Ordination erfolgte ursprünglich durch den jeweiligen Lehrer (Sanhedrin 1, 3; jSanhedrin 1, 3, 19a), wird seit dem Ende des 2. Jh. nC. zunehmend zentralisiert u. dem Patriarchen bzw. dem mit ihm zusammenwirkenden Synedrion vorbehalten (ebd.). Spätestens im 5. Jh. gerät mit dem Tod des letzten Patriarchen, Gamaliel VI (gest. 426), der Ritus der H. vollständig außer Gebrauch u. wird durch mündliche oder schriftliche Be-

vollmächtigung ersetzt (Lohse 40; zur Hypothese, die jüd. Ordinations-H. sei wegen des entsprechenden christl. Brauchs aufgegeben worden, s. Mantel 327f [mit Lit.]).

B. Christlich. I. Neues Testament. Die im NT häufig bezeugte H. leitet sich aus dem jüd. Brauchtum ab, nicht aus den Mysterienkulten oder der Antike schlechthin.

a. Heilungen u. Segnungen. Als Heilungsgestus begegnet die H. bei Jesus (Mc. 6, 5; 8, 23. 25; Mt. 9, 18; Lc. 4, 40 u.ö.) u. nach Ostern bei seinen Jüngern (Mc. 16, 18: ‚Kranken werden sie die Hände auflegen, u. sie werden gesund werden'; Act. 9, 12. 17; 28, 8; J. Coppens, L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres: J. Kremer [Hrsg.], Les Actes des Apôtres [Gembloux 1979] 412/5). Als Segensritus ist die H. Mc. 10, 16 überliefert (vgl. Lc. 24, 50 segnendes Aufheben der Hände).

b. Geistmitteilung. Das NT kennt die H. als Geste der Vermittlung des Hl. Geistes, nicht aber zur Verleihung von Charismen; denn die Geistesgaben sind nach 1 Cor. 12, 1/28 unmittelbares Gnadengeschenk Gottes. Die auf den Namen Jesu getauften Samariter empfangen den Hl. Geist durch H. (Act. 8, 14/7), ähnlich die Johannesjünger von Ephesos (ebd. 19, 5: Taufe auf den Namen Jesu, H. zum Geistempfang). Nicht eindeutig ist die Hebr. 6, 2 angeführte H. (‚Lehre über Taufen u. H., Auferstehung der Toten u. ewiges Gericht'; H. in Verbindung mit Taufe oder Amtsübertragung ?). Vgl. Coppens aO. 423/32 (mit Lit.).

c. Übertragung von Ämtern. Durch H. werden die Siebenmänner in ihr Amt eingewiesen (Act. 6, 1/6). Weitere Beispiele für die H. als Gestus der Verleihung von Ämtern: Act. 14, 23; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6. Nicht eindeutig als Amtsübertragung zu werten ist die H. zur ‚Aussonderung' des Barnabas u. des Saulus (Act. 13, 1/3). Vgl. Coppens aO. 415/23 (mit Lit.).

d. Buße. Als Bußgeste ist die H. im NT nicht sicher belegt. Die oft angeführte Stelle 1 Tim. 5, 22: ‚Lege keinem voreilig die Hände auf, u. mache dich nicht mitverantwortlich für fremde Sünden', bezieht sich zwar auf Sünder, nicht aber unbedingt auf eine H. als Absolutionsritus (vielleicht Amtsübertragung). Vgl. M. Dibelius, Die Pastoralbriefe = HdbNT 13^4 (1966) 62f.

II. Frühe Kirche. Die H. ist als wesentlicher, allein aber nicht ausreichender (*Gebet) Bestandteil der meisten christl. Kulthandlungen seit dem Anfang des 3. Jh. sicher bezeugt.

a. Taufvorbereitung. Die H. ist Teil der Katechumenatsriten: Der Lehrer, Kleriker oder Laie, legt nach Unterricht u. Gebet den Katechumenen die Hand auf, betet u. entläßt sie (Hippol. trad. apost. 19 [SC 11 bis, 76]). Als *Exorzismus erscheint die H. während der unmittelbaren Vorbereitung der Electi (*Competentes) auf die Taufe (ebd. 20 [78]). Dieser tägliche Exorzismus (nicht unbedingt durch Kleriker) ist weniger als Austreibung böser *Geister zu werten (die Besessenen sind nicht zum Katechumenat zugelassen [ebd. 15 (70)]), auch nicht als stufenweise Läuterung (die Sündenvergebung in der Taufe ist ein einmaliges Geschehen), sondern als Ritus zur Tilgung aller (auch ungewollter) täglichen Verunreinigung (Anblick der *Götterbilder; Vorübergehen an heidn. Kultstätten; Berührung mit heidn. Opfergaben u.ä.). Prinzipiell kann der Exorzismus von jedem Gläubigen vorgenommen werden (Tert. apol. 23). In der Tauf-(Oster-)Nacht, kurz vor Sonnenaufgang, nimmt der Bischof unter H. einen letzten feierlichen Taufexorzismus vor (Hippol. trad. apost. 20 [78]: imponens manum suam super eos, exorcizet omnes spiritus alienos ut fugiant ex eis et non revertantur iam in eos). Diese ‚spiritus alieni' beziehen sich nicht auf *Besessenheit, sondern auf dämonische Einflüsse im angegebenen Sinn. – Zur Exorzismus-H. allgemein s. Thraede.

b. Taufe. Auch bei der dreifachen Wassertaufe begegnet die Geste der H. (Hippol. trad. apost. 21 [84]). Diese mit dem Übergießen von Wasser verbundene H. ist in ihrem Vollzug nicht vollständig geklärt; sie setzt ein von oben über den Täufling fließendes Wasser voraus. Einem eventuellen vollständigen Untertauchen oder Niederdrücken des erwachsenen Täuflings scheinen die sehr bescheidenen Maße des altchristl. Taufbeckens (piscina) zu widersprechen (vgl. F. van der Meer / Ch. Mohrmann, Bildatlas der frühchristl. Welt [1959] Abb. 403/17; Dölger, ACh 4, 153/87; Th. Klauser, Taufet in lebendigem Wasser: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1939] 157/64; F. W. Deichmann, Art. Baptisterium: o. Bd. 1, 1157/67 [mit Lit.]; E. Stommel, Christl. Taufriten u. antike Badesitten: JbAC 2 [1959] 5/14).

c. Firmung. Nach dem Vollzug des unter Ausschluß der Öffentlichkeit stattfindenden Taufbades u. der darauf folgenden Körper-

salbung durch einen Presbyter (Hippol. trad. apost. 21 [86]) begeben sich die Neugetauften in die ecclesia, den Gemeinderaum, wo der Bischof in Gegenwart aller Gläubigen die Firmung mit Geist-*Epiklese, H. u. Salbung spendet (ebd. [88]: episcopus vero manum illis inponens invocat dicens: ... inmitte in eos tuam gratiam ... postea oleum sanctificatum infundens de manu et inponens in capite dicat: ungeo te ...). Es handelt sich hierbei um eine besondere Kulthandlung unabhängig von der Taufe, wenn auch zeitlich mit ihr verbunden (*Consignatorium). Praktisch wird die H. der Salbung gefolgt sein.

d. Eucharistie. Die Traditio apostolica kennt eine H. (oder Handausstreckung) über die Gaben bei der *Anaphora in der Eucharistiefeier nach der Bischofsweihe (ebd. 4 [46]: dem Bischof offerunt diacones oblationes, quique inponens manus in eam [sic] cum omni praesbyterio dicat gratias agens). Eine solche H. auch in der Tauf- u. der üblichen Sonntagseucharistie ist wahrscheinlich, aber quellenmäßig nicht belegt (ebd. 21 f [90. 96]).

e. Segnungen. Gebet über Menschen ist in der frühen Kirche generell von einer H. begleitet (Clem. Alex. paed. 1, 5: χειροθεσία εὐλογίας; 3, 63, 1: Begründung des Perückenverbots; Act. Thom. 10. 29. 49 [AAA 2, 2, 115. 146. 165]; Aug. ep. 149, 16 [CSEL 44, 363]; PsSerap. sacram. 4 [28]. 6 [29]. 15 [3] [2, 162. 164. 178 Funk]). H. beim Ehesegen wird als wahrscheinlich angenommen von K. Ritzer, Formen, Riten u. religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christl. Kirchen des 1. Jtsd. (1962) 53. 56 aufgrund von Act. Thom. 10 (AAA 2, 2, 114f; für spätere Zeit vgl. B. Binder, Geschichte des feierlichen Ehesegens [1938] 49f). Auch die Segnung von Jungfrauen erfolgte wenigstens teilweise unter H. (Ambr. virg. 1, 11 [33 Cazzaniga]; Conc. Venet. vJ. 465 cn. 4 [CCL 148, 152]; Vit. Genov. 5 [MG Scr. rer. Mer. 3, 216; R. Metz, La consécration des vierges dans l'église romaine [Paris 1954] 134. 167; vgl. aber u. Sp. 489).

f. Buße. Die H. als gewöhnlicher Bußritus begegnet zB. zur Tilgung des Vergehens von Gläubigen, die dem Mahl heidnischer Mitbürger beigewohnt haben (Leo M. ep. 147, 9 [PL 54, 1209 B]; für *Götzendienst fordert Leo (ebd.) jedoch die öffentliche *Buße. Dieses altkirchliche Bußverfahren kennt in allen drei Teilen die H.: 1) Beim Eintritt in den Büßerstand (Conc. Agath. vJ. 506 cn. 15 [CCL 148, 201]). 2) Während der Dauer der öffentlichen Buße ist eine H. über den Ordo paenitentium in Gallien, Rom, Spanien u. Nordafrika belegt (Stat. eccl. ant. [um 480] 65 [CCL 148, 176]: omni tempore ieiunii manus paenitentibus a sacerdotibus imponatur; Felix III ep. 7 ad episc. Sicil. vJ. 488 [PL 58, 925]; Leo I ep. 147, 9 [PL 54, 1209 B]; Conc. Tolet. III vJ. 589 cn. 11 [128 Vives]; Aug. serm. 232, 7, 8 [PL 38, 1111]; für den Osten vgl. B. Poschmann: o. Bd. 2, 807). 3) Bei der Rekonziliation (Conc. Araus. vJ. 441 cn. 3 [CCL 148, 78f]: legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant; vgl. Poschmann aO. 808; Dölger, ACh 6, 196/201). Die H. als Rekonziliationsritus ist entweder provisorisch oder definitiv. So wird der Sterbende in extremis mit oder ohne H. zur Kommunion zugelassen, in jedem Fall aber nur vorläufig (Conc. Araus. cn. 3 [CCL 148, 78]: placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari; aber Stat. eccl. ant. 20 [ebd. 170]: reconcilietur per manus impositionem). Der Kranke ist im Falle seiner Genesung verpflichtet, in den Büßerstand einzutreten, um der absolutissima oder legitima reconciliatio durch H. teilhaftig zu werden (Conc. Araus. cn. 3 [ebd. 79]; Conc. Arel. II cn. 28 [ebd. 120]; Conc. Vasion. vJ. 442 cn. 2 [ebd. 96]; vgl. Stat. eccl. ant. 21 [ebd. 170]). Mit dem Ende der alten Bußdisziplin kam im Abendland die rekonziliatorische H. außer Anwendung, obschon einige Bußbücher sie noch gelegentlich erwähnen (zB. leitet der Ordo ad dandam paenitentiam des sog. Poenitentiale Romanum [Bußbuch des Bischofs Halitgar v. Cambrai; um 817/30] das Absolutionsgebet ein mit der Rubrik: Manus impositio [H. J. Schmitz, Die Bußbücher u. die Bußdisciplin der Kirche 1 (1883) 474]). Im Osten findet sich die rekonziliatorische H. im westsyr. (H. Denzinger, Ritus Orientalium [1863/64] 1, 441) u. im ostsyr. Ordo poenitentiae (ebd. 471 mit Komm. des Timotheos II; vgl. B. Gogan, Oriental penance rites, Diss. Rom [1966] 18. 22. 42). Das byz. Bußritual kennt eine mittelbare H.: Der Beichtvater legt das Epitrachilion auf das Haupt des Büßers u. die eigene Hand darüber (ebd. 68; C. Vogel, La discipline pénitentielle dans l'église orthodoxe de Grèce: RevScRel 27 [1953] 384. 387).

g. Krankensalbung. Die Aufforderung Jac. 5, 14 (‚Ist jemand unter euch krank? Er soll die Presbyter der Gemeinde zu sich rufen lassen. Die sollen über ihn beten, indem sie ihn

mit Öl salben im Namen des Herrn') hat mW. als erster Origenes im Sinne einer H. gedeutet (in Lev. hom. 2, 4 [SC 286, 110]: imponant ei manus für προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν; Rekonziliationsritus?). Im Orient ist eine, u. zwar mittelbare, H. im Ritus der Krankensalbung belegt: Nach sieben unctiones durch die sieben mitwirkenden Priester wird das geöffnete Evangeliar, mit dem Text nach unten, auf das Haupt des Kranken gelegt u. die Konzelebranten legen ihre Hand darüber (Byzantiner: J. Goar, Εὐχολόγιον² [Venetiis 1730] 346; Kopten: Denzinger aO. 2, 497. 505; Armenier: ebd. 522). Westliche Zeugnisse für die impositio manuum super infirmos bei P. Borella, L'orazione ed imposizione delle mani nell'estrema unzione: Ambrosius 20 (1944) 49/57.

h. Ordination. Die H. ist der Ritus der Ordination schlechthin. Zu unterscheiden ist in diesem Zusammenhang zwischen westlicher u. östlicher Entwicklung.

1. Westen. Der abendländischen Kirche sind Verwendung u. Unterscheidung der Begriffe Cheirotonie u. Cheirothesie unbekannt, ebenso die daraus im Osten folgende eigene Problematik (s. u. Sp. 489f). Die lat. (vordionysianischen u. dionysianischen) Übersetzungen der griech. Konzils-Canones setzen für χειροτονία u. χειροθεσία unterschiedslos impositio manus (manuum) oder ordinatio. H. durch den Bischof bzw. mehrere Bischöfe ist ausschließlich den sog. höheren Weihen vorbehalten: *Bischof, Presbyter, *Diakon. Im Gegensatz zur Bischofs- u. Diakonenweihe wird nach der Traditio apostolica der Presbyter durch zweifache H. in sein **Amt eingeführt: cum ... praesbyter ordinatur, inponat manum super caput eius episcopus, contingentibus (H. oder Handanlegung?) etiam praesbyteris (7 [SC 11bis, 56]). Letztere H. durch die Presbyter ist vergleichbar mit der H. im Ordinationsritus der Rabbinen (s. o. Sp. 484). Die übrigen Kirchendiener oder Angehörigen gewisser Stände werden ohne H. in ihren Dienst oder Stand eingeführt (Hippol. trad. apost. 10/3 [66. 68]: vidua, lector, virgo, subdiaconus; Stat. eccl. ant. 93/9 [CCL 148, 184]: subdiaconus, acolythus, exorcista, lector, ostiarius, psalmista, vidua, sanctimonialis virgo).

2. Osten. Seit der Erklärung des Patriarchen Tarasios v. Kpel auf dem 2. Konzil v. Nikaia iJ. 787 unterscheidet der Osten streng zwischen 1) χειροτονία (H. innerhalb des Altarraums), den drei höheren Weihen (einschließlich der *Diakonisse) vorbehalten, u. 2) χειροθεσία oder χειρεπιθεσία (H. außerhalb des Altarraumes), dem Einführungsritus des Subdiakons, Lektors, Psalten, Mönches u. Abtes (Conc. Nic. I vJ. 325 cn. 8 [42 Jonkers] benutzte χειροθεσία u. χειροτονία unterschiedslos für die Ordination desselben Presbyters u. Bischofs; dazu Tarasios: ‚Vielleicht geht es an dieser Stelle um eine Cheirothesie im Sinne einer Segnung [εὐλογία] u. nicht um eine Cheirotonie' [Mansi 12, 1022]; weitere Belege für frühere vermischende Begriffsverwendung: Vogel, Imposition 62/4). Die bemühte Unterscheidung zwischen Cheirotonie u. Cheirothesie tritt jedoch nur in der kanonistisch-technischen Literatur klar hervor (Nov. Iust. 137 vJ. 567; Joh. Zonaras u. Theodoros Balsamon zu Conc. Nic. cn. 4 [PG 137, 236] u. zu Can. Apost. 1 [ebd. 36f]; Sym. Thess. dial. 156. 159. 241/6 [PG 155, 361/4. 365. 461/5]). Das byz. Euchologion kennt diese sprachliche Unterscheidung nicht, wohl aber den zweifachen, dem Sinn nach verschiedenen, örtlichen Vollzug der H. im Ordinationsritual (Goar aO. 194/222. 242/61; vgl. Vogel, Imposition 58/65; ders., Chirotonie 8/12).

3. Zur Problematik der Handauflegung als Ordinationsritus der höheren Ämter. Vor dem 3. Jh. gilt für gewöhnlich: der Gestus zur Einführung in das Amt ist die H. Dennoch lassen sich während dieses Zeitabschnitts für die Übertragung des Geistes auch andere Ansätze erkennen (Vogel, Ministre 184): 1) Durch Kauf; vgl. Simon Magus (Act. 8, 18f: ‚Wie Simon nun sah, daß durch die H. der Apostel der Hl. Geist verliehen wurde, bot er ihnen Geld an u. bat: 'Gebt doch auch mir die Fähigkeit, daß jeder, dem ich die Hände auflege, den Hl. Geist empfange''). 2) Durch ‚Hl. Hochzeit', so zB. in den Gemeinden der Markosier (Iren. haer. 1, 13, 3 [SC 264, 194]: ‚Ich will, daß du [Frau] meiner Gnade teilhaftig werdest [μεταδοῦναι ... τῆς ἐμῆς Χάριτος]. ... Wir müssen uns vereinigen ... Empfange in deinem Hochzeitslager das Sperma des Lichtes'; vgl. dazu J. Schmid, Art. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 542; G. Delling, Art. Geschlechtsverkehr: o. Bd. 10, 822). – Seit Anfang des 3. Jh. hingegen lehren die verfügbaren Quellen ein Zweifaches: 1) auf der institutionellen Ebene gibt es keine höheren Ämter ohne Ordination u. 2) auf der rituellen Ebene keine Ordination ohne H. (Belege: Coppens 141/3). Dies ist der wesentliche Unterschied zwischen dem heidn. u. dem christl.

Amtsträger. Wird zB. der praetor electus (designatus) zum praetor effectus mit dem Vollzug seiner ersten Amtshandlung (E. Ferguson, Selection and installation to office in Roman, Greek, Jewish and Christian antiquity: TheolZs 30 [1974] 279), so auf diese Weise nicht der höhere Amtsträger der christl. Gemeinden. Die electio ist zwar gefordert, genügt jedoch nicht. Zur Einführung ist vielmehr auch die ordinatio notwendig. Der episcopus electus wird nicht episcopus effectus mit seiner ersten Amtshandlung, sondern mit der H. bei seiner Ordination. Von seiner Gemeinde (Laien u. Presbyterium) gewählt, aber nicht von ihr ordiniert, ist der Bischof nicht der Vertreter seiner Wähler u. kann folglich von diesen nicht des Amtes enthoben oder aus ihm verdrängt werden. Zuständig für eine eventuelle *Absetzung sind die bei der H. mitwirkenden Bischöfe (oder die Bischofssynode). Im Falle einer Weigerung gibt es keine kirchliche Lösung des Konflikts; es bleibt nur die Anwendung der Gewalt (vgl. Cod. Theod. 16). Dem geschilderten Tatbestand widersprechen nur wenige erhaltene Zeugnisse: 1) Der Bekenner (confessor, ὁμολογητής) wird Presbyter oder Diakon (nicht aber Bischof) durch sein Bekenntnis, ohne die H. empfangen zu müssen (Hippol. trad. apost. 9 [SC 11bis, 64]: confessor ... non imponetur manus super eum ad diaconatum vel presbyteratum. habet enim honorem presbyteratus per suam confessionem. si autem instituitur episcopus, imponetur ei manus; par.: Can. Hipp. 6 [PO 36, 359]; Test. Dom. 1, 39 [95 Rahmani]; anders Const. Apost. 8, 23, 2/4 [1, 526/8 Funk]). Die Begründung dieser Ausnahme liegt in der altkirchlichen Auffassung vom Martyrer. Martyrer kann nur sein, wem der Geist innewohnt; dessen Gegenwart erübrigt die Geist-Epiklese anläßlich der H. in der Ordination (W. Hellmanns, Wertschätzung des Martyriums in der altchristl. Kirche [1912]; B. Kötting, Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche: JbAC 19 [1976] 7/23). Das Privileg des Konfessors, auch ohne H. u. Ordination Presbyter zu werden, wurde schon in vorkonstantinischer Zeit von den Bischöfen angefochten. So erkennt Cyprian die Bekenner Aurelius, Celerinus u. Numidicus unmittelbar als des Presbyterats würdig an, legt ihnen aber bei ihrem Eintritt in den Klerikerstand die Hand auf (ep. 38/40 [CSEL 3, 2, 579/86]). 2) Bei der Bischofswahl des Cornelius v. Rom wird die H. nicht erwähnt (ebd. 55, 8 [629]), doch wohl nur, weil nicht der liturgische Vorgang interessiert, sondern die kirchenrechtlichen Zusammenhänge, die die Gültigkeit der Wahl bezeugen. 3) Eine nicht ganz geklärte Stelle bei Hieronymus bezieht sich auf die Amtseinführung der Bischöfe von Alexandreia vor 232/64: Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum de se electum et in excelsiori gradu conlocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat aut diaconi eligant de se quem industrium noverint et archidiaconum vocent (ep. 146, 1 [CSEL 56, 310]). War die Lage in Alexandreia so, wie sie Hieronymus um 366/84, mehr als ein Jh. später, als einziger Zeuge beschreibt, dann wurde dort der aus den Presbytern u. von diesen gewählte Bischof ohne H. durch Wahl u. Proklamation gleich dem Imperator oder dem Archidiakon in sein Amt eingeführt (vgl. J. Lecuyer, Le problème des consécrations épiscopales dans l'église d'Alexandrie: BullLittEccl 65 [1964] 241/57; ders., La succession des évêques d'Alexandrie aux premiers siècles: ebd. 70 [1969] 80/99). 4) Zweimal spricht Tertullian, zur Stützung des Digamieverbots (*Digamus) auch für Laien, von der Möglichkeit einer Amtshandlung nicht ordinierter Männer, falls ein ordentlicher Presbyter nicht zugegen ist (castit. 7, 3: ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis, et sacerdos es tibi solus; monog. 12, 2: cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tum omnes sacerdotes ... cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas et pares non sumus). Die beiden Stellen stehen in der alten Kirchengeschichte einzig da. Das eine (tinguere, Taufen) ist heute noch den Laien gestattet, das andere hingegen (offerre; Eucharistievollzug) verboten. Theologisch u. kirchlich ist dieser Entzug des ius offerendi eucharistiam ungeklärt (Vogel, Ministre 202 f$_{19}$).

N. Adler, Taufe u. H. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg. 8, 14–17 = NtlAbh 19, 3 (1951). – G. R. Beasley-Murray, Baptism in the NT (London 1962). – J. Behm, Die H. im Urchristentum (1911). – L. de Bruyne, L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien: RivAC 20 (1943) 113/278. – F. Cabrol, Art. Imposition des mains: DACL 7, 1, 391/413. – H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh.[2]

(1963). – J. Coppens, L'imposition des mains et les rites connexes dans le NT et dans l'église ancienne (Wetteren/Paris 1925). – F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual (1909); Sphragis (1911). – E. Ferguson, Laying on of hands. Its significance in ordination: JournTheolStud NS 26 (1975) 1/12. – P. Galtier, Art. Imposition des mains: DThC 7, 2 (1923) 1302/425. – J. Heubach, Die Ordination zum Amt der Kirche (1956). – O. Knoch, Die Funktion der H. im NT: LiturgJb 33 (1983) 222/35. – E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum u. im NT (1951). – H. Mantel, Ordination and appointment in the period of the temple: HarvTheolRev 57 (1964) 325/46. – F. Mayer u.a., Art. H.: LThK[2] 4 (1960) 1343/6. – S. Morenz u.a., Art. H.: RGG[3] 3 (1959) 52/5. – J. Newman, Semikhah (Ordination). A study of its origin, history and function in Rabbinic literature (Manchester 1950). – Th. Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker u. das Christentum (1948). – M. Paternoster, La testimonianza delle costituzioni ecclesiastiche sul gesto dell'imposizione delle mani per il conferimento del ministero: EphLit 91 (1977) 203/34. 332/49. – R. Péter, L'imposition des mains dans l'AT: VetTest 27 (1977) 48/55. – A. Rofe, Art. Semikhah: EncJud 14 (Jerusalem 1972) 1140/2. – K. Rudolph, Die Mandäer 2 (1957). – E. Schweizer, Gemeinde u. Gemeindeordnung im NT = AbhTheolATNT 35 (1959) 187/201. – M. A. Siotis, Die klass. u. die christl. Cheirotonie in ihrem Verhältnis: Θεολογία 20 (1949) 314/34; 21 (1950) 598/617; 22 (1951) 108/18. 288/93. – C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890). – A. Stenzel, Die Taufe (1958). – K. Thraede, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 44/117. – C. Vogel, Chirotonie et chirothésie. Importance et relativité du geste dans la collation des ordres: Irénikon 45 (1972) 7/21. 207/38; L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident: Maison-Dieu 102 (1970) 57/72; Le ministre charismatique de l'eucharistie: Ministères et célébration de l'Eucharistie = StudAnselm 61 (Roma 1974) 181/209; Ordinations inconsistantes et charactère inamissible = Ét. d'hist. du culte et des institutions chrét. 1 (Torino 1978). – O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 (1909).

Cyrille Vogel †.

Handauflegung II (ikonographisch).

A. Eingrenzung des Themas. Im folgenden sind fast nur die Gesten in der antiken Kunst aufgeführt, die bei einer Handlung zwischen (mindestens) zwei Lebewesen eine mehr oder weniger deutliche Berührung des Kopfes mit einer Hand oder beiden Händen anzeigen. Daher werden zahlreiche Bildbeispiele, die eine Berührung der Schulter, des Oberarms oder anderer Körperteile wiedergeben, weitgehend ausgeklammert, zB. solche Gesten wie in: a) Szenen der inductio oder der praesentatio (Sittl 328$_2$; Kaiser-Minn 132 s.v. Gestik); b) Darstellungen ,eindringlichen Zuredens', von ,Zweifigurengruppen' oder ,Abschiedsszenen' (Sittl 280/2; Neumann 73 f); c) einigen Bildformulierungen göttlichen Beistands (Sittl 327 f$_1$; Neumann 90$_{374}$; E. Brunner-Traut, Art. Gesten: LexÄgypt 2 [1977] 582$_{56}$); d) Darstellungen mit Adam u. Eva u. einer Beifigur (D. Korol, Zum Bild der Vertreibung Adams u. Evas in der neuen Katakombe an der via

Latina u. zur anthropomorphen Darstellung Gottvaters: JbAC 22 [1979] 178f. 180_{29}; Kaiser-Minn 8_{32}. 16_{79}); e) umstrittenen Bildwiedergaben eines ‚rechtlichen Zugriffs' oder ‚Bemächtigungsaktes' (T. Q. Mrsich, Manzipationsgestus u. Altertumswissenschaft: SavZsRom 96 [1979] 272/89 Abb. 2f). – Ebensowenig werden die Szenen weiter berücksichtigt, in denen lediglich ein Ergreifen des Kopfes bzw. der Haare dargestellt ist (zT. unter der Rubrik H. aufgeführt bei Garrucci, Stor. 1, 133; De Bruyne, Imposition 199. 263f weigert sich zu glauben, daß in der Kunst eine ‚einfache Berührung' auch einmal keine ‚tiefere Bedeutung' haben könne): a) Bei einem Großteil der Darstellungen des Isaak-Opfers, sowohl der frühchristl. wie auch angeblich jüd. bzw. von jüd. Vorbildern abhängiger Beispiele (zu letzteren zB. E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 2 [New York 1953] 224; 9 [1964] 72; 12 [1965] 61; dagegen J. Engemann, Art. Glyptik: o. Bd. 11, 282. 288f; J. Gutmann, The sacrifice of Isaac: Θίασος τῶν Μουσῶν, Festschr. J. Fink [1984] 118f), kann man als direkte Bildvorlage für die H. (s. Gen. 22, 10. 12) auf pagane ‚Hinrichtungsszenen' verweisen (H.-J. Geischer, Heidnische Parallelen zum frühchristl. Bild des Isaak-Opfers: JbAC 10 [1967] 130. 139_{88}. 141_{114}). b) Bei der (Dan. Sus. 61f nicht beschriebenen) ‚Steinigung' der beiden Alten auf Sarkophagreliefs mit der Susanna-Episode (F. W. Deichmann/G. Bovini/H. Brandenburg, Repert. der christl.-antiken Sarkophage 1 [1967] nr. 781; Wilpert, Sark. 2, 253 Taf. 124, 3) werden die Delinquenten an den Haaren gepackt. Dies läßt sich wohl eher allgemein von den unter a) genannten Denkmälern ableiten (vgl. J. Engemann, Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der frühchristl. Kunst: JbAC 19 [1976] 163_{45}) als von der Erwähnung der H. bei der Steinigung Lev. 24, 14 (Weiteres dazu C. Vogel, Art. H. I: o. Sp. 484). c) In zahlreichen Darstellungen aus der Spätantike ist gemäß Dan. Bel et Dr. 36 deutlich angegeben, wie der ‚Engel des Herrn' (zT. nur eine Hand aus den Wolken) *Habakuk am Haarschopf packt u. zu *Daniel bringt (K. Wessel, Art. Daniel: ReallexByzKunst 1 [1966] 116f; M. Kirigin, La mano divina nell'iconografia cristiana [Città del Vat. 1976] 102_{31}; G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] $45f_{162f}$). Schon im Vergleich mit diesen Denkmälern ist die Annahme von De Bruyne, Imposition 182/92 (vgl. auch Kirigin aO. 102_{33}), in der betreffenden Geste auf dem sog. Dogmatischen Sarkophag (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 43) sei ‚eine Segnung, die die historische Nahrung Daniels in ein Abbild von der himmlischen Speise umwandelt', zu erkennen, sehr fragwürdig (die ‚rein spekulative Herleitung' dieser Geste bereits ablehnend Engemann, Dreifaltigkeitsdarstellungen aO. 161_{26}. 163_{44}). Gegen die Feststellung (De Bruyne, Imposition 183_2. 184), diese Geste sei identisch mit der H. in der Schöpfungsszene des Sarkophages (s. u. Sp. 506f), spricht die etwas unterschiedliche Art des Aufliegens der Hände: Habakuk wird nur auf einer kleinen Fläche am Oberkopf berührt, so daß der Eindruck entsteht, er sei gerade vom ‚Engel ... herbeigebracht' worden (Engemann, Dreifaltigkeitsdarstellungen aO. 163; Sotomayor 69; Kaiser-Minn 11_{47}). Ein Greifen der *Hand Gottes nach dem Haarschopf findet sich auch in der Szene aus Hes. 37, 1 in der Synagoge von Dura (Jeremias aO. 131_{162}). – In der profanen Kunst der Antike lassen sich ebenfalls Darstellungen aufweisen, in denen Gestalten (meist Gefangene) an den Haaren mitgezogen oder gehalten werden (zT. wohl eine Art Besitzergreifen; vgl. E. Petersen/A. v. Domaszewski/G. Calderini, Die Markus-Säule auf Piazza Colonna in Rom [1896] 75. 86 Taf. 75B. 106A; Brilliant 122f Abb. 3. 46; C. H. V. Sutherland/R. A. G. Carson [Hrsg.], The Roman imperial coinage 7 [London 1966] 451 nr. 206; 8 [1981] 329 nr. 150 [Münzen des 4. Jh. nC.]; Helbig/Speier, Führer^4 1, 828). – Schließlich sollen auch Denkmäler, die nur ein reines Stützmotiv (zB. T. Lykopoulos, Untersuchungen zur Chronologie der Plastik des 4. Jh. vC. [1983] 45 nr. 24; Robert, Sark. 3, 1 [1897] 18 Taf. 4, 15; Benoit 49_9) oder eine im Formalen ähnliche Darstellung (Volbach, Elfenbeinarbeiten^3 nr. 119B rechts oben) zeigen, unberücksichtigt bleiben.

B. Handauflegung als Zeichen von Beistand oder enger Verbindung. I. Sinnbild einer ‚Verbindung' mit der Todessphäre. Benoit 49/51 hat auf eine Reihe von Denkmälern aufmerksam gemacht, die größtenteils aus dem Grabbereich stammen. Einige davon zeigen eine Gestalt, die sich mit einer Hand auf eine *Herme stützt (ebd. 49_{7f}. 51_2 Abb. 1); bei einer Grabstele legt wohl ein Verstorbener seine Linke auf den Kopf einer Sirene (ebd. 50_3). In beiden Fällen sieht Benoit (im Anschluß an F. Cumont) eine Beziehung zur To-

deswelt u. den mit ihr verbundenen mythischen Wesen (immer zutreffend?; vgl. allgemein W. Fauth, Art. Hermes: KlPauly 2 [1967] 1069/76; H. v. Geisau, Art. Seirenes: ebd. 5 [1975] 79f).

II. Zärtliche Verbundenheit. Neumann 74/6 Abb. 34/6 hat unter den Aspekten Lob u. tröstender Zuspruch Beispiele aus der griech. Kunst zusammengetragen, von denen einige mit dem Sepulkralbereich zusammenhängen (s. auch CVA Danemark 6, 198 nr. 1a Taf. 255f; anders gedeutet von Ferguson 1_2). Eine meist größere Gestalt legt darin eine Hand an bzw. auf den Kopf einer anderen. Hinzufügen lassen sich wohl mehrere Grabreliefs, die eine enge Beziehung des Verstorbenen zu seinem ‚Diener' durch H. (zT. auch Hinweis auf seine Freilassung?; vgl. u. Sp. 516f) darstellen (Benoit 48. 49_7. 50_1 [gegen seine Deutung einer Beifigur als Todesgenius N. Himmelmann, Archäologisches zum Problem der griech. Sklaverei = AbhMainz 1971 nr. 13, 41_4 Abb. 66]; Brilliant 51f Abb. 2. 6 [1. Jh. nC.]). Als Beispiel für eine ‚Liebkosung' (Sittl 33) mit H. sei auf Benoit 49_5 verwiesen (nach P. Zanker, Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei [1965] 94_{436} eine besondere Form der Verehrung). – Vgl. generell zu diesem Abschnitt T. J. McNiven, Gestures in Attic vase painting, Diss. Ann Arbor (1982) 91 M 10 h.

III. Schutz- u. Geleitgestus. a. Im paganen Bildzusammenhang. Außer auf den eben genannten Monumenten, auf denen zT. ein Schutzaspekt mit anklingt, ist ein solcher auch in Szenen, in denen Kinder vor- bzw. mitgeführt werden, vorhanden (J. Charbonneaux/R. Martin/F. Villard, Das hellenist. Griechenland [1971] 398 zu Abb. 307 [praesentatio durch *Hermes; H. nur bei einem von drei Kindern]; E. Simon, Ara Pacis Augustae [1967] 18 [H. ‚beruhigend']. 21 Taf. 14. 16, 1 [zur Identifizierung der Kinder vgl. M. Torelli, Typology and structure of Roman historical reliefs (Ann Arbor 1982) 49. 50_{75}]; S. Reinach, Répertoire de peintures grecques et romaines [Paris 1922] 311 nr. 3. 312 nr. 4 [Vorführung von zwei Kindern: beim einen H., beim anderen Berührung der Schulter]; BritMusCat Coins Rom. Emp. 3 [1966] 127. 231 Taf. 21,12. 45,1; 4 [1968] 401 Taf. 55,12; H. Gressmann, Altorientalische Bilder zum Alten Testament^2 [1927] 13f Abb. 39 [in einer altägyptischen Darstellung]; G. Koch/H. Sichtermann, Römische Sarkophage = HdbArch [1982] 92_{22} Taf. 77). – Zu einer Muttergottheit, die ‚ihre Arme schützend über Frauen' hält, die ihrerseits die Hände an oder auf die Köpfe von Kindern legen, s. N. Heger, Salzburg in röm. Zeit = Salzburger Mus. Carolino Augusteum, Jahresschr. 19 (1973/74) 201 nr. 44. – Daß die H. als eine Art Schutzgeste auch bei Tieren vorkommt, belegt zB. eine tetrarchische Malereidarstellung der zwischen Maultieren sitzenden Göttin Epona aus Rom (Sittl 328_1 Abb. 48; H. Mielsch, Zur stadtröm. Malerei des 4. Jh. nC.: RömMitt 85 [1978] 152/4 Abb. 2; R. Magnen/E. Thevenot, Epona [Bordeaux 1953] Taf. 6. 37. 52. 56. 60). Bei anderen Götterbildern, wie zB. dem thronenden ‚Sarapis von Alexandria' mit dem Kerberos an der Seite oder der Tyche von Palmyra mit einem neben ihr stehenden Löwen, deutet die H. wohl mehr auf die enge Verbindung zu diesen attributhaften Tieren (vgl. J. Charbonneaux, Bryaxis et le Sarapis d'Alexandrie: MonPiot 52, 2 [1962] 17; M. J. Vermaseren, Cybele and Attis [London 1977] Abb. 4f. 27, Taf. 5. 16; F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos 1922/23 [Paris 1926] 96/8). Deutlicher ist der Schutzaspekt wieder bei Tychefiguren, die ihre Hand auf eine Personifikation gelegt haben (ebd.). – Eher als Zeichen von Beistand ist die H. mit der Linken durch Athena in frühgriech. Darstellungen der Enthauptung der Medusa durch Perseus anzusehen (G. Beckel, Götterbeistand in der Bildüberlieferung griech. Heldensagen [1961] $36_{182f\cdot 185}$. 39. 136). – Bei einer hellenist. Reliefdarstellung ist fraglich u. am Original zu überprüfen, ob eine Frau (Göttin?) eine H. ausführt (so A. Schober, Der Fries des Hekateions von Lagina [1933] 29 nr. 5. 70 Taf. 3) oder ob es sich (von der Handhaltung her) nicht eher um eine Bekränzung handelt.

b. In frühchristl. Darstellungen. Unmittelbar verwandt mit einigen der in den Sp. 497f genannten Bildformulierungen ist die Art, wie in der Mosaikdarstellung der Trennung Abrahams u. Lots in S. Maria Maggiore in Rom dem kleinen Isaak die ‚Rechte an den Hinterkopf' gelegt wird (B. Brenk, Die frühchristl. u. mittelalterl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1975] 61 [‚beschützend']; J. G. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom [1976] $32f_{79}$ [‚zärtliche Verbundenheit']). – In der viel diskutierten Seesturmszene in der sog. Sakramentskapelle A 2 der Kallistus-Katakombe in Rom (vgl. Korol, Bild aO. $185f_{60}$; Fausone $89f_{168}$)

wird durch H. deutlich der Schutz einer Gottheit (Solbüste) angezeigt u. damit wohl auf die Rettung aus dem Sturm hingewiesen (vgl. Kirigin aO. 105f; für De Bruyne, Imposition 211f ist der wahre symbolische Sinn dieses ‚Segensgestus' das gegebene ‚Unterpfand der Unsterblichkeit').

C. Handauflegung als Segensgestus. I. Pagane Bildbeispiele. Eine Geste in der paganen Kunst, die mit H. verwandt ist, mag in ihrer allgemeinen Bedeutung neben dem Schutzaspekt zuweilen auch Segenspenden ausdrücken: Eine Gottheit hält ihre mit der Handfläche nach unten gerichtete rechte Hand gegen oder über einen Adoranten als Zeichen ihres Beistandes (zur unterschiedlichen Benennung dieser in ihrer Bedeutung vielschichtigen Geste vgl. J. N. Svoronos, Das Athener Nationalmuseum 1 [Athen 1908] 257f nr. 35; Coppens 92_3. 93_5; S. Karouzou, National Archaeological Museum. Collection of sculpture [Athens 1968] 141 nr. 1338; Sittl 319_5; O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 [1909] 13f; U. Hausmann, Kunst u. Heiltum [1948] 49f; Neumann 90_{375}; M. Le Clay, La δεξίωσις dans les mystères de Mithra: Études mithriaques = Acta Iranica 17 [Leiden 1978] 287/9). – Ob jedoch Proxenides auf einem attischen Urkundenrelief des späten 5. Jh. vC. von Aphrodite durch H. ‚gesegnet' wird, wie Brilliant $17f_{56}$ Abb. 1. 14 mit Hinweis auf De Bruyne, Imposition meint, bleibt fraglich. In anderen Arbeiten zu diesem Relief wird diese H. entweder als Zuführen oder als Schutzgeste beschrieben: ältere Lit. bei Brilliant $17_{55.\,57}$ (die von ihm genannten Vergleichsbeispiele zeigen immer ein Bekränzen); M. Meyer, Die griech. Urkundenreliefs, Diss. Bonn (1984) Kat. nr. 6. – Ein weiteres von Ferguson 1_2 angeführtes Relief im Kopenhagener Nationalmus., Inv. nr. 4763, zeigt dagegen sicher keine H. der Kybele auf eine dargebrachte Opfergabe (so nach Foto des Originals). – Vgl. auch u. Sp. 508f.

II. Atl. Segnungen. Bei Darstellungen in jüd. bzw. christl. Kontext lassen sich mehrere eindeutige Beispiele für eine H. als Segensakt finden. Das älteste (Mitte 3. Jh. nC.) ist ein Wandbild in der Synagoge von *Dura-Europos: der Segen Jakobs an Ephraim u. Manasse. Obwohl (wegen des schlechten Erhaltungszustandes) über die Art der Armhaltung bis heute Unklarheit herrscht, kann man mit Sicherheit sagen, daß hier gemäß Gen. 48, 14 eine H. erfolgt; darüber hinaus dokumentiert ein Grabungsfoto, daß wahrscheinlich eine Überkreuzung der Arme vorhanden u. damit eine doppelte H. gegeben war (D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 [im Druck] Kap. 2, 1. 4 [mit weiterer Lit.]). Vom 4. bis 7. Jh. findet sich dann dieses Thema noch auf acht Denkmälern im christl. Bereich; fünf davon zeigen deutlich eine mit der Darstellungsweise in Dura mehr oder weniger vergleichbare Überkreuzung der Arme kombiniert mit H.; eine direkte Abhängigkeit der christl. Darstellungen vom jüd. Bild, wie sie bei einer Szene in der via Latina-Katakombe in Rom zuweilen angenommen wird, läßt sich aber nicht eindeutig erweisen (ausführlicher ebd.). Möglicherweise in einem ikonographischen Zusammenhang mit dieser Denkmälergruppe steht eine (in Details jedoch eigenwillige) Szene auf einem Sarkophag im Louvre, die die Segnung der Söhne Noes darstellen soll (De Bruyne, Imposition 123f Abb. 2 [mit älteren Deutungen]; ders., Initiation 49; J. Poeschke, Art. Segen: LexChristlIkon 4 [1972] 146). Abgesehen vom großen Unterschied zu den gesicherten Noe-Segnungen spätantiken Ursprungs (s. H. Gerstinger, Die Wiener Genesis [Wien 1931] 78f), fällt beim hier wiedergegebenen Doppelsegen durch H. auf, daß gerade auf der deutlich kleineren Gestalt (anders De Bruyne, Initiation 49) die Rechte des ihr zugewandten Segensspenders ruht (vgl. Gen. 48, 14), nach Gen. 9, 26f bzw. 10, 21 aber der ältere Sohn zuerst gesegnet wird (Weiteres bei Korol, Wandmalereien aO.). – Unter mehreren erhaltenen bzw. erschließbaren spätantiken Darstellungen des anderen bekannten Patriarchensegens existiert nur ein Beispiel mit einer (eindeutigen) Wiedergabe des eigentlichen Segensmomentes, angezeigt durch eine Gen. 27, 27 nicht explizit genannte H. (vgl. De Bruyne, Imposition 124f): die Szene der Segnung Jakobs durch Isaak im Mosaikzyklus von S. Maria Maggiore (Brenk, Mosaiken aO. 62. 64; Deckers aO. 58. 63/5; S. Tsuji, Un essai d'identification des sujets des miniatures de la Genèse de Cotton: Bijutsushi, Journ. Japan Art Hist. Soc. 66/67 [1967] 50_{41}). – Nur ein weiteres Mal kommt eindeutig eine H. als Segensgestus in einer atl. Szenenfolge in der Spätantike vor u. zwar dort gleich zweimal: in der Jakob-Episode mit dem Unbekannten am Jabbok auf Picturae 23f in der Wiener Genesis. Da beide Darstellungen stilistisch u. in Details verschieden sind, wurden in der Lit. mehrere Deutungen für die zweimalige Wiedergabe der in Gen. 32, 27/30 ebenfalls nicht erwähnten H. (vgl. De Bruyne, Imposition 126f) angeboten; mE. sind die zwei Bilder von verschiedenen Malern angefertigt worden, wobei offen bleibt, ob auch zwei verschiedene Phasen dieser Handlung (die Namensgebung u. die Segnung) gemeint sind (vgl. Gerstinger aO. 94f. 197_{213}; O. Mazal, Kommentar zur Wiener Genesis. Faksimile-Ausgabe des Codex theol. Gr. 31 der Österr. Nationalbibl. in Wien [1980] 116. 145f. 168; A. B. Vileisis, The Genesis cycle of S. Maria Antiqua, Diss. Princeton [1979] 46/51 mit zwei [nicht vergleichbaren] Beispielen dieser Szene vom 6./8. Jh.; das eine zumindest belegt auch das Vorkommen dieses Segens ohne H.; anders De Bruyne, Imposition 263). Ob in einer Szene auf fol. 38r der Cotton Genesis eine doppelte H. erfolgt u. diese Darstellung u. a. etwa eine Segnung von Nachkommen wiedergibt (vgl. fol. 37v: erhaltener Text nach Gen. 22, 17; s. Tsuji aO. 48), bleibt schon wegen des schlechten Erhaltungszustandes des Bildes unsicher (ebd. 49: ‚Abraham streckt seine Arme zu Personen links u. rechts aus'; von ihr gedeutet als Szene nach Gen. 23, 3 [?; bei Deckers aO. Tab. 1, 61: Gen. 22, 19; nach Tsuji aO. 49 zu Abb. 64 erhaltener Text: Gen. 22, 22/4 u. 23, 1f]).

III. Segnungen durch Christus. a. Bei Gläubigen. Von den drei in der Lit. angeführten Beispielen ist das eine so fragmentarisch erhalten, daß man nur mit Vorbehalt von einer Segenshandlung ‚Christi' sprechen kann; es ist auch nicht gesichert, daß auf diesem Marmorrelief ein verstorbenes Ehepaar durch doppelte H. ‚freigesprochen' wird (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 400 mit älterer Lit.; P. C. J. van Dael, De dode. Een hoofdfiguur in de oudchristelijke kunst [Amsterdam 1978] 216. 304). Die beiden anderen Darstellungen befinden sich auf Goldgläsern u. zeigen die erhöht stehende, nimbierte Gestalt Christi, die ihre Hände anscheinend nur über die Köpfe zweier männlicher (inschriftlich benannter) Figuren ausgebreitet hält. Während Garrucci, Stor. 3, 173 nr. 7 beim Stück im Vatikan von H. spricht, sehen Ch. R. Morey/G. Ferrari, The gold-glass collection of the Vatican Library = CatMusSacr 4 (Città del Vat. 1959) 24 nr. 102 darin ein Darüberhalten eines Kranzes; De Bruyne, Imposition 258_4 nimmt dagegen bei beiden Stücken eine Schutzgeste an. – Allgemein läßt sich festhalten, daß die H. im biblischen wie außerbiblischen Bereich immer nur bei Segnungen von einzelnen Personen u. zT. sogar nicht unmittelbar textbedingt wiedergegeben wird (ebd. 126/8; Kirigin aO. [o. Sp. 495] 25). – Vgl. auch u. Sp. 516.

b. Bei ‚Speisungswundern'. Innerhalb der Ikonographie der Brotvermehrung dominiert seit Anfang des 4. Jh. besonders auf Sarkophagen der Bildtypus, bei dem Christus entweder beide Hände oder wenigstens eine Hand auf dargereichte Brote u. Fische legt. Diese Geste wird meist in erster Linie als ‚benedictio panis et piscis' angesehen (so mit Beispielen De Bruyne, Imposition $196_{2/4}$. 196/204 mit Hinweis auf die Erwähnung des Segens bei den Synoptikern; für ihn erfolgt der Vermehrungsakt mittels virga; ähnlich F. Gerke, Die christl. Sarkophage der vorkonstantin. Zeit [1940] 141. 150. 222_{1}f mit Hinweis auf die von Anfang an in der Katakombenmalerei fast ausschließlich vorkommende Berührung der Speisekörbe nur mit einer in der Rechten gehaltenen virga thaumaturga [s. Wilpert, Mal. 270/6; auf nr. 21 nur ein Darüberhalten der Rechten, auf nr. 14 eine H. Christi?]; seltener so in der Sarkophagkunst [Wilpert, Sark. 1, 308]; vgl. auch U. Nilgen, Art. Brotvermehrung: LexChristlIkon 1 [1968] 326/8; F. W. Deichmann, Ravenna 2, 1 [1974] 162f; Nauerth 343). Für Th. Klauser, Frühchristl. Sarkophage in Bild u. Wort (1966) 25. 31f ist diese ‚Berührung … nicht als Segnung aufzufassen, sondern als Kraftübertragung'; eine erst ab konstantinischer Zeit überlieferte Sonderform (Christus immer mit einem Stab in der Rechten Brotkörbe berührend, die Linke auf ihm dargereichte Fische legend: Wilpert, Sark. 1, 308_6, außer Taf. 192, 2) würde dies bestätigen (?) (es liegt hier eine Verknüpfung der zwei vielleicht verschiedene Phasen der biblischen Erzählung andeutenden ikonographischen Bildschemata vor; s. o.). Aus diesem Grunde wendet er sich auch gegen eine zuletzt wieder von G. Schiller, Ikonographie der christl. Kunst 1^2 (1969) 175 ausgesprochene Annahme, daß die H. ‚ein aus der eucharistischen Liturgie herübergenommener Segensgestus' (Klauser, Sarkophage aO. 32; vgl. Ferguson 4 u. De Bruyne, Imposition 195_3) sei. Auf jeden Fall gilt die schon von De Bruyne (ebd. 198; ders., Imposizione 1719; vgl. auch Nauerth 343) gemachte Feststellung, daß hier das in der frühchristl. Kunst einzige (sichere) Beispiel einer bewußt ausgeführten

H. bei einer Sache vorliegt. – Von zwei frühen, unkanonischen Bildformen wird diejenige in der sog. Sakramentskapelle A 3 der Kallistus-Katakombe in Rom in jüngster Zeit oft nur allgemein gedeutet als Szene einer H. (bzw. ‚Segnung' durch eine Person im Philosophengewand) über Brot u. Fisch als einer ‚mystischen Speise' (?): zB. De Bruyne, Imposition 200f Abb. 22; ders., Initiation 74f; A. Nestori, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe Romane (Città del Vat. 1975) 102 nr. 22; Fausone 93. 97 (‚eucharistisches Opfer'?). Die andere Darstellung befindet sich auf einem der zwei sog. polychromen Fragmente im Thermenmuseum in Rom (mE. Teile einer ehemals ca. 2,40 m breiten Sarkophagfront, nicht nur aufgrund vergleichbarer Höhenmaße der Register auf je einer Reliefseite, sondern auch wegen neuerdings sichtbarer Nebenseiten-Reste: Inv. nr. 67606 mit linker Nebenseite [Schwanzflosse eines Ketos aus Jonas-Szene ?]; nr. 67607 mit rechter Nebenseite [Wasserfall aus Wasserwunder des Moses oder Taufdarstellung ? vgl. u. Sp. 512]; die abgetrennten Nebenseiten, an der Unterkante der Rückseite nur begrenzt herausgearbeitete ‚Einkerbungen' u. der Fundort deuten auf eine spätere Wiederverwendung in anderem Zusammenhang; für die bisher umstrittene Zweckbestimmung u. die betreffende Szene s. E. Dinkler, Christus u. Asklepios = SbHeidelberg 1980 nr. 2, 13/6_{28}. 20f. 28. 33f; B. Kötting, Rez. Dinkler: Gymn 90 [1983] 336; D. Stutzinger: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt [1983] 607/9): Die Darstellung zeigt eine durch aufgemaltes Chi-Rho verchristlichte Mahlszene (gedeutet als ‚Gemeinde-Abendmahl' oder ‚Speisungswunder'), bei der sowohl die hervorgehobene, stehende Gestalt (Christus ?) auf der rechten als auch die äußere stehende Gestalt auf der linken Seite jeweils durch H. einen der sitzenden Mahlteilnehmer berührt; während die Geste letzterer vielleicht Verbundenheit ausdrückt, wird die andere Geste von De Bruyne (Imposition 193; Dinkler aO. 21; Stutzinger aO. 607) als Segenshandlung, von Garrucci (Stor. 5, 156) als Hinweis auf den Vermehrungsakt gedeutet (beides bleibt mE. unsicher).

D. Handauflegung als Heilungsgeste. I. Pagane Darstellungen. Außer auf frühgriech. Darstellungen, die eine H. durch Geburtshelferinnen, meist die Eileithyiai, zeigen (Perkmann, Art. Handauflegen: Bächtold-St. 3 [1930/31] 1400; Neumann 91_{378f}; L. Kötzsche-Breitenbruch, Art. Geburt III: o. Bd. 9, 178f Abb. 2; vgl. allgemein S. Pingiatoglou, Eileithyia [1981] 18. 136f Taf. 5, 1), findet man die H. als Heilungsgeste bei *Asklepios auf griech. Weihereliefs (Perkmann aO. 1401; Neumann 91_{381}; B. Holtzmann, Art. Asklepios: LexIconMythClass 2, 1 [1984] 876f nr. 106. 109. 111. 114; 891; Coppens $92_{1.\,4f}$. 93f mit Zweifel an einer solchen Deutung), die zT. noch in frühchristl. Zeit sichtbar gewesen sein müssen (vgl. Svoronos aO. [o. Sp. 499] 257; F. W. Deichmann, Rez. Dinkler: RömQS 77 [1982] 137). Die H. in einer Arztszene auf einem Pilasterrelief aus Gallien ist dagegen wohl in erster Linie ein Handgriff im Rahmen der dargestellten Behandlung am Augenlid (Espérandieu, Rec. gén. Gaule 6, 88f; vgl. auch H. Grape-Albers, Spätantike Bilder aus der Welt des Arztes [1977] 77_6 Abb. 178; 159f Abb. 339: weiteres Beispiel spätantiken Ursprungs ?).

II. Ntl. Szenen. Dinkler aO. 35 hat im Zusammenhang mit den ‚polychromen Fragmenten' auf die Möglichkeit hingewiesen, daß das dort erstmals bei christl. Heilungswundern auftretende H.-Motiv ‚auf Anleihen von Heilungsdarstellungen auf Weihereliefs für Asklepios zurückgehe' (ablehnend Coppens 40_3; De Bruyne, Imposition 266). Immerhin handelt es sich ‚um die ältesten Reliefs, auf denen ntl. Themen eine beherrschende Stellung einnehmen' (etwa 290/300 nC.); allerdings lassen diese sich nicht zweifelsfrei auf eine bestimmte Begebenheit aus dem Leben Jesu oder der Apostel festlegen (Dinkler aO. 19/28; Deichmann, Rez. Dinkler aO. 138; ders., Einführung in die christl. Archäologie [1983] 138. 160f; Stutzinger aO. 608f; Nauerth 339/41). – Obwohl auf zeitlich nachfolgenden Heilungsdarstellungen die H. oft durch individuellere Gebärden abgelöst wird, gibt es innerhalb der Ikonographie einzelner Wunderszenen immer noch Bildformen mit H., wobei eine Berührung mit der ganzen Hand oder (u. a. wegen des Größenunterschieds zwischen Wundertäter u. Krankem) nur mit einem Teil vorgenommen sein kann: 1) Bei der Heilung eines Gelähmten bzw. Gichtbrüchigen (Sotomayor 153; De Bruyne, Imposition 137; die Beispiele ebd. 136_{1f} Abb. 6 geben trotz einer [technisch bedingten] Berührung des Krankenbettes wohl meist nur eine Geste des Hinweisens wieder; vgl. ebd. 138. 140). – 2) Bei Blindenheilungen gibt es,

neben den geläufigen Darstellungen mit der Berührung der Augen durch zwei Finger, Bildtypen, die eine H. auf Oberkopf bzw. Stirn u. Augenpartie wiedergeben (ebd. 144/7; M. Salvatore: VetChr 16 [1979] 78/80; H. Sudhoff, Ikonographische Untersuchungen zur Blindenheilung u. zum Blindensturz, Diss. Bonn [1981] 56/75; Nauerth 341/4; die Beispiele Wilpert, Sark. Taf. 45, 2; 112, 2; 113, 3 erinnern an die pagane Arztdarstellung (s. o. Sp. 504). – 3) Bei einigen der umstrittenen Darstellungen der Heilung der Blutflüssigen (De Bruyne, Imposition 168_{1f}; Sotomayor 163f; Nicoletti aO. 47/9; Engemann, Dreifaltigkeitsdarstellungen aO. [o. Sp. 495] 171f, dagegen Kaiser-Minn 21_{109} mit neuer Hypothese; mit einer abwegigen Deutung als Segensszene D. Markow, Some born-again Christians of the 4th cent.: ArtBull 63 [1981] 652; zur Ikonographie allgemein Deichmann, Ravenna aO. [o. Sp. 502] 165f). – 4) Unter den in ihrer Deutung ebenso problematischen Bildformen der Szene der Heilung der Buckligen lassen sich bis zum 9 Jh. drei mögliche Beispiele mit H. finden (De Bruyne, Imposition 140/3; C. F. Lewine, Vulpes fossa habent or the miracle of the bent woman in the gospels of St. Augustine: ArtBull 56 [1974] 489/504 Abb. 12. 14. 18; E. Dinkler-v. Schubert: Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] 439; Nauerth 340f). – 5) Bei einem Sonderfall innerhalb der christl. Ikonographie des 4. Jh. (vgl. Korol, Bild aO. [o. Sp. 494f] 183_{47} u. das späte Exemplar Wilpert, Sark. Taf. 182, 2): ein Bärtiger berührt mit seiner Rechten eine kniende Frau (Heilungswunder [?] Christi oder eines Apostels; De Bruyne, Imposition 170_3. 205. 209; ders., Initiation 78f: ‚Symbol der Unsterblichkeit'; dagegen Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 12; vgl. auch Nauerth 342). – Zusammenfassend kann man sagen: Die H. wird von den Künstlern in Heilungswunder-Szenen sowohl da verwendet, wo sie im NT ausdrücklich erwähnt ist, als auch dort, wo sie nicht im bibl. Text vorkommt (De Bruyne, Imposition 131). Sie scheint oft dann zu erfolgen, wenn in allgemeiner Weise die Heilung angezeigt werden soll (ebd. 140; Nauerth 342f; für Salvatore aO. 81_{13} möglicherweise als Hinweis auf die schon eingetretene Heilung [?]; vgl. generell auch das Nebeneinander von allgemeinen u. speziellen Heilungsgesten bei Asklepiosreliefs: Hausmann aO. 45/57).

E. Handauflegung bei der Erschaffung oder Belebung eines Menschen. I. Schöpfungsdarstellungen. a. Pagane Menschenschöpfungen. Unter den paganen Darstellungen der Erschaffung des Menschen gibt es drei späte Exemplare (2. Hälfte bzw. Ende 3. Jh. nC.), bei denen das Geschöpf von Prometheus mit einer Hand am Kopf berührt wird. Während das eine Beispiel an der betreffenden Stelle zT. zerstört ist (Kaiser-Minn 45_{91} Taf. 22 vermutet eine Modellier-Geste), zeigen die beiden anderen noch deutlich eine einer H. ähnliche Geste (ebd. Taf. 25f): Beim Prometheussarkophag in Neapel ist es fraglich, ob hiermit die Belebung des Menschen angedeutet werden soll; Kaiser-Minn (47/50; generell 81f; dagegen U. Schubert, Rez.: ThRev 79 [1983] 212) hat darauf hingewiesen, daß von K. Weitzmann dieser mit der linken Hand ausgeführten Aktion (Ausdruck enger Verbundenheit? vgl. o. Sp. 497) ‚zuviel Bedeutung beigemessen' wurde, da schon von der Bildkomposition her als eigentlicher ‚Schöpfungsakt' die ‚bevorstehende Vereinigung' des leblos daliegenden Menschen mit der herangeführten Seele anzusehen sei. Auf einer Kölner Glasschale fehlt dagegen dieser Aspekt, so daß Kaiser-Minn (59. 55_{156} mit Lit.) in der Darstellung nur den ‚handwerklichen, irdischen Teil' der Menschenschöpfung verbildlicht sieht; frühere Bearbeiter hingegen wollten gerade wegen des H.-Motivs hierin eine ‚Belebung' erkennen (nur Haltegeste ?). – In zahlreichen paganen Schöpfungsdarstellungen kommt schließlich noch eine weitere ‚Geste' vor, die motivisch einer H. nahekommt: Athena hält mit ihrer Rechten (als Andeutung der Beseelung) ‚den Schmetterling auf den Kopf des Geschöpfes' (Kaiser-Minn 35_{29}. 53_{143}. 54_{145} Taf. 24a).

b. Frühchristl. Erschaffungsszenen. Von den spätantik-christl. Denkmälern mit der Erschaffung Adams u. Evas weisen nur drei ein H.-Motiv auf: Bei den beiden älteren, von der Bildkomposition her verwandten Sarkophagdarstellungen aus Rom u. Arles (ebd. 22f Taf. 6. 9; 1. Drittel 4. Jh.) ist bis heute umstritten, was durch die Geste angezeigt sein soll. Gegen Sinngebungen wie Segen oder Sündenvergebung bzw. Freisprechung der Seele (vgl. ebd. 12_{62}. 24_{118}), Öffnen der Augen, damit der Mensch Christus als Schöpfer u. Erlöser erkennt (Gerke aO. [o. Sp. 502] 197_2), ‚Verleihung des Hl. Geistes' bei der ‚Wiederauferstehung' (Markow aO. 652. 655) lassen sich aufgrund der Untersuchungen von Engemann,

Dreifaltigkeitsdarstellungen aO. 163f. 168f u. Kaiser-Minn 14/6. 23/8. 57f so gewichtige Gründe anführen, daß die Deutung der H. als eines inhaltlich auf die Schöpfung bezogenen Aktes ‚im Sinne einer Kraftübertragung' bzw. ‚Beseelung' schon durch die mit Athena in paganen Schöpfungsdarstellungen (s. o.) verwandte Stellung u. Handhaltung des Christus-Logos eher wahrscheinlich wird (in etwa ähnliche Deutungen bei H. Schade, Das Paradies u. die Imago Dei: Probleme der Kunstwissenschaft 2 [1965] 135f; De Bruyne, Imposition 180/2 u. Kirigin aO. [o. Sp. 495] 92_3. 100f; für das möglicherweise mit anklingende Motiv der Lossprechung oder der praesentatio s. Engemann, Dreifaltigkeitsdarstellungen aO. 163. 168; Markow aO. 655; Kaiser-Minn 28_{135}). So kann man wohl auch die (erschließbare) H. des Schöpfers auf dem jüngeren Sarkophag von Loudon (6. Jh.?; Kaiser-Minn 28 Taf. 11) ähnlich interpretieren, auch wenn der Sarkophag im Formalen wohl ‚von Motiven, die um 300 nC. in Gallien vorkommen' (u. a. von der vieldiskutierten, unkanonischen Szene der ‚Taufdarstellung' mit H. auf dem Sarkophag von Mas d'Aire) beeinflußt ist (zu letzterer ebd. 29_{146}; Korol, Bild aO. [o. Sp. 494f] 183_{48}; Fausone 183 mit Hinweisen auf Deutungen als Erschaffung oder Neuschaffung). Die andersartige Geste, mit der der Christus-Logos auf einem Sarkophagdeckelfragment in Neapel die Augen Evas berührt, läßt sich dagegen weniger sicher in dieser Hinsicht deuten (so Kaiser-Minn 2f. $56f_1$ Taf. 1a).

II. Sonderfall einer ‚Totenerweckung'. In einer kontaminierten Darstellung auf einem Sarkophag in Rom wirkt Christus mit einem in der Rechten gehaltenen Stab das Weinwunder zu Kana, während seine Linke auf dem Kopf einer stehenden nackten Gestalt ruht; diese hat ihrerseits die Arme zum Stab hin ausgestreckt u. zeigt somit an, daß sie als lebendig gedacht ist. Außer der (abwegigen) Charakterisierung dieser Gestalt als Objekt einer ‚spiritual creation' (im Gegensatz zur daneben dargestellten Orante, ‚representing the animate creation'; so Markow aO. 654) u. den Spekulationen von De Bruyne (Imposition 206/10; ders., Initiation 78f: u. a. ‚le symbole du défunt bénéficiant de l'immortalité'; zustimmend Sotomayor 34; dagegen Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 771 u. Engemann, Dreifaltigkeitsdarstellungen aO. 172_{92}) lassen sich in neuerer Zeit noch zwei weitere Deutungen finden: Aufgrund der H. will Engemann hierin ein Heilungswunder erkennen (ebd.; vgl. o. Sp. 504f; für sichere, aber erst später entstandene Darstellungen von Heilungswundern an nackten Gestalten [ohne H.] vgl. Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 142 u. L. Kötzsche-Breitenbruch: Age of spirituality aO. [o. Sp. 505] nr. 450; für eine fragliche, frühe Darstellung s. U. Fasola, Lavori nelle catacombe: RivAC 54 [1978] 10f Abb. 3; vgl. dagegen E. Jastrzebowska, Untersuchungen zum christl. Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. u. 4. Jh. unter der Basilika des hl. Sebastian in Rom [1981] $52/4_{30f}$). C. Nauerth, Vom Tod zum Leben (1980) 96f. 101f (ältere Deutungen als Szene aus Hes. 37) u. Kaiser-Minn 17_{90}. 77 bezeichnen diesen Teil der Darstellung dagegen als eine Totenerweckung durch Christus. In spätantiken Totenerweckungsszenen kommt das H.-Motiv mW. sonst nicht vor; wohl aus diesem Grunde betrachtet Nauerth aO. die H. als einen der Hinweise auf das Lebendigsein im Gegensatz zum Stab (‚der Erinnerung an das Totsein'?), mit dem Christus in der Regel die Toten erweckt (vgl. J. Wilpert, Wahre u. falsche Auslegung der altchristl. Sarkophagskulpturen: ZsKathTheol 46 [1922] 17; De Bruyne, Imposition 198; Nauerth 343). Kaiser-Minn 77 versucht diese Deutung ihrerseits zu bestärken, indem sie auf die Austauschbarkeit von Stab u. H. in ‚anderen christl. Wunderszenen' verweist. Meines W. kommt derartiges aber nur noch bei Darstellungen der Brotvermehrung (De Bruyne, Imposition 196_4), also bei einem ‚Wunder' an Dingen vor (vgl. o. Sp. 502f). Somit spräche für eine Deutung als Totenerweckung allein die Analogie zu zwei etwa gleichzeitig entstandenen frühchristl. Erschaffungsszenen (s. o.; D. Stutzinger, Die frühchristl. Sarkophagreliefs aus Rom, Diss. Bonn [1982] 47/9. 61f. 85f), in denen die H. vermutlich den Akt der Beseelung bezeichnet (s. o. Sp. 507 u. Kaiser-Minn 83_{62}; für die Erwähnung der H. in einer ntl. Totenerweckung allgemein s. Mt. 9, 18; anders aber v. 25).

F. Handauflegung bei Einweihungsriten. I. Aufnahme in eine Religionsgemeinschaft. a. Pagane Initiationsbilder. F. Matz (Διονυσιακὴ τελετή = AbhMainz 1963 nr. 15, 8f. 17 nr. 2f. 9. 15) hat einige Darstellungen aus dem dionysischen Bereich als Initiationsbilder gedeutet, in denen eine Frau eine ‚segnende Gebärde' über dem Haupt des Adepten mache. Nur in einem seiner Beispiele hat sich aber außer dem ausgestreckten Arm auch die Hand erhalten (ebd. Taf. 18); dort sieht es so aus, als ob die Frau einen länglichen Gegenstand (?) dem verhüllten Haupt des Adepten entgegenhalte. – Einen eher vorbereitenden Akt kann man wohl in einer auf zwei Denkmälern sehr ähnlich wiedergegebenen Szene erkennen, in der eine Frau den Kopf des ‚Einzuweihenden' mit beiden Händen faßt, ‚um ihn unter das Liknon zu beugen' oder dorthin zu führen (ebd. 19 nr. 4. 7; J. Leipoldt, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums = Bilderatlas zur Religionsgeschichte 9/11 [1926] XX Abb. 171; vgl. dazu Apul. met. 11, 22 im Zusammenhang mit der Einweihung in die Isis-Mysterien: nach J. G. Griffiths, Apuleus of Madauros. The Isis-book [Leiden 1975] 284 hier jedoch keine H.; vgl. dagegen J. Behm, Die H. im Urchristentum [1911] 143_1; Coppens 361_1; C. Vogel: o. Sp. 483). – Innerhalb der Bilderwelt des Mithraskultes gibt es aber (etwa ab Ende 2. Jh. nC.) Darstellungen, die deutlich eine Art Zeremonie mit H. zeigen. In der bisherigen Lit. zur H. (Behm aO. 143_2; Coppens 362_{2f}) wird immer nur auf einen Bildtypus verwiesen: Eine als Mithras gedeutete Gestalt hält in ihrer Rechten einen meist schwer bestimmbaren Gegenstand (zuweilen in Form eines Rhytons), während sie ihre Linke an oder auf das Haupt einer knienden nackten Figur (zT. als Helios charakterisiert) legt bzw. ihr eine Strahlenkrone aufsetzt (vielleicht thematisch verschiedene, literarisch aber nicht überlieferte Handlungen oder Phasen, benannt als Investitur bzw. Krönung Sols, Ritterschlag, Weihe des Heliodromus, eine Art mythische Taufe u. allgemeiner ‚prototype divin de la cérémonie d'initiation'; Cumont, Text. 2, $172f_1$; L. A. Campbell, Mithraic iconography and ideology [Leiden 1968] 291/3. 299f. 386f; R. Turcan, Mithra et le Mithriacisme [Paris 1981] 51f. 87; R. Merkelbach, Mithras [1984] 123. 302f. 366/70. 390. 392; M. J. Vermaseren, Mithriaca 3. The Mithraeum at Marino [Leiden 1982] 15f. 17f. 77f). Gegen die kritischen Bemerkungen von Behm aO. u. Coppens, daß hier ja nur eine H. mit der linken, d. h. der unbedeutenderen Hand vorliege, läßt sich folgendes anführen: Möglicherweise handelt es sich jeweils um die Kontamination zweier Phasen, wobei die gerade wichtigere mit der rechten Hand ausgeführt wird. Immerhin gibt es eine größere Anzahl von Denkmälern aus dem Donauraum, auf denen allein der Akt der H. mit der Rechten oder mit beiden Händen wiedergegeben ist (von Merkelbach, Mithras aO. 378f. 386 als ‚Einweihungszeremonie', von Turcan aO. 53 als ‚le ‚sacre' du Soleil', von Campbell aO. 29 als *Devotio [Form der Initiation] gedeutet; allein das ebd. aufgeführte Beispiel nr. 2245 zeigt sicher eine H. mit der Linken; ähnlich singulär in den christl. Initiationsszenen [s. u.]: Fausone nr. 27). Auffallend bei diesen Darstellungen ist auch die ziemlich gleichartige Anbringung links unten auf den Reliefs (Anfang der Leserichtung?) u. die häufige Umrahmung der Szene. Somit kann man bei diesen Denkmälern nicht mehr wie Coppens behaupten, es gebe keine Rechtfertigung dafür, die H. als ‚rite d'initiation' zu interpretieren (vgl. auch die Bedenken Behms aO.); dennoch bleibt mE. unklar, welchen genauen Sinn die H. in diesen Darstellungen hat.

b. Frühchristl. Taufszenen. Etwa ab 230/40 ist die H. in der Regel ein wesentliches Bildelement in frühchristl. Taufdarstellungen (De Bruyne, Initiation 60/2; Deichmann, Ravenna aO. [o. Sp. 502] 35f. 256f; Fausone 89/96. 247/51; für zahlreiche Beispiele mit H. in der Kleinkunst s. im Index of Christian art s. v. Christ: Baptism); mW. gibt es nur vier Beispiele, bei denen unzweifelhaft keine H. des Täufers vorliegt: Fausone nr. 1. 7 (andere ‚Phase'); 24. 32 (vgl. G. Ristow, Die Taufe Christi [1965] 15); 29 (? nur Zeichnung; ebenso H. Leclercq, Art. Baptême de Jésus: DACL 6, 1, 367. 374. 378f). Da gerade in der Frühzeit der christl. Kunst in verstärktem Maße noch die paganen Bildformen prägend waren, hat man auch für die Taufszenen nach möglichen Darstellungsvorlagen gesucht: Nach J. Strzygowski, Iconographie der Taufe Christi (1885) 2 gibt es außer einer Entlehnung antiker Einzelformen keine Beziehungen zu paganen Denkmälern. Fausone 256f Taf. 31 dagegen verweist auf ein Fresko aus Pompeji mit der Szene der Rettung Andromedas durch Perseus, F. Oppenheimer, The legend of the Ste. Ampoule (London 1953) 48_{12} auf eine griech. Darstellung, die als ‚Eleusinische Taufe' gedeutet wird (vgl. Leipoldt aO. zu Abb. 188; G. Mylonas, Eleusis and the Eleusinian mysteries [Princeton 1961] 194 Abb. 70). Keines der Beispiele jedoch zeigt eine mit der H. unmittelbar vergleichbare Geste, von sonstigen Unterschieden einmal abgesehen. Motivisch mehr verwandt sind mE. Reliefdarstellungen, auf denen ein nackter Athlet von einem nur mit Himation bekleideten Mann mit der Rechten

bekränzt wird (S. Reinach, Répertoire de reliefs grecs et romains 1 [Paris 1909] 487, 1; 490, 3). Inhaltlich wohl eher verwandt sind die oben besprochenen mithräischen ,Initiationsbilder', zumal sich auch bei anderen Bildthemen ikonographische ,Beziehungen' zwischen der mithräischen u. der christl. Kunst aufweisen lassen (vgl. Vermaseren aO. 83_{167f}; P. Testini, Arte Mitriaca e arte Cristiana: U. Bianchi [Hrsg.], Mysteria Mithrae [Leiden 1979] 429/86; s. dazu A. Kehl, Rez.: JbAC 24 [1981] 153). Da es sich beim Mithraskult um eine Art Geheimreligion handelte (s. zB. R. Merkelbach, Die röm. Mithrasmysterien: Spätantike aO. [o. Sp. 503] 124/37), müßte man bei der Annahme einer gewissen Beeinflussung oder einer gemeinsamen Bildtradition entweder von allgemein zugänglichen Musterbüchern ausgehen oder an ,von der Religionszugehörigkeit unabhängig' arbeitende Künstler denken, die über ein auf verschiedene Bereiche anwendbares Bildrepertoire verfügten (vgl. generell dazu Deichmann, Einführung aO. [o. Sp. 504] 116/41. 156/61). Für die in ihrer Bedeutung umstrittene H. in den christl. Taufdarstellungen läßt sich indessen durch das analoge Vorkommen bei den mithräischen Szenen eines vermerken: In keiner der paganen Szenen findet die H. in einem Handlungszusammenhang mit rituellem Untertauchen in Wasser statt; man hat vielmehr den Eindruck, daß dort eine für die ,Einweihung' signifikante Geste vorliegt, die selbst bei der Wiedergabe einer anderen Haupthandlung noch darstellenswert erscheint (s. o.). Da nun die H. in den frühchristl. Taufszenen, nicht aber in den Taufberichten der Evangelien gegeben ist (De Bruyne, Imposition 213), hat man häufig durch diese Geste den Akt des Untertauchens angezeigt sehen wollen (vgl. die Lit. ebd. 226_{6f}; Strzygowski aO. 8f; F. J. Dölger, Rez. J. Behm, Die H. im Urchristentum: ThRev 11 [1912] 305; A. Stenzel, Die Taufe [Innsbruck 1958] 108f). Die dieser Deutung zugrundeliegenden Literaturbelege, vor allem die Canones des Hippolyt, sind jedoch nicht vor dem 4. Jh. entstanden (vgl. R. G. Coquin, Les canons d'Hippolyte = PO 31, 2 [1966] 324/9; die von Ristow aO. 10f angeführten Quellen mit Erwähnung der H. beim Taufakt sind nach neueren Forschungen ebenfalls nicht früher anzusetzen; möglicherweise läßt sich nach armenischen Quellen eine H. für das dortige Taufritual ,in der Wende zum 4. Jh.' erschließen: G. Winkler, Das armenische Initiationsrituale = OrChristAnal 217 [Roma 1982] 128f. 171; eine Stelle mit H. in der Didascalia apostolorum [2, 32 (1, 114 Funk)] ist in ihrer Bedeutung dagegen unklar: vgl. J. D. C. Fisher, Confirmation [London 1978] 89f. 92; zum Taufakt in der Spätantike allgemein E. Stommel, Christl. Taufriten u. antike Badesitten: JbAC 2 [1959] 13f; De Bruyne, Imposition 230) u. bieten somit keinen sicheren Anhaltspunkt für das Auftreten der H. schon in den Taufdarstellungen des 3. Jh. De Bruyne, Imposition 215_1. 225. 228f verweist aber auf den engen Zusammenhang zwischen dem Ritus der H. (als Zeichen der Geistvermittlung) u. dem Taufakt in der Frühphase der Kirche (s. schon Act. 19, 5f; vgl. auch Dölger aO. 303f; W. Scott, The laying on of hands in OT and NT thought, Masterthesis Newcastle upon Tyne [1968] 212/7. 236f; V. E. Fiala, Die H. als Zeichen der Geistmitteilung in den lat. Riten: Mélanges liturgiques, Festschr. B. Botte [Louvain 1972] 124/8; Fisher aO. 107/9. 119). Betrachtet man daraufhin die Denkmäler, dann genügt es aufgrund der zahlreichen schon von De Bruyne (Imposition 216/47; ders., Initiation 60/4) angeführten Argumente für die Deutung der H. in dem eben angezeigten, mehr symbolischen Sinne (zustimmend Deichmann, Ravenna aO. [o. Sp. 502] 33; Fausone 255. 260) nur einiges hervorzuheben: 1) Auf (zumindest) drei Darstellungen aus dem 3. u. 4. Jh. machen verschiedene Details es wahrscheinlich, daß nicht eine Taufhandlung durch Immersion, sondern Infusion angedeutet wird (so De Bruyne, Imposition 220. 233 [Beispiele mit Wasserfall]; 243f. 218_4 bzw. ders., Initiation 61; Deichmann aO. 36. 256f; im Detail anders Fausone 95; vgl. auch R. Pillinger, Die Taufe nach der Didache: WienStud NF 9 [1975] 160), dabei aber trotzdem das Motiv der H. zu finden ist. – 2) Auf dem um 300 entstandenen Sarkophag von Mas d'Aire (s. o. Sp. 507; De Bruyne, Imposition 238f; möglicherweise auch auf einem Fresko in der Domitillakatakombe in Rom aus dem 4. Jh.: Fausone 103f. 240 nr. 5) fehlt sogar jede Angabe von Wasser (einst gemalt?), so daß Gerke aO. (o. Sp. 502) 308f u. a. wegen der dennoch vorhandenen H. an eine ,symbolische Darstellung der Aufnahme eines Neophyten in den Bund Christi' dachte. Auf jeden Fall ist hier sehr fraglich, ob die H. nur als Hinweis auf den Vollzug des Untertauchens zu verstehen ist. – 3) Die spätantiken Künstler wollen oft nur einen inhalts-

reichen Begriff (in unserem Falle Taufe bzw. allgemeiner: Initiation in die christl. Religion) sinnbildlich u. in möglichst signifikanter Weise wiedergeben, aber nicht etwa einen bestimmten Ritus real darstellen; daher waren sie wohl auch oftmals ,kaum an einer klaren bildlichen Unterscheidung dogmatisch-liturgischer Art interessiert', so daß zB. Taufe u. Geistvermittlung in einem Bild zusammengefaßt werden konnten (De Bruyne, Imposition 227. 245f; Fausone 260f). Da man außerdem mit einem vielschichtigen Bedeutungsgehalt mancher Darstellungen rechnen muß (s. zB. Kaiser-Minn 28_{135}), ist nicht auszuschließen, daß die H. zuweilen auch als Geste des Immersionsaktes angesehen werden konnte (Ferguson 8f; vgl. östl. Denkmäler ab dem 5. Jh., die Jesus tiefer im Wasser stehend zeigen: Deichmann, Ravenna aO. 36; Leclercq, Baptême aO. [o. Sp. 510] 361/74; Fausone nr. 12; im Westen im 3./4. Jh. nur ein Beispiel in Verbindung mit H.: ebd. nr. 10; zum Wandel des Taufbildes allgemein s. E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst [1973] 351f).

II. Salbung Davids. Auf einem der in Zypern gefundenen, aber wohl in Kpel gefertigten Silberteller aus den Jahren 628/30 nC. ist ein Bildtypus der Salbung Davids überliefert, der in der Form einzigartig zu sein scheint (G. Suckale-Redlefsen, Die Bilderzyklen zum Davidleben, Diss. München [1972] 42. 44 nr. 1a; S. H. Wander, The story of David and Goliath: JournMetrMus 8 [1973] 99): Samuel hält in seiner Rechten ein Rhyton mit Salböl über das Haupt Davids, seine Linke hat er dabei deutlich auf dessen Kopf gelegt (vgl. 1 Sam. 16, 13, wo nur allgemein davon die Rede ist, daß bei der Salbung der ,Geist Gottes' auf David herabkam). Als nächste Bildparallele für diese H. bei der Salbung Davids läßt sich mW. nur eine Miniatur im (karolingischen) Stuttgarter Psalter anführen; dort ist es aber die Hand Gottes, die salbt, während Samuel nur seine Rechte auflegt (Suckale-Redlefsen aO. 43/5 nr. 1c). Aus der paganen Kunst könnte man als Vergleich (ohne damit eine Abhängigkeit zu postulieren) einige der nicht sicher gedeuteten (viel früheren) Darstellungen aus dem Mithraskult heranziehen (s. o. Sp. 509). – H. L. Kessler: Age of spirituality aO. (o. Sp. 505) 477 (mit Hinweis auf die vermutlich programmatische Konzeption dieser Platten; ausführlicher S. Spain Alexander, Heraclius. Byzantine imperial ideology, and the David plates: Speculum 52 [1977] $226/9_{54}$. 232/4) hat darauf aufmerksam gemacht, daß die H. in dieser Salbungsszene möglicherweise in Parallele zur Taufe Christi gesehen werden soll (Wander aO. sieht hierin bloß einen formalen Aspekt). Außer einem Denkmal aus dem 4. Jh. (mit H. u. möglichem Hinweis auf die postbaptismale Salbung: De Bruyne, Imposition 243f; L. Kötzsche-Breitenbruch, Das Elfenbeinrelief mit Taufszene aus der Sammlung Maskell: JbAC 22 [1979] 200. 204f Taf. 18c; vgl. dazu allgemein Fausone 80_{152}) lassen sich jedenfalls ab dem 9. Jh. mehrere westl. Darstellungen der Taufe mit H. finden, bei denen sich aus (mindestens) einem Gefäß (auf letzteren gehalten von einer Taube, auf einem Beispiel aus dem 12. Jh. sogar von Johannes dem Täufer) ein Strom auf den Täufling ergießt (R. Deshman, Otto III and the Warmund Sacramentary: ZsKunstgesch 34 [1971] 2/4; Kötzsche-Breitenbruch, Elfenbeinrelief aO. 205 Taf. 19). Nach der literarischen Überlieferung besteht schon seit der Frühzeit des Christentums eine enge Verbindung zwischen Taufe u. Salbung (Behm aO. [o. Sp. 511] 86/9. 86_5); zudem war die Salbung von Königen sicher seit dem Früh-MA den atl. Vorbildern, in gewisser Weise aber auch der baptismalen ,Salbung' Christi nachgebildet (ausführlich zu allem Deshman aO. 2. 4/11; vgl. auch Scott aO. [o. Sp. 512] 165; für die Weihe des westl. Königs Aedán durch H. im 6. Jh. nC. vgl. S. Cheetham, Art. Imposition of hands: W. Smith/S. Cheetham, DictChristAnt 1 [1876] 829 mit Hinweis auf Cumin. Alb. vit. Columbae 3 [7. Jh.]: ASS Iun. 2^3, 184 D; J. Prelog, Sind die Weihesalbungen insularen Ursprungs?: FrühmittelalterlStud 13 [1979] 334_{214}. 345).

III. Ordination kirchlicher Würdenträger. Sichere Beispiele mit einer Darstellung der H. als Ordinationsgeste lassen sich mW. in der frühchristl. Kunst nicht finden (so schon H. Leclercq, Art. Ordination: DACL 12, 2, 2391; vgl. B. Kerber, Art. Ordination: LexChristlIkon 3 [1971] 355; s. u. Sp. 515). Als frühestes Exemplar kann wohl die Szene der Weihe eines oder zweier Diakone auf einem um 850 entstandenen Buchdeckel des sog. Drogo-Sakramentars gelten (so F. Steenbock, Der kirchliche Prachteinband im frühen MA [1965] 85f nr. 17 Abb. 27; vgl. R. E. Reynolds, Im-

age and text. The liturgy of clerical ordination in early medieval art: Gesta 22, 1 [1983] 29f Abb. 3; weitere Beispiele im Index of Christian art s.v. liturgical scenes: laying on of hands).

G. Handauflegung in Gerichtsszenen. I. Susanna-Episode. Unter den spätantiken Darstellungen der atl. Susannageschichte gibt es zwei, in denen eine Aktion mit H. eine maßgebliche Rolle spielt: In der sog. Cappella Greca in der Priscillakatakombe in Rom ist es ein Bild der Anschuldigung durch die beiden Alten, wobei die H. gemäß Dan. Sus. 34 erfolgt (De Bruyne, Imposition 250 Abb. 33; van Dael aO. [o. Sp. 501] 123; Kaiser-Minn 16_{82}; als Bildparallele vgl. in etwa K. Weitzmann, The miniatures of the Sacra Parallela [Princeton 1979] 159 Taf. 86, 394). Auf dem Susanna-Sarkophag in Gerona ist es wahrscheinlich die (nicht im Bibeltext erwähnte) Szene des Freispruchs der Susanna (De Bruyne, Imposition 250f; van Dael aO. 164; Kaiser-Minn 16_{81} Taf. 30c); daß Daniel wie Christus charakterisiert ist, soll nach Sotomayor 44 ein Zeichen für eine bewußte Gleichsetzung sein, da Christus als der gerechte Richter die Unschuldigen befreie (nach Dassmann aO. 447 wird die hier durch H. erfolgende ‚Lossprechung . . . die Hoffnung auf Vergebung wirklich geschehener Sünden gestärkt haben').

II. Christl. Totengericht. Der bereits in der eben behandelten Susanna-Darstellung anklingende Aspekt der Sündenvergebung rückt auf einigen Denkmälern aus Rom ganz in den Vordergrund: Bei zweien handelt es sich um ein individuelles Gerichtsverfahren, bei dem der erhöht thronende Richter (entweder inschriftlich oder durch den Nimbus als Christus gekennzeichnet) den ‚Verstorbenen' mit seiner Rechten (mehr oder weniger) am Kopf berührt u. damit wohl von seinen Sünden freispricht als Vorbedingung zur Aufnahme ins Paradies (so De Bruyne, Imposition 253/5 gegen ältere Deutung als Ordinationsszene; B. Brenk, Tradition u. Neuerung in der christl. Kunst [Wien 1966] 38_7; Kaiser-Minn 15f mit weiterer Lit.; van Dael aO. 164; die Geste beim Sarkophagbeispiel ebd. 76f Abb. 26 mit stehendem Christus, der seine Linke auf die Schulter eines Mannes in Orantenhaltung legt, wird man wohl nicht als Lossprechung oder gar Heilung deuten können). Ein drittes (viel diskutiertes) Denkmal, ein Sarkophagdeckelrelief in New York, gilt mE. zu Recht als früheste Darstellung des Jüngsten Gerichts in der Form der Parabel von der Scheidung der Schafe u. Ziegenböcke (gegen die bisherigen Bedenken, wie zuletzt bei W. N. Schumacher, Hirt u. ‚Guter Hirt' = RömQS Suppl. 34 [1977] $179f_{175}$, s. B. Brenk, Art. Weltgericht: LexChristlIkon 4 [1972] 516; Deichmann, Ravenna aO. [o. Sp. 502] 169; J. Engemann, Auf die Parusie Christi hinweisende Darstellungen in der frühchristl. Kunst: JbAC 19 [1976] 142_{16}; M. E. Frazer: Age of spirituality aO. [o. Sp. 505] 558; N. Himmelmann, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst = AbhDüsseldorf 65 [1980] 164/6). Deutlich legt dort ein sitzender Palliatus seine Rechte auf das Haupt eines Widders (vgl. generell dazu den Schutzgestus der Epona bei Mauleseln; o. Sp. 498), während er mit seiner Linken eine abweisende Geste gegenüber herannahenden Ziegenböcken macht. Aus dem bisherigen Zusammenhang heraus ist es fraglich, ob die Gebärde der rechten Hand Lob ausdrückt (so Th. Klauser, Rez. Brenk: JbAC 10 [1967] 245) oder nur eine Liebkosung anzeigt (so Himmelmann, Hirten-Genre aO.; vgl. auch De Bruyne, Imposition 256f mit Argumenten gegen die letztere, schon von Gerke gegebene Deutung, u.a. mit dem Hinweis auf Mt. 25, 34. 41: ‚Kommt ihr Gesegneten' bzw. ‚Gehet hinweg'); danach dürfte es sich in dieser ‚Gerichtsszene' wohl eher um eine Art Segensgestus als Zeichen des Freispruchs bzw. der Aufnahme in den Himmel (Brenk, Tradition aO.: H. ‚zum Zeichen der Seligsprechung') handeln, wobei ein Zärtlichkeitsaspekt nicht ausgeschlossen werden soll (vgl. Frazer aO.). – Verschiedentlich wurde angemerkt, daß es für die (etwa ab 300 nC. vorkommende) H. ‚als Gestus des Freispruchs' weder in der paganen Kunst (De Bruyne, Imposition 258) noch ‚im röm. Rechtsbrauch' (Kaiser-Minn 15_{76}. 16_{82} mit Hinweis auf A. Stuiber) Vorläufer gebe; daher sei das christl. Totengericht ‚in der Form des kirchlichen Bußgerichts' wiedergegeben (ebd. 15_{77}. 26_{128}; vgl. allgemein dazu C. Vogel: o. Sp. 487f). Mit allem Vorbehalt soll hier nur auf den juristischen Akt der manumissio verwiesen werden, da immerhin bei der Freilassung eines Sklaven (einer Art Lossprechung) u. a. die H. auf den Kopf vorkam (Sittl 132_6; Behm aO. [o. Sp. 511] 136_2; Schiller aO. [o. Sp. 502] 142_{16}). Eine (zweifelsfreie) Darstellung einer solchen Handlung ist mW. noch nicht bekannt. Die einzige bei Ch. Lécrivain, Art. Manumissio: DarS 3, 2 (1904) 1585 angeführte Szene ist nicht nur andersartig, sondern auch in ihrer Deutung als manumissio fraglich. Bei einer unklaren Szene auf der Markus-Säule in Rom wird als Deutung u.a. ein Akt der manumissio erwogen (Petersen/Domaszewski/Calderini aO. [o. Sp. 496] 68f Taf. 49A: ein stehender, wohl als Römer gekennzeichneter Mann berührt mit seiner Rechten die Stirn eines sitzenden ‚Jünglings'; vgl. C. Caprino/A. M. Colini/G. Gatti/M. Pallottino/P. Romanelli, La colonna di Marco Aurelio [Roma 1955] 96 Taf. 26, 53: nur als ‚ceremonia nell'accampamento Romano' bezeichnet; vgl. auch o. Sp. 497).

H. Handauflegung als Geste der Überlegenheit. Auf einigen Rückseiten römischer Münzen ist der Kaiser oder ein röm. Soldat in einem symbolhaften Bild der Macht über besiegte Barbaren wiedergegeben. Gleichsam als ‚Geste der Überlegenheit' ruht die rechte oder linke Hand auf dem Kopf einer kleineren, als Barbar gekennzeichneten Gestalt, um diese zT. kniend oder geduckt dargestellte Figur niederzudrücken (so Brilliant 194f Abb. 4, 85b. 86; vgl. Sutherland/Carson aO. [o. Sp. 496] 8, 279 Taf. 11, 323). Ein in etwa vergleichbares Motiv kommt zB. auch bei Standbildern aus Gallien u. dem Rheinland vor. Ein Gott mit den Zügen Jupiters legt seine Linke auf das Haupt eines neben ihm kauernden (wohl besiegten) ‚Giganten', der zT. die Hände hinter dem Rücken hält (Benoit 52_2f Abb. 3). – In eine etwas andere Richtung weisen (nur fragmentarisch erhaltene) Denkmäler, die das Auflegen einer Hand auf einen abgeschlagenen Kopf zeigen (triumphierendes [Hoch-]Halten des Kopfes eines toten Feindes?; vgl. R. Lautier, Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine Suppl. 15 [Paris 1966] 18f nr. 8672/7; dagegen Benoit 54/60).

J. Zusammenfassung. Die H. kommt im untersuchten Zeitraum in Darstellungen verschiedenen Inhalts vor. Auch in der spätantik-christl. Kunst ist diese Geste sicher ‚mehrdeutig' (Dassmann aO. [o. Sp. 513] 4) u. letztlich nicht allein unter den Begriff ‚Segnung', die natürliche u. vor allem übernatürliche Gnaden verleihe (De Bruyne, Imposition 264; Ferguson 7/9. 12), zu subsumieren, wie in der antiken Kunst allgemein aber unter dem Aspekt Kraftübertragung einerseits u. Sinnbild für einen bedeutungsvollen Akt oder eine bestimmte Beziehung andererseits zusammenzufassen. Grundsätzlich erfolgt die H. in frühchristl. Darstellungen zwar nicht in allen, aber doch in zahlreichen Bereichen, die auch im christl. Ritus oder in der Literatur belegt sind (s. Behm aO. [o. Sp. 511] 12. 59. 98. 118/21; De Bruyne, Imposizione 1718; vgl. auch die [wenig beachtete] ‚Definition' von H. bei Hesych. Hieros. in Lev. comm. 5, 16 [PG 93, 1000]); die H. ist dabei selbst im ntl. Zusammenhang nicht zweifelsfrei allein Christus u. dem Täufer vorbehalten (s. o. Sp. 501/5; anders De Bruyne, Imposition 264). In der antiken Kunst generell findet die H. (symbolische) Verwendung hauptsächlich gegenüber Personen (zT. auch gegenüber Tieren), aber nur selten bei Gegenständen (wie Herme, Brote u. Fische). Am häufigsten wird H. gebraucht in Darstellungen von Beistand bzw. enger Verbundenheit, Heilungsszenen u. ‚Initiationsbildern'. In der paganen Kunst ist die H. (auf den Kopf) anscheinend nicht als Segensgestus, bei einer ‚Ordination' (vgl. Behm aO. 122f) u. in Gerichtsszenen wiedergegeben. Im christl. Bereich kommt die H. in derartigen Zusammenhängen erst ab dem 4. (bzw. 9.) Jh. vor; allein die Segnung durch H. findet sich schon vorher (um 250 nC.) in einer jüd. Darstellung. Wie o. Sp. 500 vermerkt, läßt sich aber nicht sicher ermitteln, ob das H.-Motiv in christl. Denkmälern aus der jüd. Kunst stammt. Deutlichere Beziehungen ergeben sich zT. zum paganen Bildbereich, besonders in den Fällen, in denen die Traditionsstränge durch die ganze Antike hindurch laufen. Schließlich ist noch anzumerken, daß die H. in Darstellungen gewöhnlich mit der rechten Hand, seltener mit beiden Händen (meist bei mehreren Objekten) ausgeführt wird; die Linke wird dagegen in der Mehrzahl der Fälle nur dann benutzt, wenn die Rechte schon durch eine andere Aktion oder eine wichtigere Geste in Beschlag genommen ist (vgl. De Bruyne, Imposition 264).

F. Benoit, Le geste d'imposition de la main à Entremont: Mélanges d'archéologie et d'histoire, Festschr. Ch. Picard = RevArch 29/32 (1948) 48/60. – R. Brilliant, Gesture and rank in Roman art = Mem. of the Connecticut Acad. of Arts and Sciences 14 (New Haven 1963). – J. Coppens, L'imposition des mains et les rites connexes dans le NT et dans l'église ancienne (Wetteren 1925). – L. De Bruyne, L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien: RivAC 20 (1943) 113/278; Art. Imposizione delle mani: EncCatt 6 (1951) 1718f; L'initiation chrétienne

et ses reflets dans l'art paléochrétien: RevScRel 36, 3/4 (1962) 27/85. – M. Fausone, Die Taufe in der frühchristl. Sepulkralkunst = StudAnt-Crist 35 (Città del Vat. 1982). – E. Ferguson, Laying on of hands. Its significance in ordination: JournTheolStud NS 26 (1975) 1/12. – H. Kaiser-Minn, Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. u. 4. Jh. = JbAC ErgBd. 6 (1981). – C. Nauerth, Heilungswunder in der frühchristl. Kunst: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt (1983) 339/46. – G. Neumann, Gesten u. Gebärden in der griech. Kunst (1965). – C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890). – M. Sotomayor, Sarcófagos romano-cristianos de España (Granada 1975).

Dieter Korol.

Handel I (geschichtlich).

A. Griechisch-römisch. I. Vorbemerkung. Die Beurteilung der Bedeutung des H. in der Antike hat in neuester Zeit neue Impulse erhalten. Die übermächtige These Rostovtzeffs, der H. zB. in röm. Zeit sei eigentliche Quelle des Reichtums gewesen, wird mit Recht angezweifelt. Als Exponent mag hier M. I. Finley genügen, der ‚provokativ' auf die Eingeschränktheit des antiken H. hinwies (The ancient economy [Berkeley 1973]). Finleys Thesen wurde in Einzeluntersuchungen widersprochen (zB. W. O. Moeller, The woole trade of ancient Pompeii [Leiden 1976]; M. W. Frederiksen, Theory evidence and the ancient economy: JournRomStud 65 [1975] 164/71). – Th. Pekáry hat jüngst zusammengefaßt, innerhalb welcher Grenzen eine Beurteilung des H. geschehen könnte (Zur Bedeutung des H. in der Antike: G. A. Ritter/R. Vierhaus [Hrsg.], Aspekte der histor. Forschung in Frkr. u. Dtld. [1981] 30/9): 1) in einer präzisen Beschreibung des Konsumentenkreises, 2) in einer Präzisierung der Geldmenge, 3) in Untersuchungen der Möglichkeiten u. Grenzen antiken Transportwesens, wobei Analogien zum MA u. der frühen Neuzeit nicht gescheut werden dürften.

II. Griechisch. a. Homerische Zeit. In der Adelsgesellschaft der homer. Epen spielte der H. eine verschwindend geringe Rolle. In den Epen gibt es kein Wort, ‚das wirklich ein Synonym für Kaufmann wäre' (M. I. Finley, Die Welt des Odysseus [1968] 67). Geschenkaustausch, Raub u. H. waren übliche Formen des Gütererwerbs. Zumeist Nichtgriechen werden in den Epen als H.treibende erwähnt. Phoiniker spielten als Händler eine bedeutende Rolle (Od. 15, 414/84). H.güter waren kostbare Gewänder (Il. 6, 289), prächtige Gefäße aus Edelmetall (ebd. 23, 743), goldener Schmuck u. Bernstein (Od. 15, 460). Menschen-H. scheint von besonderer Bedeutung gewesen zu sein (ebd. 14, 115. 202. 334/40; Il. 4, 475; 21, 40f. 78. 102; 22, 45; 24, 751/3). Wertmesser war das Vieh (ebd. 21, 79: 1 Mann = 100 Rinder; 23, 704f: 1 Frau = 4 Rinder; Od. 1, 431: 1 Frau = 20 Rinder; Il. 23, 702f: 1 Dreifuß = 12 Rinder; ebd. 885: 1 Becken = 1 Rind) (vgl. Bogaert; D. Gray, Seewesen = ArchHom 1G [1974] 117f). War die händlerische Betätigung für einen homer. Aristokraten geradezu verwerflich (Od. 8, 159/64), war H. für Hesiod eine Möglichkeit, ‚Schuld u. Hunger' zu entfliehen (op. 647; A. Mele, Il commercio greco arcaico. Praxis ed emporie [Napoli 1979] 12/7). Sobald aber die Erträge aus der Landwirtschaft genügten, sei Schifffahrt nicht nötig (Hesiod. op. 45. 230/7; vgl. zum Ganzen P. Cartledge, ‚Trade and politics' revisited: P. Garnsey u.a. [Hrsg.], Trade in the ancient economy [London 1983] 1/15). Zur Bewertung des H. vgl. *Handel II; *Erwerb.

b. Vorklassische Zeit. Im Gefolge der griech. Kolonisation vom 8. bis zum 6. Jh. vC. entwickelte sich der Übersee-H. Die Koloniegründungen erfolgten in der Regel nicht zur Schaffung von Absatzmärkten für heimische Produkte (Pekáry 11). Bevölkerungswachstum u. die Knappheit landwirtschaftlich nutzbarer Bodenfläche waren die Gründe der griech. Expansion (F. Gschnitzer, Griech. Sozialgeschichte [1981] 49f; Pekáry 11). Durch die Kolonisation entwickelten sich Kontakte mit anderen Völkern des Mittelmeer- u. Schwarzmeerraumes; die Sicherung der Seewege u. nicht abreißende Verbindungen zwischen Mutterstädten u. Kolonien förderten den Güteraustausch. Die Kolonisation Süd- u. Mittelitaliens (Boardman 191/222) stellte beständige Kontakte zu den etrusk. Städten her, deren Oberschicht seit dem 7. Jh. vC. als Abnehmer griech. Keramik, vor allem korinthischer, nachweisbar ist (Pekáry 13; Boardman 234/47; J. Heurgon, La vie quotidienne chez les Étrusques [Paris 1961]). Das Ausgreifen in den Westen Siziliens beschwor einen Konflikt mit Karthago herauf. Diese phoinik. Gründung (Mitte des 8. Jh. vC.) beherrschte den H. vor der Küste Nordafrikas (B. H. Warmington, Karthago [1963]). Stützpunkte auf Sizilien, Sardinien u. in Südspanien sicherten die karthagische Interessensphäre (J. M. Blázquez, Tartessos y los orígines de la colonización fenicia en Occidente[2] [Salamanca 1975]). Über die südspan. Stützpunkte wickelte Karthago den H. mit Silber u. Zinn aus Spanien u. Britannien ab (Boardman 248f). – Phokäer gründeten um 600 vC. Massilia, das nicht nur Keramikprodukte importierte (F. Villard, La céramique grecque de Marseille [Paris 1960]), sondern auch die Verbreitung griech. Ware im gallischen u. german. Raum forcierte (Boardman 257/64). Durch die Gründung Emporions (E. Ripoll, Ampurias [1973]) gelangten Keramikprodukte seit dem frühen 6. Jh. vC. in nordspan. Gebiet. – Über Korkyra (Boardman 265f) drangen die Kolonisten in den adriatischen Raum. Epidamnos (gegr. 627 vC.) u. Apollonia (gegr. 588 vC.) waren Stationen in die nördl. Adria (ebd. 267f). – Seit der Mitte des 6. Jh. vC. ist korinth., etwas später athen. Ware in Norditalien nachweisbar (ebd. 268f); die Städte Adria u. vor allem Spina waren Umschlagplätze für den H. zwischen Etruskern, Venetern u. Griechen (ebd.). Zum Ganzen s. L. Braccesi, Grecità adriatica (Bologna 1971). – Von Euböa, entlang der makedon.-thrak. Küste, ging die Kolonisation der Ägäis aus (Boardman 269f). Potideia ist eine korinth. Gründung (J. A. Alexander, Potidaea [Atlanta 1963]), Parier besiedelten Thasos; ostgriech., athen. u. spärlich belegte korinth. Keramikwaren verdeutlichen die Verbindungen der Insel (Boardman 272). Der archäol. Befund des nordgriech. Ägäisraumes bestätigt allgemein die Bevorzugung ‚melischer', chiotischer u. später athen. Gefäße (zB. Neapolis). Vielleicht noch im 8. Jh., ganz sicher seit dem 7. Jh., drangen griech. Kolonisten in den Schwarzmeerraum ein, wobei die Milesier besondere Aktivitäten entwickelten (ebd. 285f). Die Fruchtbarkeit der nördl. u. westl. Küstengebiete, der Fischreichtum des Meeres u. der Flüsse (vgl. Herodt. 4, 53) mögen schon früh händlerisches Interesse entfacht haben (vgl. C. Roebuck, Ionian trade and colonization [New York 1959] 116/30; anders T. S. Noonen, The grain trade of the northern Black Sea in antiquity: AmJournPhilol 94 [1973] 231/42). – Wahrscheinlich Euböer nahmen Ende des 8. Jh. Verbindung mit Al Mina an der Orontesmündung auf (Boardman 42/6). Über Al Mina gelangte seit dieser Zeit auch athen. u. kykladische Keramik nach Syrien u. Palästina (ebd. 48). Dem 7. Jh. ist vor allem ostgriech. u. korinth. Ware zuzuordnen; im Laufe des 6. Jh. wurden aber ständig mehr athen. Keramikprodukte eingeführt (ebd. 51/3. 57). – Vereinzelte Funde im griech. Raum deuten auf frühe Kontakte mit Ägypten (ebd. 129/33). Einige literar. Zeugnisse berichten von frühen H.verbindungen (Herodt. 4, 152, 1/3; Diod. Sic. 1, 67, 9). Seitdem sich griech. Söldner in Ägypten verdingten, gab es regelmäßige Verbindungen (Herodt. 2, 152/4; A. B. Lloyd, Herodotus Book 2 [Leiden 1975] 14/32; Boardman 134/7). Die Gründung von Naukratis am Ostufer des kanopischen Nilarms, geschah nach Herodt. 2, 178f aus ökonomischen Gründen. Der archäol. Befund beweist die Jhh. lang andauernden Kontakte mit der griech. Welt (Boardman 138/55). – Inwieweit der H. dieser Zeit durch das Aufkommen gemünzten *Geldes gefördert worden ist, bleibt strittig. Ein ‚Münzumlauf' im 7. u. 6. Jh. erfolgte zumeist nur in

den Gebieten der Münzherstellung (vgl. Pekáry 12. 14; Bogaert 817f).

c. Klassische Zeit. Athen 5./4. Jh. vC. Der attische H. der klass. Zeit ist quellenmäßig relativ gut belegt. Insgesamt spricht die Überlieferung deutlich mehr von Importen, so daß man von einer notwendigen Balance zwischen Importen u. Exporten keineswegs ausgehen kann (Erxleben 395). Über das H.volumen liegt nur die Äußerung des Andokides vor: 402/400 vC. habe der zweiprozentige Hafenzoll 30 bzw. 36 Talente eingebracht, was einer Warenmenge im Werte von 1800 Talenten entspräche (Andoc. 1, 133f). Im J. 357 vC. soll allein die aus dem Pontos eingeführte Getreidemenge 400000 Medimnen, die Hälfte des gesamten Getreideimports, ausgemacht haben (Demosth. or. 20, 31f). Diese beiden Äußerungen in Relation zu setzen, ist zu gewagt. – Jedoch hat der Import von Lebensmitteln die wichtigste Rolle gespielt (K. Köster, Die Lebensmittelversorgung der altgriech. Polis [1939]). Hauptlieferanten für Weizen waren der Bosporus (Noonen aO. 231/42), Ägypten, Sizilien, aber auch Zypern (Andoc. 2, 20). Vermutlich war auch Thessalien vom 5./3. Jh. zu einem geringen Teil Getreidelieferant (Hermipp. frg. 63 [1, 304 Edmonds]; Antiphan. frg. 34, 3 [2, 176 E.]; Alexis frg. 191 [2, 466 E.]; vgl. Xen. hist. Gr. 6, 1, 11), vielleicht auch Megara (Antiphan. frg. 34 [2, 176 E.]). Bei einer Tonnage von 100/500 Tonnen (L. Casson, Ships and seamanship in the ancient world^3 [Princeton 1973] 183f) sicherten 100 bis 200 Schiffsladungen die jährliche Getreideversorgung Athens (Pekáry 28). Griff der Staat sonst kaum in H.angelegenheiten ein, ist der Getreide-H. immer auch Anliegen des Staates gewesen. Seit Solon soll Getreideexport verboten gewesen sein (Plut. vit. Solon. 24, 1), u. die Volksversammlung diskutierte zehnmal jährlich Angelegenheiten der Getreideversorgung (Aristot. resp. Ath. 43). Teilweise übernahm der Staat sogar die Lenkung des Getreide-H. in Athen (H.-P. Kohns, Die staatl. Lenkung des Getreide-H. in Athen: Festschr. F. Oertel [1964] 146/66; Köster aO. 38/41). – Zu den Lebensmittelimporten, die einem größeren Konsumentenkreis zugute kamen, gehörten Salzfische aus dem Pontos u. Hellespont (Cratin. frg. 40 [1, 34 E.]; Hermipp. frg. 63, 5 [1, 304 E.]). Wie wichtig die Versorgung mit Salzfischen war, verdeutlicht die Verleihung des Bürgerrechts an Salzfischhändler 328 vC. (E. Erxleben, Die Rolle der Bevölkerungsklassen im Außen-H. Athens im 4. Jh. v. u. Z.: E. Ch. Welskopf [Hrsg.], Hellenische Poleis 1 [1974] 486/8). Ob sizilischer Käse (Hermipp. frg. 63, 9 [1, 304 E.]; Aristoph. vesp. 838. 896f; Antiphan. frg. 236 [2, 288 E.]; Philem. frg. 76 [3 A, 288 E.]) u. euböisches Obst (Hermipp. frg. 63 [1, 306 E.]) für den gemeinen Mann erschwinglich waren, kann nur vermutet werden. Importe von Fleisch aus Syrakus u. Thessalien, Geflügel u. *Aalen aus Böotien, orientalischem Sesam, paphlagonischen Mandeln, phoinik. Datteln, rhodischen Rosinen u. Silphion aus Nordafrika (Erxleben 368/70) scheinen nur einem wohlhabenderen Konsumentenkreis zugänglich gewesen zu sein. – Die Einfuhr von Sklaven nach Athen mag einen hohen Stellenwert im H. gehabt haben, je nachdem zu welcher Schätzung man über die Anzahl der Sklaven in Attika neigt (Schätzungen reichen von 20000 bis 400000: N. Brockmeyer, Antike Sklaverei [1979] 114f). Da man in der Regel Sklaven durch Kauf erwarb u. sie meistens mit Herkunftsnamen bezeichnet wurden (M. Lambertz, Die griech. Sklavennamen [Wien 1907]; S. Lauffer, Die Bergwerkssklaven von Laureion^2 [1979] 123/40) ist es möglich, einen ansehnlichen Katalog der sklavenexportierenden Länder zu erstellen: Phrygien, Lydien, Paphlagonien, Makedonien, Thrakien, Skythien, Kolchis, Syrien, Karien, Illyrien, Phoinikien, Assyrien, Kilikien, Sizilien (Erxleben 370f; zu Sklavenpreisen s. zB. W. L. Westermann, Art. Sklaverei: PW Suppl. 6 [1935] 915f). Die Einfuhr von Holz vor allem für den Schiffsbau hatte beträchtlichen Umfang. In dem Bündnis zwischen Athen u. Perdikkas II v. Makedonien (IG 1^2, 71 = H. Bengtson, Die Staatsverträge des Altertums [1962] nr. 186 vJ. 423/22 vC.) wurde Ruderholzexport einzig nach Athen festgelegt. Makedon. Schiffsbau- u. Ruderholz taucht in der Überlieferung mehrmals auf (IG 1^2, 46, 11. 105, 30; Andoc. 2, 11). Ob die Aussendung von Kleruchen nach Sinope unter Perikles (Plut. vit. Pericl. 20, 1f) der Importsicherung guten Schiffsbauholzes aus dieser Gegend (Strab. 12, 3, 12; Xen. exp. Cyr. 6, 4, 4) gegolten haben mag, kann nur eine interessante Vermutung bleiben (Erxleben 372). Aber auch für die Bautätigkeit wurde Holz in erheblichem Umfang verwendet. Wiederum wird makedon. Holz mehrfach erwähnt (IG 1^2, 314, 106; 2^2, 1672, 66. 304; weitere Holzimporte: Erxleben

372f). Holzimporte könnten auch für die Möbelherstellung vonnöten gewesen sein, zB. im Betrieb des Vaters von Demosthenes (Demosth. or. 27, 9). – Die Ausrüstung der Flotte nötigte Athen zum Import weiterer Artikel. Zwar ist Flachsanbau in Griechenland konstatierbar (Paus. 6, 26, 6; F. Olck, Art. Flachs: PW 6, 2 [1909] 2449), er reichte aber nicht aus, um den Bedarf an Segeltuch, Seilen, Tauen u. Werg im Flottenbau zu decken (Demosth. or. 47, 20). Hermipp. frg. 63, 12f (1, 306 E.) nennt Einfuhren von Segeltuch aus Ägypten (vgl. Aristoph. ran. 364). Flachs wurde aber auch für Textilverarbeitung eingeführt (Aristoph. Lys. 735/41). Für die Schiffsausrüstung notwendige Metalle mußten ebenfalls importiert werden; dazu waren relativ große metallverarbeitende Werkstätten mit bis zu 120 Sklaven mit Rohstoffen zu versorgen (Lys. or. 12, 19; vgl. auch E. Erxleben, Das Kapital der Bank des Pasion u. das Privatvermögen des Trapeziten: Klio 55 [1973] 131f; Demosth. or. 27, 9; Lys. or. 58). Kupfer kam aus Makedonien (Andoc. 2, 11) u. Zypern (IG 2^2, 1975, 17), Eisen vielleicht aus dem nördl. Anatolien (Erxleben 377f), Zinn erreichte über Zwischenhändler wahrscheinlich von den britischen Inseln (Herodt. 3, 115) u. Spanien (Scymn. 164/6 [GGM 1, 201]) Athen. Teer u. Pech, unentbehrlich für Schiffs- u. Häuserbau, scheint makedon. Monopol gewesen zu sein (G. Glotz, L'histoire de Délos d'après les prix d'une denrée: RevÉtGr 29 [1916] 281/325). Die Verarbeitung von Häuten u. Fellen, sowohl für den zivilen als auch militärischen Bereich, machte Athen von Importen aus dem kimmerischen Bosporus (Demosth. or. 34, 10), Sizilien (IG 1^2, 314, 41) u. Kyrene (Hermipp. frg. 63, 4 [1, 304 E.]) abhängig. Weitere belegte Importe scheinen zwar regelmäßig erfolgt zu sein, waren aber im gesamten H.volumen von geringerer Bedeutung: Wolle aus Milet (Aristoph. Lys. 729), Phrygien (Aristoph. av. 493) u. dem kimmerischen Bosporus (Demosth. or. 35, 34); wertvolle Kopfkissen aus Karthago (Hermipp. frg. 63, 4 [1, 306 E.]) u. Sizilien (Eubulus frg. 121 [2, 138 E.]); Farben u. Purpur (Plat. leg. 8, 847c); Spezereien über Ägypten u. Syrien aus Arabien u. Indien (Herodt. 3, 107; Theophr. hist. plant. 9, 4, 1f. 6, 1. 7, 1f), Elfenbein aus Libyen u. Papyrus aus Ägypten (Hermipp. frg. 63, 12f [1, 306 E.]). – Die Exporte Athens nehmen sich dagegen relativ gering aus. Olivenöl wird gemeinhin als das klass. Ausfuhrprodukt Attikas bezeichnet. Zeitweise unterlag der Ölexport Beschränkungen (Schol. Pind. Nem. 10, 64), da die eigene Versorgung nicht immer gewährleistet war; zwar aus späterer Zeit, aber typisch für die Anfälligkeit antiker Landwirtschaft (IG 2^2, 903 vJ. 176/75 vC.): ein attischer Händler kauft auf der Fahrt nach Pontos Öl, hört von der Ölknappheit in Attika, reist sofort zurück, um zum Billigtarif das Öl an den Staat abzugeben (vgl. R. J. Hopper, Trade and industry in classical Greece [London 1979] 94). Der Weinexport dieser Zeit wird wahrscheinlich bescheiden gewesen sein (Hermipp. frg. 63 [1, 304 E.]; Demosth. or. 35, 35). Wein-, Süßwein-, Öl- u. Viehhändler werden in dieser Reihenfolge einmal von Xenophon aufgezählt (vect. 5, 3). Der Export von Keramikwaren sollte trotz vielfacher Funde im gesamten Bereich der antiken Welt in seinem Umfang nicht überschätzt werden. 400/500 Keramikhersteller konnten im 5. Jh. vC. den Bedarf an feiner Keramik in der griech. Welt decken (R. M. Cook, Die Bedeutung der bemalten Keramik für den griech. H.: JbInst 74 [1959] 120), so daß der Absatz von Keramikwaren für die Gesamtwirtschaft ziemlich bedeutungslos war (ebd. 121), obwohl manche Betriebe speziell für den Export produziert zu haben scheinen (M. M. Eisman, Attic Kyathos production: Archaeology 28 [1975] 77). Die Ausfuhr von Marmor (IG 4^2, 1, 103), uU. Wolle (Xen. vect. 5, 3/4) u. Kosmetikartikeln (Antiphan. frg. 236 [2, 288 E.]) veränderten das attische Exportvolumen kaum.

d. Hellenistische Zeit. Die Konstituierung der hellenist. Staatenwelt hat zu einer Intensivierung des Warenaustausches beigetragen, dessen Kapazität freilich nicht überschätzt werden darf (H. Kreissig, Wirtschaft u. Gesellschaft im Seleukidenreich [1978] 82/7). Extrem hohe Binnen- u. Außenzölle, weniger Schutzzölle als Einnahmequellen der Monarchen (bis zu 50% des Warenwerts; vgl. A. Andréadès, Des droits de douane prélevés par les Lagides sur le commerce extérieur: Mél. G. Glotz 1 [Paris 1932] 7/48; C. Préaux, L'économie royale des Lagides [Bruxelles 1939] 371/9), setzten dem H.volumen ebenso Grenzen wie das Fehlen einer stützenden H.politik von seiten der sonst so ‚eingreif-freudigen' hellenist. Monarchen (vgl. Pekáry 47f). Die bislang einzige statistische Angabe über den Warenumsatz bestätigt dies. Die Einnahmen aus Hafenzöllen betrugen vor 167 vC. in Rhodos, einem zentralen Um-

schlagplatz des gesamten Mittelmeer-H. (vgl. Rostovtzeff, Hellenist. Welt 1529f; L. Casson, The grain trade of the Hellenistic world: TransProcAmPhilolAss 85 [1954] 168/87) jährlich 1 Mill. Drachmen, was einem Warenwert von 50 Mill. Drachmen entspräche (Polyb. 30, 31, 12; E. Ziebarth, Zur H.geschichte der Insel Rhodos: Mél. Glotz aO. 2, 909/24; Rostovtzeff, Hellenist. Welt 1254, 96; Tarn 207. 299; E. S. Gruen, Rome and Rhodos in the 2nd century B.C.: ClassQuart 25 [1975] 58/81; Pekáry 68). Überhaupt waren die Einnahmen aus dem Transit-H. lukrativer (vgl. zB. zu Antiocheia, Ephesos, Korinth, Kyzikos, Seleukeia: Rostovtzeff, Hellenist. Welt passim) als der H. mit eigener Produktion (zB. für Milet: J. Röhlig, Der H. von Milet, Diss. Hamburg [1933]). Die beherrschende Stellung Alexandreias beruhte jedoch auf beidem (vgl. E. Leider, Der H. von Alexandria, Diss. Hamburg [1933]). Nach einem Jh. relativer politischer u. wirtschaftlicher Stabilität machte sich der Zerfall der hellenist. Staatenwelt selbstverständlich auch im H. bemerkbar (Pekáry 71/5). Soziale Unruhen in allen Teilen der hellenist. Welt (vgl. C. Préaux, Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides: ChronÉg 11 [1936] 522/52; A. Fuks, Social revolution in Greece in the Hellenistic age: ParPass 21 [1966] 437/48; L. Koenen, Die Prophezeiungen des Töpfers: ZsPapEpigr 2 [1968] 178/209; S. K. Eddy, The king is dead [Lincoln 1961]), Piratenunwesen (vgl. E. Ziebarth, Beiträge zur Geschichte des Seeraubs u. See-H. im alten Griechenland [1929]; H. A. Ormerod, The piracy in the ancient world[2] [Liverpool 1978]), Währungsverfall (vgl. T. Reekmans, Economic and social repercussions of the Ptolemaic copper inflation: ClassQuart 24 [1949] 324/42) u. bes. das Ausgreifen Roms in den Osten (vgl. zB. A. Piganiol, La conquête romaine[5] [Paris 1967]) haben den H. empfindlich gestört. – Hatte sich im 3. Jh. die H.vormacht von Griechenland nach Osten verlagert (Tarn 298), zog das expandierende Rom eine Westorientierung nach sich. Röm. Kaufleute beteiligten sich in steigendem Maße am H. (J. Hatzfeld, Les trafiquants italiens dans l'orient héllénique [Paris 1919]). Sie bildeten zB. auf Delos, das von Rom 167/66 vC. zum Freihafen erklärt worden war, schon um 130 vC. die größte Körperschaft, die sich zum größten Teil aus Freigelassenen u. Sklaven zusammensetzte (ebd. 241; Tarn 313/8).

1. Außenhandel in hellenistischer Zeit. Der Nachfrage nach Luxusgütern wurde hauptsächlich durch Importe aus Afrika, Arabien, Indien u. zum geringeren Teil aus *China entsprochen (zu den Routen: Tarn 283/308; A. Dihle, Die entdeckungsgeschichtlichen Voraussetzungen des Indien-H. der röm. Kaiserzeit: AufstNiedergRömWelt 2, 9, 2 [1978] 546/80). Weihrauch (W. W. Müller, Art. Weihrauch: PW Suppl. 15 [1978] 722/34), hochwertige Textilien, wie Musselin u. Seide (Tarn 305f; Raschke 606/22), Spezereien (Tarn 309f; Raschke 650/76), Edelsteine u. Perlen (Arrian. Ind. 8, 11; Theophr. Lap. 36; Lucan. 10, 139), *Elfenbein (IG 11, 2, 163, 7. 203A, 71. 287A, 118) u.a. fanden trotz hoher Transportkosten Käufer in den Oberschichten hellenist. Staaten. Teilweise wurde auch der Metallbedarf durch den Außen-H. gedeckt (Tarn 300/2).

2. Handel innerhalb der hellenist. Staatenwelt. Nahrungsmittel, Sklaven u. Rohstoffe stellten das Hauptkontingent des H. dar. Kaum eine größere Stadt war in der Lage, ihre Bevölkerung mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen (Pekáry 67). Die begrenzten Möglichkeiten antiker Getreideproduktion (A. Jardé, Les céréales dans l'antiquité grecque 1 [Paris 1925]), Dürreperioden, Räuberunwesen u.a. zwangen selbst kleinere Städte wie zB. Erythrai (H. Engelmann/R. Merkelbach, Die Inschriften von Erythrai u. Klazomenai [1972] nr. 28) durch Importe *Hungersnöte abzuwenden (Rostovtzeff, Hellenist. Welt 1004/7). Selbst in Getreide exportierenden Ländern wie Ägypten kam es zu Versorgungsengpässen (ebd. 1005). Das von Getreideimporten stark abhängige Griechenland exportierte Wein u. Öl (ebd. 1007) u. konkurrierte mit Weinen aus Ionien u. Nordsyrien (Tarn 303f). Ägypten, ursprünglich Abnehmer griech. u. ionischen Weins, entwickelte eine eigene Rebenkultur (vgl. M. Schnebel, Die Landwirtschaft im hellenist. Ägypten [1925] 239/92), ägypt. Öl konnte im H. mit griechischem u. syrischem nie konkurrieren (vgl. P. Tebt. 886 [2. Jh. vC.]). – Der Umfang der Sklaverei in hellenist. Zeit wird verschieden beurteilt (zB. Westermann aO. 934; dagegen Rostovtzeff, Hellenist. Welt 1121, 32; Brockmeyer aO. 134/47). Syr. Sklaven wurden im 3. Jh. vC. über Tyros (PCair. Zen. 1, 59093, 11) u. andere phoinik. Häfen (2 Macc. 18, 11) nach Ägypten verkauft (Sklavenpreise im ptolem. Ägypten zB. Westermann aO. 925f;

Brockmeyer aO. 141f). Im 3. Jh. u. aA. des 2. Jh. spielte Rhodos im Sklaven-H. eine bedeutende Rolle (W. L. Westermann, The slavesystems of Greek and Roman antiquity [Philadelphia 1955] 37; K. M. Kolobova, Zur Geschichte des Klassenkampfes auf Rhodos: VestnDrevnIst 1938, 2, 80/7; J. u. S. Kruskoj, Einige Beiträge zur Sklaverei auf Rhodos während des Hellenismus: ebd. 1947, 3, 231/4). Byzantion, Kolchis, Tanais, Nikaia, Nikomedeia, Sinope, Amisos u. Trapezunt galten als Ausfuhrhäfen für Sklaven (Westermann, Sklaverei aO. 937). Der ungeheure Arbeitskräftebedarf Roms ließ Delos nach 146 vC. zu einem Hauptumschlagplatz des Sklaven-H. werden. Strabon (14, 5, 2) bemerkt, daß auf Delos täglich bis zu 10000 Sklaven umgesetzt werden könnten (J. A. Lencmann, Der Sklavenmarkt auf Delos: VestnDrevnIst 1953, 1, 53/65; E. Maróti, Der Sklavenmarkt von Delos u. die Seeräuberei: Antik tanulmányok 9 [1962] 1/12). Mit Metallen, Baumaterialien (Holz für den Schiffsbau, Marmor, Granit), Textilien, handwerklichen Produkten aller Art u. weiteren Nahrungsmitteln (Heichelheim; Rostovtzeff, Hellenist. Welt; Tarn; Pekáry) ist das zweite große Kontingent hellenist. Handelsaktivität umrissen.

3. Monopole. In der hellenist. ‚Staatswirtschaft' haben Monopole im Staatshaushalt eine wichtige Rolle gespielt (F. Heichelheim, Art. Monopole: PW 16, 1 [1933] 157/91; Rostovtzeff, Hellenist. Welt 1508 s.v. Monopole). Detaillierte Informationen besitzen wir aus dem ptolem. Ägypten. Herstellung u. Verkauf von Salz, Aromata, Öl, Bier, Metallen, Soda, Textilien, Papyrus u.a. unterlag gänzlich oder teilweise dem Staatsmonopol (Préaux, L'économie aO. 615 s.v. monopole). Die pachtweise Vergabe von Konzessionen zu Herstellung u. Verkauf bestimmter Produkte ließ einen gewissen privaten Spielraum u. erhöhte die Staatseinnahmen. Selbst der Verkauf von Lebensmitteln scheint in frühptolem. Zeit Staatsmonopol gewesen zu sein (Preisigke, Sammelb. 8, 9841, 1/14 vJ. 247 vC.; dazu F. Uebel, Μονοπωλία φακῆς: Actes du 10[e] Congr. Int. de Papyrologues [Wrocław 1964] 165/81).

III. Römisch. a. Republik. Bis in das 3. Jh. vC. war Rom ein Staat mit rückständiger Wirtschaftsstruktur. Gegenüber Ackerbau u. Viehzucht waren Handwerk u. H. von untergeordneter Bedeutung. Die röm. Münzprägung setzte erst um 269 vC. ein (vgl. A. Alföldi, Timaios' Bericht über die Anfänge der Geldprägung in Rom: RömMitt 68 [1961] 64/79). Seit frühester Zeit kam aber Rom durch seine Lage an der von Ostia ausgehenden Salzstraße mit H. in Verbindung (Pekáry 77). Funde bemalter griech. Keramik aus dem 7./5. Jh. vC. bestätigen die etrusk. Oberschicht als Abnehmer hochwertiger Waren (ebd.). Der See-H. im westl. Mittelmeerbereich war fest in karthag., griech. u. etrusk. Hand. Die röm.-pun. Verträge (vgl. zB. K.-E. Petzold, Die beiden ersten röm.-karthag. Verträge u. das foedus Cassianum: AufstNiedergRömWelt 1, 1 [1972] 364/411; Ch. Marek, Die Bestimmungen des zweiten röm.-pun. Vertrags über die Grenzen der karthag. Hoheitsgewässer: Chiron 7 [1977] 1/7) dokumentieren vor allem karthag. H.interessen, deuten allerdings Rom als potentiellen Rivalen an. Rom scheint vor dem 1. pun. Krieg nur über geringe Schiffskapazitäten verfügt zu haben (T. Frank, Rome and Italy of the Republic: ders. 1, 55_{18}). Im Gefolge röm. Legionen setzten während des 1. pun. Krieges italische Kaufleute nach Afrika über (Polyb. 1, 83, 7). Kurz darauf erwähnt Polybios ital. Händler in Illyrien (2, 8, 1f). Im 2. pun. Krieg kauften röm. Händler die Beute der Legionen auf (ebd. 14, 7, 2f). Diese Hinweise u. die lex Claudia (218 vC.), die Angehörigen des Senatorenstandes verbot, über eine Schiffskapazität von 300 Amphoren H. zu treiben (Liv. 21, 63, 3f), zeigen, daß Angehörige der röm. Oberschichten die H.möglichkeiten des expandierenden Rom genutzt haben. Zu dieser Zeit konstituierten sich Gesellschaften (societates), die gegen Privilegien u. Vorschüsse an den Staat die Versorgung der Truppen u. Pachtung von Zollstationen usw. übernahmen (vgl. zB. E. Badian, Publicans and sinners [Oxford 1972]; Pekáry 82/4). Der reger werdende Straßenbau wird auf den innerital. H. positive Auswirkungen gehabt haben (vgl. Th. Pekáry, Untersuchungen zu den röm. Reichsstraßen [1968] 37/71; G. Radke, Art. Viae publicae Romanae: PW Suppl. 13 [1973] 1417/686). Erst die Zerstörung Karthagos u. das Ausgreifen Roms in den hellenist. Osten machten Rom zur führenden H.macht. War schon 189 vC. Ambrakia an der östl. Adriaküste für röm. Kaufleute zum Freihafen erklärt worden (Liv. 38, 44, 4), hat bes. die Erklärung Delos' zum Freihafen ital. Kaufleuten die Wege geebnet (s. o. Sp. 527; Frank: ders. 1, 274/7). Aber auch die Organisationsform, die vor al-

lem das Risiko des einzelnen verringerte, machte ital. Kaufleute ihren Berufskollegen aus den hellenist. Staaten überlegen (vgl. Hatzfeld aO. 257/81; S. Lauffer, Kurze Gesch. der antiken Welt [1971] 170f). Aus dem Osten u. aus Afrika kamen bes. die Luxusgüter, die der ‚demonstrative' Luxus der röm. Oberschicht verlangte (Frank: ders. 1, 352/4; H. Schneider, Wirtschaft u. Politik [1974] 185/205). Die leges sumptuariae erwiesen sich als untauglich, jedwede Art von Luxus u. damit entsprechenden Import zu unterbinden (I. Sauerwein, Die leges sumptuariae als röm. Maßnahme gegen den Sittenverfall, Diss. Hamburg [1970]), zumal auch Angehörige des Senatorenstandes über Sklaven, Freigelassene u. Mittelsmänner erheblich am H. profitierten (dazu J. H. D'Arms, Republican senators' involvement in commerce in the late republic: MemAmAcadRome 36 [1980] 77/86; H. Pavis d'Escurac, Aristocratie sénatoriale et profits commerciaux: Ktema 2 [1977] 339/55). Der Sklaven-H. hat durch die Massen der Kriegsgefangenen einen erheblichen Aufschwung genommen (vgl. W. E. Boese, A study of the slave trade in the sources of slaves in the Roman republic and the early Roman empire, Diss. Seattle [1973]). Agrarprodukte begannen aus allen Teilen der Mittelmeerwelt nach Rom zu fließen (Frank: ders. 1, 354f).

b. Kaiserzeit bis Diokletian. Die Konstituierung des röm. Reiches um das gesamte Mittelmeer, Ausbau u. Sicherung der Verkehrswege haben dem H. einen bedeutenden Aufschwung gegeben (vgl. H.-Ch. Schneider, Die Bedeutung der röm. Straßen für den H.: MünstBeitrAntHandelsgesch 1, 1 [1982] 85/96). Die ersten beiden Jhh. können als Höhepunkt des antiken H. betrachtet werden. Von großer Bedeutung war die Lebensmittelversorgung der Städte. Über die Versorgung Roms wachte der Kaiser mit einer weitverzweigten Administration (vgl. G. Rickman, The corn supply of ancient Rome [Oxford 1980]). Puteoli war bis in das frühe 2. Jh. Hauptanlaufhafen für die Getreideflotten aus Ägypten u. Afrika (vgl. M. W. Frederiksen, Art. Puteoli: PW 23, 2 [1959] 2036/60; D. Musti, Il commercio degli schiavi e del grano: MemAmAcadRome 36 [1980] 197/215); der bes. von Claudius u. Trajan ausgebaute Hafen von Ostia wurde allmählich Roms Haupthafen (R. Meiggs, Roman Ostia [Oxford 1960] 149/71; zuletzt W. Habermann, Ostia. Getreide-H.hafen Roms: MünsterBeitrAntHandelsgesch 1, 1 [1982] 35/60). Umfangreiche Speicheranlagen in Ostia u. Rom, die allmählich in kaiserlichen Besitz übergingen (Pekáry 100), sollten eine gleichmäßige Versorgung sichern (vgl. G. Rickman, Roman granaries and store buildings [Cambridge 1971]). Zur langfristigen Sicherung der Versorgung schloß der Staat mit Kaufleuten u. Schiffseignern Verträge, die diesen Privilegien sicherten (Suet. vit. Claud. 18; Iust.: Dig. 50, 6, 5, 5. 9; 50, 5, 3; Rickman, Corn supply aO. 124/7). – Ins kaiserzeitliche Rom flossen aber auch Kleidung, Baumaterialien, Metalle, Luxusgüter aus allen Teilen der damals bekannten Welt (vgl. zB. H. J. Loane, Industry and commerce of the city of Rome [Baltimore 1938] 33/55). Die Stadt Rom exportierte kaum etwas. Ital. Keramikprodukte fanden im 1. Jh. nC. Absatz in allen Provinzen (H. Francotte/H. Gummerus, Art. Industrie u. H.: PW 9, 2 [1916] 1469/71), bekamen aber bald Konkurrenz aus Gallien (zB. A. Grenier, La Gaule romaine: Frank 3, 540/62). Ganz allgemein verlor Italien im Laufe des 1. Jh. seine zentrale Stellung in allen Bereichen der Wirtschaft zugunsten der Provinzen (G. Alföldy, Röm. Sozialgeschichte² [1979] 85). Ägypten, Afrika u. Sizilien lieferten jährlich ca. 500000 Tonnen Getreide allein nach Rom (Pekáry 99). Die Scherben des Monte Testaccio in Rom bestätigen Spanien als regen Exporteur für Wein, Öl u. Garum, eine scharfe Fischsauce (R. Étienne, Les amphores du Testaccio au 3e s.: MélArchHist 61 [1949] 151/81; R. I. Curtis, The production and commerce of fish sauce in the western Roman empire, Diss. College Park [1978] 104/20. 269/82; zum H. der einzelnen Provinzen vgl. Frank 2/5). Eine große Zahl gut ausgebauter Häfen im gesamten Mittelmeerbereich, wobei Ostia, Karthago u. Alexandreia eine herausragende Rolle spielten, gewährleisteten einen regelmäßigen Schiffsverkehr zumindest in der Sommerperiode (zu allen Aspekten des See-H. s. J. Rougé, Recherches sur l'organisation du commerce maritime en mediterranée sous l'empire romain [Paris 1966]). – Der Fern-H. mit Arabien, Indien u. China vollzog sich auf dem Seeweg über das Rote Meer, wobei Alexandreia als zentrale Transit-H.stadt fungierte (Leider aO. [o. Sp. 527]; Raschke 604/1378). Der anonyme Autor des ‚Periplus des Erythräischen Meeres' vermittelt das Bild eines regen u. regelmäßigen H. mit hochwertigen Waren (vgl. dazu M. Wheeler, Der

Fern-H. des röm. Reiches [1965] 122/31). Die Frage nach dem H.volumen sollte zurückhaltend beantwortet werden. Die Waren, die sich durch Zölle u. Transportkosten zu Wasser u. zu Lande (vgl. dazu H.-Ch. Schneider aO. 89/93) verteuerten, kamen nur für wenige Käufer in Betracht. Immerhin sollen allein aus Myos Hormos zZt. des Augustus jährlich 120 Schiffe nach dem Osten ausgelaufen sein (Wheeler aO. 135). Bei den Importen in das röm. Reich handelte es sich größtenteils um ausgesuchte Luxusgüter, denen auch Plinius d. Ä. große Aufmerksamkeit widmete (vgl. T. Frank, Rome and Italy of the empire: ders. 5, 283/7). Der größte Teil des *Gewürz- u. Drogenbedarfs (Aromata, Weihrauch usw.) im röm. Reich wurde durch Importe aus Arabien u. dem Fernen Osten gedeckt (vgl. A. Schmidt, Drogen u. Drogen-H. im Altertum [1924]; J. I. Miller, The spice trade of the Roman empire [Oxford 1969]; Müller aO. [o. Sp. 528] 700/77). Palmyra erlangte im 2./3. Jh. große Bedeutung im Karawanen-H. (J. G. Février, Essai sur l'histoire politique et économique de Palmyra [Paris 1931]; H. J. W. Drijvers, Hatra, Palmyra u. Edessa: AufstNiedergRömWelt 2, 8 [1977] 831/63; R. Drexhage, Der H. Palmyras in röm. Zeit: MünstBeitrAntHandelsgesch 1, 1 [1982] 17/34). – Der Fern-H. mit anderen Völkern außerhalb des Reiches hatte bei weitem nicht diese Bedeutung. Aus Nordeuropa wurden vor allem Bernstein u. Sklaven importiert (vgl. G. Ekholm, Zur Geschichte des röm.-german. H.: ActArch 6 [1935] 49/98; O. Brogan, Trade between the Roman empire and the free Germans: JournRomStud 26 [1936] 195/222; H. J. Eggers, Der röm. Import im freien Germanien [1951]). Getreide u. Metalle wurden aus dem Schwarzmeergebiet bezogen (vgl. zB. H. Fischer, Zu den Beziehungen zwischen dem röm. Reich u. den Völkern des Steppengürtels nördl. vom Schwarzen Meer: JbWirtschaftsgesch 1977, 3, 169/82). – Konnte in einer unbestimmbaren Größenordnung die durch Fern-H. importierte Ware durch Exporte ‚bezahlt' werden, machen die Funde röm. Münzen außerhalb des Reiches deutlich (vgl. für Germanien: zB. Wheeler aO. 71/5; Südindien/Ceylon: ebd. 141/8), daß gemünztes Edelmetall der ‚binnenröm.' Wirtschaft in erheblichem Maße durch Fern-H. verloren ging (vgl. dazu Miller aO. 216/41). – Inwieweit Zölle (vgl. S. J. de Laet, Portorium [Brugge 1949]) Einfluß auf den H. gehabt haben, ist schwer auszumachen. Der Durchschnittszoll betrug in der Kaiserzeit 2½% (F. Vittinghoff, Art. Portorium: PW 22, 1 [1953] 380); an der syr. u. ägypt. Grenze entsprach er aber 25% des Warenwertes (ebd. 380f). Ob hellenist. Tradition oder ‚Schutzzollpolitik' die Höhe bestimmt haben, ist bislang nicht entschieden (ebd. 384). Innerhalb des Reiches konnten Erträge aus Stiftungen die Zolleinnahmen ersetzen, wie eine Inschrift der karischen Küstenstadt Kaunos aus der frühen Kaiserzeit belegt (Th. Pekáry, Kleinasien unter röm. Herrschaft: AufstNiedergRömWelt 2, 7, 2 [1980] 608f). – Die vielschichtige polit. u. wirtschaftl. Krise des 3. Jh. bewirkte einen drastischen Rückgang des H. In den Grenzprovinzen unterbrachen kriegerische Auseinandersetzungen zeitweise jeglichen H.verkehr. Auch im Binnenland des Reiches wirkten sich Bevölkerungs- u. Produktionsrückgang, Geldwertverfall u. Verarmung wichtiger Konsumentenkreise auf das H.volumen aus (Pekáry 117/23).

c. Der Westen im 4. Jh. Die Verlegung des polit. Zentrums nach dem Osten wirkte sich spürbar auf den H. im westl. Mittelmeergebiet aus. Die dirigistischen Maßnahmen des Staates, eine überspannte Steuer- u. Korporationsgesetzgebung hemmten private Produktions- u. H.initiativen (zum Ganzen: A. Piganiol, L'économie dirigée dans l'empire romain au 4e s.: Scientia 81 [1947] 95/100; ders., L'empire chrétien² [Paris 1972] 303/78; J. Karayanopulos, Das Finanzwesen des frühbyz. Staates [1958]). Der einzige Erfolg des diokletianischen Preisedikts war nach Laktanz das Verschwinden der dort aufgelisteten Waren vom Markt (mort. pers. 7). Die Versorgung der Stadt Rom mit Getreide, Öl, Wein, Fleisch u. Textilien band große Teile der Händlerschaft, konnte aber trotz strengster Reglementierung nicht ständig gewährleistet werden (L. Ruggini, Economia e società nell' ‚Italia annonaria' [Milano 1961] 147/76; H.-P. Kohns, Versorgungskrisen u. Hungerrevolten im spätantiken Rom [1961]). Dennoch gab es aus dem Westen des Reiches Waren, die im ganzen Mittelmeerraum Käufer fanden: Weine aus Italien (Edict. imp. Diocl. 2, 1a/7 [100/2 Lauffer]), Schinken aus Gallien, Spanien u. Italien (ebd. 8f), Wolle aus Tarent u. Asturien (ebd. 5. 7), Textilien aus Gallien, Belgien, Britannien, Noricum, Raetien, Nordafrika, (Francotte/Gummerus aO. 1525f). Die Expositio totius mundi

nennt: Weine von hoher Qualität, Textilien u. Pökelfleisch aus Italien (53f [SC 124, 190]); Öl, Fischsauce, Textilien, Pökelfleisch, Tiere u. das für den Schiffsbau unentbehrliche Spartgras aus Spanien (59 [198]); Textilien, Sklaven, Tiere aus Mauretanien u. Numidien (60 [200]); Afrika als bedeutendsten Ölexporteur (61 [ebd.]); Noricum produzierte Textilien (57 [196]); Pannonien lieferte Tiere u. Sklaven (ebd.), Dalmatien Käse, Bauholz, Eisen (53 [190]); Sizilien wird als Woll-, Getreide- u. Tierproduzent genannt (65 [208]). An Mittelmeerhäfen werden Nikopolis (53 [190]), Salona (ebd.), Aquileia (56 [196]), Arelate (58 [198]), Karthago (61 [200]), Syrakus u. Katané (65 [210]) erwähnt (vgl. H.-J. Drexhage, Die ,Expositio totius mundi et gentium': MünstBeitrAntHandelsgesch 2, 1 [1983] 3/41).

B. Israelitisch-jüdisch. I. Königszeit. Palästina wurde in bibl. Zeit von H.routen durchzogen, die Ägypten, Persien u. Mesopotamien miteinander verbanden. Die Phoiniker vereinnahmten große Teile des zwischenstaatl. H. (Hes. 27; Jes. 23, 2. 8; R. D. Barnett, Early shipping in the Near East: Antiquity 22 [1958] 220/30; J.-G. Février, L'ancienne marine phénicienne et les découvertes récentes: NouvClio 1/2 [1949/50] 128/43; J. Pirenne, À propos de droit commercial phénicien antique: BullAcadBelg 5e Sér. 41 [1955] 568/614), der über die Häfen Tyros u. Sidon bis in das westl. Mittelmeergebiet reichte (vgl. jetzt: H. G. Niemeyer [Hrsg.], Die Phönizier im Westen [1982]). Seit früherer Zeit findet der Karawanen-H. Erwähnung (zB. Amarnabriefe), wobei *Esel (Gen. 42, 26; 43, 18), Kamele (Gen. 37, 25), Rinder (1 Chron. 12, 41), Maultiere (2 Reg. 5, 17; 1 Chron. 12, 41), sogar Sklaven (2 Reg. 5, 23) als Transportmittel eingesetzt wurden. In früherer Zeit scheint der H. noch in den Händen der Ureinwohner gewesen zu sein, wie es aus der synonymischen Bezeichnung ,Kanaanäer' = Händler ersichtlich ist (Job 40, 30; Prov. 31, 24; Sach. 14, 21). Erst mit der Konstituierung eines jüd. Staates, der Herstellung innerer Sicherheit, der Vereinheitlichung von Maßen u. Gewichten (vgl. 2 Sam. 14, 26) vollzog sich ein Aufschwung des H., der aber, orientalischer Tradition folgend, zu weiten Teilen Königsmonopol war (Heichelheim 1, 175/96). Salomon trieb H. mit der Königin von Saba, wobei es ihm bes. um Materialien für den Tempelbau in Jerusalem ging (1 Reg. 5, 6. 10f [Vulg.]; 9, 11). In Kooperation mit Hiram von Tyros sollte am Roten Meer gewonnenes Kupfer gegen Gold u. Edelsteine aus Ophir getauscht werden (1 Reg. 9, 26/8; 10, 11. 22). Königliches Monopol war der H. mit Pferden zB. aus Kilikien u. Streitwagen aus Ägypten, die durch Vermittlung von Händlern an hethit. u. syr. Könige ausgeführt wurden (1 Reg. 10, 28f). Palästinische Exportgüter waren in der Regel Agrarprodukte: Öl, Getreide u. Wein (zB. Hes. 27, 17; 1 Reg. 5, 11 [Vulg.]). Öl gelangte bis Ägypten (Hos. 12, 2), Schiffsbauholz ging nach Tyros (Hes. 27, 6). – Im übrigen scheinen die Exportmöglichkeiten äußerst bescheiden gewesen zu sein (vgl. Gen. 43, 11). Nach Salomons Tod war den Israeliten die Verbindung über das Rote Meer nach Saba u. Ophir verschlossen (1 Reg. 11, 14). Erst unter Josaphat (871/49 vC.) hören wir von einem Versuch, eine Flotte von 10 Schiffen nach Ophir zu entsenden, die allerdings versank (1 Reg. 22, 48f). Israelit. Kaufleuten wurde die Errichtung von Kaufhallen in Damaskus, syr. Händlern Marktbildung in Samaria gestattet. Ein solcher Vertrag kam zwischen Ahab u. Ben-Hadad, dem König von Damaskus, zustande (1 Reg. 20, 34). Unter Usia in Juda u. Jerobeam II in Israel scheint sich ein gewisser H.aufschwung entwickelt zu haben, der sich bes. in Luxusgüterimporten dokumentierte. Propheten beklagten die Verwendung des notwendigen Getreides als Tauschmittel solcher Importe (zB. Jes. 2, 7; Amos 3, 15; 8, 4/6).

II. Nachexilische Zeit. Der H. dieser Zeit ist nur in Umrissen erkennbar. Judäische Güter scheinen nur in geringem Umfang das Land verlassen zu haben (vgl. Esr. 3, 7). Ob mit phoinik. Schiffen judäische Ware nach Übersee ging, ist nicht zu entscheiden (Jon. 1, 3). Ps. 107 (106), 23/32 berichtet von Juden, die zur See fahren, um H. zu treiben. Die Quellen sagen mehr über Importe in das judäische Gebiet aus: Gold kam aus Ophir (Ps. 45 [44], 10; 72 [71], 15; Job 28, 16), Silber, Eisen, Zinn u. Blei kamen über Tyros aus Tartessos (Hes. 27, 12), Edelsteine aller Art wurden über Ägypten eingeführt (Job 28, 16/9), Zedern aus dem Libanon über Joppe (Esr. 3, 7); Ezekiel berichtet von feiner ,Byssos-Wolle' aus Ägypten (Hes. 27, 7; vgl. Prov. 7, 16). Karawanen kamen aus dem arab. Raum ins Land (Job 6, 19), die wahrscheinlich Drogen, Gewürze u.a. mit sich führten (vgl. zB. Ps. 45 [44], 9); Salböl kam auch aus Ägypten (Ps. 68 [67], 32). Tyrer verkauften in Jerusa-

lem Fische (Neh. 13, 16). Auf den Sklaven-H. gibt es einige Hinweise (Joel 4, 3/8). Griech., zypr. u. achämenidische Keramikware wurde ebenfalls importiert (vgl. E. Stern, Material culture of the land of the Bible in the Persian period 538–332 B.C. [Warminster 1982] 137/42). Über den Binnen-H. berichten die Quellen kaum: Nehemia weiß von Krämern in Jerusalem (3, 31); einige Redewendungen lassen sich auf den Klein-H. beziehen (Job 20, 18; 29, 7; Ps. 55 [54], 12; Jes. 24, 2; 59, 14); Winzer u. Bauern verkauften ihre Überschüsse (Cant. 2, 4; Neh. 13, 15). Die Einführung des Münzgeldes durch die Perser hat dem H. weitere Anstöße gegeben (zu Funden griech., phoinik., ,arab.', zypr., anatol., ägypt. u. pers. Münzen vgl. Stern aO. 217/28; zum Ganzen H. Kreissig, Die sozialökonom. Situation in Juda zur Achämenidenzeit [1973]).

III. Talmudische Zeit. Die talmud. Literatur überliefert handelsgeschichtl. Fakten in großer Zahl, die ,ein einheitliches Wirtschaftsbild widerspiegeln, das in Grundlagen, Aufbau u. wesentlichen Vorgängen der Wirtschaft in einer sechs Zentenarien währenden Epoche im Wesentlichen unverändert blieb' (Ben-David XIX).

a. Binnenhandel. Im Binnen-H. nahm der Umschlag der Hauptnahrungsmittel (Getreide, Öl, Wein) den größten Raum ein. Talmud. Gelehrte äußerten sich in vielfältiger Weise zum Getreide-H.: H. mit unsicher oder sicher verzehntetem Getreide (zB. Demaj 4f; Tos. Demaj 4f), Getreide-H. u. ,Siebentjahr' (Šebi'it 7, 3; 8, 3; Sanhedrin 3, 3; Tos. Šebi'it 6, 17/20; bSanhedrin 24b/5a); Maße u. Zumessung von Getreide (Baba Batra 5, 11; bBaba Batra 88b/9a); Kredit- u. Termingeschäfte, Beginn des jährlichen Getreide-H. (Baba Meṣi'a 5, 1. 7; Tos. Baba Meṣi'a 6, 1; jBaba Meṣi'a 5, 8, 10c; bBaba Meṣi'a 60b/2a. 72b/4b). Eseltreiber, die Eigentümer des transportierten Getreides waren, versorgten die Märkte: zB. in Tiberias, Sepphoris, Arab (jTa'anit 4, 1, 67d; jBaba Qamma 9, 5, 6d; bBaba Batra 75b; bḤullin 48b); auch im selbständigen Tyros verkauften jüd. Eseltreiber ihr Getreide (jDemaj 1, 3, 22a); zwar kein Getreide-, sondern ein Mehlmarkt findet für Jerusalem Erwähnung (Menaḥot 10, 5; bGiṭṭin 56a). Wein- u. Öl-H. unterlag ebenfalls vielfältigen Regelungen: Zumessungen von Wein u. Öl (Baba Batra 5, 8; bBaba Batra 87ab. 88b; weitere Belege Ben-David $403f_{28/34}$), Güte u. Haltbarkeit des Weines sowie Mischverhältnisse (Baba Batra 6, 3; Tos. Baba Batra 6, 3/9; jBaba Batra 5, 2, 15b; bBaba Batra 84ab; weitere Belege Ben-David $404_{36/8}$; Belege zum Öl-H. ebd. $404_{43/6}$). Dic talmud. Lit. nennt Waren im Binnen-H. in großer Zahl: vielfältige Lebensmittel, Bekleidung (Rohstoffe u. Fertigwaren), Haushaltsgegenstände, Luxuswaren, Arzneimittel, Tiere, Waffen, Bücher, Immobilien u. Sklaven (vgl. Liste ebd. 185f; Belege zusammengestellt bei L. Herzfeld, H.geschichte der Juden des Altertums [1894] 90/117). – Der H. wurde entweder auf Plätzen vor oder in der Stadt abgewickelt. In größeren Städten entstanden ,Händlerstraßen' (Ben-David 189). Märkte für alle Produkte fanden statt in Jerusalem, Sichem, Sepphoris, Lydda, Antipatris, Scythopolis (vgl. Joseph. b. Iud. 2, 305. 315. 339; Midr. Ekha Rabbati 1, 2, 106 Buber; S. Krauss, Talmud. Archäologie 2 [1911] 361f. $691f_{343f}$). Neben Bauern u. ansässigen Handwerkern, die ihre Produkte selbst verkauften, belieferte der ,Taggar' (Kaufmann) den Markt regelmäßig (Tos. Demaj 4, 21; jDemaj 2, 1, 22c; dazu Ben-David 189f). Eine Marktaufsicht wachte über Maße, Gewichte (zB. bBaba Batra 89a), Preise (zB. ebd. 89ab) u. Qualität (zB. Tos. 'Abodah Zarah 7 [8], 6; vgl. Ben-David 201/5. 211/8). – Die Differenzierung zwischen Klein- u. Groß-H. wird vielfach deutlich: Schon der ,Taggar' trat teilweise als Großhändler auf, wobei er sich Makler u. Vermittler bedienen konnte (Baba Batra 8; bBaba Meṣi'a 51a. 63b; jŠebi'it 5, 8, 36a). Der ,Siton' (σιτώνης) war Großhändler für Weizen, Wein, Öl, Früchte u. Brot (Ben-David 191). Im Zuge der Entwicklung des Fern-H. in röm. Zeit entstehen Lehnworte für Fernhändler im Hebräischen (,Pragmetotis', ,Amporion', ,Luparin'; Belege u. Lit. Ben-David 405_{70}).

b. Außenhandel. Ein großes Kontingent aller Importe stellten Lebensmittel dar, bes. nach Mißernten oder in den ,Siebentjahren', in denen Felder, Gärten u. Obstpflanzungen brach lagen. Die talmud. Überlieferung berichtet von Weizenimporten aus Ägypten (zB. Ḥallah 2, 1; bBaba Batra 81a), Alexandreia (Tos. Makširin 3, 4), sogar Rom (jDemaj 2, 1, 22c) über den Einfuhrhafen Jaffa (Tos. Demaj 1, 11). Josephus berichtet anläßlich der Hungersnot im Jahre 26 vC., Herodes habe 80000 Kor (25000–33000 t; dazu Ben-David 223) ägypt. Getreides in Palästina verteilen lassen (ant. Iud. 15, 299. 314). Im ,Siebentjahr' kam

Reis aus Antiocheia (jDemaj 2, 1, 22d); auch Gemüse, Früchte, Trauben, Oliven, Feigen u. Rosinen wurden in diesen Jahren importiert (Tos. Šebi'it 4, 16/9; jŠebi'it 6, 4, 37a; bSanhedrin 12a). Da die Kleintierzucht einschneidenden Beschränkungen unterworfen war (Baba Qamma 8, 7; bBaba Qamma 79b), wurde Kleinvieh bes. aus Syrien, Vieh auch aus Babylonien (ebd. 97b) eingeführt. Fische u. Fischprodukte kamen aus Ägypten (Šabbat 22, 2; b'Abodah Zarah 39a) u. vor allem Spanien (Makširin 6, 3; b'Abodah Zarah 34b; 39a); die span. Fischsauce war sprichwörtlich berühmt (‚Bringt man denn Fischlake nach Spanien?': Midr. Schemot Rabba 9 [zu Ex. 7, 11] [5, 125 Mirkin]). Weine wurden aus Kilikien (Tos. Šebi'it 5, 2; jḤallah 4, 12, 60b), der röm. Provinz Asia (b'Abodah Zarah 30a) u. in größerem Umfang aus Italien (zB. Sanhedrin 8, 2a; j'Abodah Zarah 1, 9, 40a; b'Erubin 64b) eingeführt. Gewürze wurden vor allem über Antiocheia nach Palästina transportiert (Ben-David 226). – Palästina war vom Import einfacher Kleidung relativ unabhängig (Tos. Šebi'it 4, 19; Kil'ajim 9, 7; Kelim 29, 1); kostbare Gewänder aus Pelusion oder Indien kamen ohnehin nur für wenige in Betracht (Joma 3, 7), die zudem noch den Vorwurf der Verschwendung zu fürchten hatten (bBaba Meṣi'a 29b; bḤullin 84b). Da Palästina arm an metallischen Bodenschätzen war (vgl. Ben-David 32f), mußten die Rohmaterialien (Kupfer, Blei, Zinn, Eisen, Silber, Gold; Ben-David 222f) eingeführt werden; in geringem Maße wurden auch metallische Fertigprodukte importiert (‚arab. Kessel': Menaḥoth 5, 9; Kelim 5, 10). – Da das Töpfereigewerbe den örtlichen Bedarf fast decken konnte (zu den Bodenschätzen: Ben-David 33f), war der Import von Keramikprodukten von geringem Umfang (zB. D. Barag, A survey of pottery recovered from the sea of the coast of Israel: IsraelExplJourn 13, 1 [1963] 17); die Herkunft der ‚hadrianischen Tongefäße' ('Abodah Zarah 2, 3) ist letztlich nicht geklärt (vgl. Ben-David $412f_{301}$). – An luxuriösen Importwaren finden mit Marmor belegte Tische (zB. Kelim 22, 1; Tos. Demaj 1, 19), Straußeneier als Trinkgefäße (Kelim 17, 14; Baba Meṣi'a 7, 6; Parah 5, 8), Pfauenwedel (jSukkah 3, 6, 53d), Affen, Pfauen u. Fasanen (Kil'ajim 8, 6; bBaba Qamma 55a) Erwähnung. – Rohstoffe u. Produkte zu Bau bzw. Ausschmückung des Tempels sowie Produkte für den Tempeldienst mußten zumeist eingeführt werden: Zedernholz aus dem Libanon (Ben David 228; R. Meiggs, Trees and timber in the ancient Mediterranean world [Oxford 1982] 69/71). Das aus ‚korinthischem Erz' gefertigte Außentor des Tempels wurde per Schiff aus Alexandreia gebracht (bJoma 38a; Tos. Joma 2, 4; Joseph. b. Iud. 5, 201. 204f). Die aus wertvollen Rohstoffen gefertigten Geräte für den Tempeldienst stammten zT. aus überseeischen Ländern (bḤagigah 26b); kostbare Vorhänge kamen aus Babylon (Joseph. b. Iud. 5, 212). Zyprischer Wein war für den Opferdienst im Tempel vorgeschrieben (jJoma 4, 5, 41d; weitere Belege Ben-David 387_{261}), das täglich verwendete Räucherwerk gelangte zumeist über Antiocheia u. Alexandreia nach Jerusalem (ebd. 229). – In den Jahren des Überflusses stellte Weizen das Hauptkontingent des Exports. Tyros u. Sidon bezogen große Teile des Weizens aus Judäa, später Galiläa (Act. 12, 20). Nach Josephus (ant. Iud. 14, 206) wurden über Jaffa iJ. 44 vC. 265700 modii Weizen ins Ausland exportiert. Nach Syrien scheint regelmäßig Weizen ausgeführt worden zu sein (Demaj 4, 11). Vereinzelt ist sogar Getreide nach Ägypten exportiert worden (V. A. Tcherikover, The Jews in the Graeco-Roman world [Tel Aviv 1961] 94f). Unerlaubt war die Ausfuhr von (von selbst gewachsenem) Getreide des ‚Siebentjahres' (Tos. Šebi'it 5, 1; jŠebi'it 6, 5, 37a; Pesaḥim 52b). – Ein wichtiges Exportprodukt war das Olivenöl, das einzig als Sabbat- u. Festlicht gestattet war (bŠabbat 26a; zu den Ausnahmen Ben-David 413_{329}), das zudem nicht von Nichtjuden gepreßt oder gekauft werden durfte. So wurde von Juden in Ägypten seit dem 3. Jh. vC. heimisches Öl bezogen (Tcherikover aO. 94f; Midr. Ekha Rabbati 5, 6, 30c Buber). Gesetzestreue Juden in Syrien zahlten einmal den achtfachen Preis für galiläisches Olivenöl (Joseph. b. Iud. 2, 592); ganze Oliven wurden bis Rom exportiert (Plin. n. h. 15, 15). – Der Export billiger Weine ging in angrenzende Länder (Ben-David 232), Qualitätsweine fanden aber bis in die Spätantike Abnehmer in fernen Ländern: Gallien (vgl. F. M. Heichelheim, Roman Syria: Frank 4, 204_{54}). Die Expositio totius mundi nennt Askalon u. *Gaza als Exporteure sehr guter Weine (29 [SC 124, 162]). – *Balsam war über Jhh. ein wertvolles Exportprodukt: Josephus nannte Balsam ‚das köstlichste Erzeugnis des Landes' (b. Iud. 4, 469). Balsamsträucher gediehen nur an wenigen Stellen (Theophr. hist. plant. 9, 6; Plin. n. h. 12, 111/8). Strabon vermutete, daß zur Erzielung von Höchstpreisen die Anbauflächen zudem beschränkt wurden (16, 41; 17, 1, 5; Plin. n. h. 12, 123). Letztmalig wird palästin. Balsam in der Zeit zwischen 160/210 nC. erwähnt (bBerakot 43a). – Hochwertige Leinenwaren vor allem aus Skythopolis fanden Käufer in vielen Teilen der Alten Welt (vgl. Edict. imp. Diocl. 26, 13a/28, 26 [169/79 Lauffer]), als Delikatesse galt über Jhh. die Nikolaos-Dattel ('Abodah Zarah 1, 5; j'Abodah Zarah 1, 5, 39d). In Rom wurde sie im 4. Jh. für hohen Preis verkauft (jMa'aśer Šeni 4, 1, 54d); ebenso begehrt waren Zwiebeln aus Askalon (Kil'ajim 1, 3; Tos. Kil'ajim 1, 2; Plin. n. h. 19, 101). Jüd. Sklaven gelangten nicht nur nach den großen Aufständen in ferne Länder, sondern auch in späterer Zeit (zB. Giṭṭin 4, 6; jGiṭṭin 4, 6, 46a; bGiṭṭin 44b/5a). – Der jüd. Außen-H. wurde entlang der Mittelmeerküste abgewickelt: Gaza (j'Abodah Zarah 1, 4, 39d), Askalon (Tos. 'Ohalot 18, 18), Caesarea (ebd. 18, 16), Akko (j'Abodah Zarah 1, 4, 39d), Tyros (zB. ebd.), Sidon (zB. Tos. Zebaḥim 1, 5). Im Binnen-H. galten Botna u. Beth Kanim als wichtige Umschlagplätze (Ben-David 239). Da jüd. Kaufleute ihre Geschäfte in den phoinik. u. hellenist. Städten abwickeln mußten u. zudem die Märkte oft anläßlich heidn. Feste abgehalten wurden, gab es vielerlei Bestimmungen über das Verhalten jüd. Kaufleute. Ursprünglich bestand ein generelles Verbot, mit Nichtjuden bei Festen H. zu treiben ('Abodah Zarah 1, 1; vgl. auch Tos. 'Abodah Zarah 1, 2), das aber modifiziert wurde ('Abodah Zarah 1, 4; Tos. 'Abodah Zarah 4/9; dazu weitere Belege bei Ben-David 241/3).

IV. Diaspora. a. Rom u. Italien. Wann sich die ersten Juden in Rom niedergelassen haben, bleibt strittig (vgl. Solin 607f). Nach Cicero (Flacc. 66/9) wird man um 70 vC. von einer kleinen jüd. Gemeinde in Rom ausgehen können, die sich zu der größten jüd. Gemeinschaft im Westen entwickelte (Solin 654. 686f. 698/701). Durch die inschriftliche (CIJ 1, 529. 732f; vgl. Bemerkungen u. Ergänzungen von Solin 655/8) u. literarische (ebd. 658/65) Überlieferung sind heute weit über 600 Angehörige der jüd. Gemeinde bekannt, deren berufliche Betätigung aber weitgehend im Dunkeln bleibt (vgl. H. J. Leon, The Jews of ancient Rome [Philadelphia 1960] 233/8). Die Inschrift ebd. nr. 210 = CIJ 1, 210 (Alexander bubularus de macello) u. die Grabinschrift des Πούπλις Κατίλις Ἑρηιᾶς ἔνπορος (L. Moretti, Iscrizioni greco-giudaiche di Roma: RivAC 50 [1974] 215/8) machen lediglich deutlich, daß Juden auch im H. ihren Lebensunterhalt verdienten (Solin 715_{286}). – Eine zahlreiche jüd. Gemeinde ist auch in Ostia zu vermuten (731f). Wenngleich jegliches Zeugnis fehlt, wird man eine händlerische Betätigung von Juden in der Hafenstadt Roms nicht ausschließen dürfen. Die Inschrift CIJ 1, 533 als Beweis für eine jüd. H.korporation heranziehen zu wollen, ‚ist mehr als gewagt' (Solin 732). Seit vorchristl. Zeit sind Juden in den Hafenstädten Aquileia (CIL 1^2, 3422 = CIJ 1, 643) u. Puteoli (Joseph. ant. Iud. 17, 328; b. Iud. 2, 104) feststellbar. Aus der Verbindung der Juden Puteolis u. Alexandreias (Solin 732_{296a}) eine erhebliche jüd. Beteiligung an der ‚administratio tritici' (Joseph. c. Ap. 2, 64) herzuleiten, ist mangels papyrologischer Bestätigung nicht möglich. – Die epigraphische Überlieferung für den übrigen ital. Raum einschließlich Siziliens, Sardiniens u. Maltas verdeutlicht die Verbreitung der Juden (Solin 725/7. 734f. 738f. 746/8), verweist aber jede handelsgeschichtliche Einordnung in den Bereich der Spekulation. – Im spätantiken literar. Schrifttum tauchen allerdings einige Hinweise auf: Iudaici caupones (Ambr. fid. 3, 65; Hieron. in Amos 2, 12 [CCL 76, 240]); Sklavenhändler (Greg. M. ep. 6, 29; 7, 21; 9, 104 [MG Epist. 1, 407f. 464; 2, 111f]; weitere Belege L. Ruggini, Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI s. d. Cr.: StudDocHistIur 25 [1959] 235_{131}). Vgl. zur Spätantike ebd. 186/308, bes. 231/41; Juster 2, 300/5; H. Schreckenberg, Die christl. Adversus-Judaeos-Texte u. ihr literar. u. histor. Umfeld (1982).

b. Gallien, Germanien, Britannien. Die wenigen epigraphischen Zeugnisse (CIJ 1, 666/72; dazu Ergänzungen bei Solin 753f), einige archäologische Belege (zB. A. Altmann, Das früheste Vorkommen der Juden in Dtld.: TrierZs 6 [1931] 104/25), juristische Texte (Cod. Theod. 7, 8, 2; 16, 8, 3f) u. literar. Hinweise (zB. Ven. Fort. vit. Hilar. 3, 9) sagen lediglich aus, daß sich Juden bis zum 4. Jh. in diesen Provinzen angesiedelt haben. Im Gallien des 5. u. 6. Jh. gibt es einige Hinweise einer jüd. Beteiligung am H. (vgl. Greg. Tur. hist. Franc. 4, 35; 6, 5; Sidon. Apoll. ep. 6, 11; 8, 13; literar. Überlieferung der Juden in Gallien bei Juster 1, 184/6; zu Britannien vgl. Solin 760).

c. Spanien. Juden sind bis auf wenige Ausnahmen nicht vor dem 4. Jh. nC. erwähnt (Solin 749f). Eine Beteiligung hispan. Juden am H. ist erst für folgende Jhh. erkennbar (vgl. Juster 2, 301. 304f).

d. Donauprovinzen, Dalmatien. Hinweise auf jüd. Niederlassungen sind äußerst spärlich (CIJ 1, 675/8; dazu Ergänzungen Solin 761f; A. Scheiber, Further traces of Jewish settlement in Pannonia: JournJewStud 33 [1982] 495/7). Hinweise auf jüd. Händler gibt es nicht. Der Vermutung, Juden hätten seit Maximinus Thrax anstelle der Syrer den H. abgewickelt (G. Radan, Comments on the history of Jews in Pannonia: ActAntAcadHung 25 [1973] 265/78), kann nicht gefolgt werden (Solin 762).

e. Nordafrika. Das Quellenmaterial über afrikan. Juden ist relativ umfangreich (vgl. J.-M. Lassère, Ubique populus [Paris 1977] 413/26; epigraphische Quellen zuletzt zusammengestellt von Y. Le Bohec, Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine: AntAfric 17 [1981] 165/207; weitere Lit.: Solin 771/4). Dennoch sind detaillierte Aussagen über die Berufe afrikan. Juden kaum möglich (vgl. S. Applebaum: S. Safrai/M. Stern [Hrsg.], The Jewish people in the first century 2 [Assen/Amsterdam 1976] 708/11). Den afrikan. Juden wegen ihrer Ansässigkeit in Hafenstädten eine besondere Stellung im H. zuweisen zu wollen, bleibt nach wie vor Hypothese (vgl. Solin 777).

f. Ägypten. Der Umfang jüd. Beteiligung am H. im ptolem. Ägypten ist schwer bestimmbar. Von jüd. Kunsthandwerkern in Alexandreia berichtet Philon (Flacc. 56); jüd. Töpfer u. Weber werden in einigen Papyri genannt (CPJ 46. 95). Die Folge eines Pogroms (38 nC.) war, daß jüd. ναύκληροι u. ἔμποροι nicht mehr ihren Geschäften nachgehen konnten (Philo Flacc. 57). Eine andere Quelle berichtet von Geschäftsbeziehungen zwischen griech. Kaufleuten u. Juden in Alexandreia (3 Macc. 3, 10). In röm. Zeit dokumentieren einige Quellen die Beteiligung von Juden im Transportwesen: ein Ostrakon (1./2. Jh. nC.) nennt zwei jüd. Schiffseigner (CPJ 404); einer von drei κυβερνῆται πλοίου ναυλωσίμου (CPJ 422 vJ. 77 nC.) war Jude; jüd. ὀνηλάται werden 282 u. 362 (vJ. 89 bzw. 109 nC.) genannt (vgl. CPJ 1 S. 53/5). Erst aus dem ausgehenden 3. u. beginnenden 4. Jh. besitzen wir wieder Quellen über jüd. Beteiligung am H. (vgl. ebd. 104f). In Alexandreia haben sich Juden am Übersee-H. beteiligt (Cod. Theod. 13, 5, 18 vJ. 390 nC.). Ein alex. Jude rekrutierte die Hälfte seiner Schiffsbesatzung aus Juden (Synes. ep. 4 [5] [12 Garzya], ca. 400 nC.) (zum Ganzen vgl. Applebaum aO. 702/8).

g. Griechenland, Inselwelt. Seit dem ausgehenden 4. Jh. vC. können Juden in Griechenland vermutet werden (vgl. ebd. 719 mit Anm. 4; weitere Belege [einschließlich nordgriech. Raum]: CIJ 1, 695/721; Juster 1, 187f). Die Quellen lassen eine jüd. Beteiligung am H. nicht erkennen (anders U. Kahrstedt, Das wirtschaftl. Gesicht Griechenlands in der Kaiserzeit [Bern 1954] 134). Die jüd. Präsenz auf Delos (vgl. Ph. Bruneau, Les Israélites de Délos et la juiverie délienne: BullCorrHell 106 [1982] 465/504) u. Rhodos (1 Macc. 15, 23) läßt eine Beteiligung jüd. Händler durchaus vermuten (vgl. Applebaum aO. 720). Inwieweit jüd. H.beziehungen zwischen der Insel Kimolos u. Judäa bestanden, bleibt offen (ebd.; weitere Belege zu Juden auf den Inseln: Juster 188f).

h. Kleinasien. Jüd. Niederlassungen in Kleinasien sind in großer Zahl überliefert (vgl. Juster 1, 189/94), dennoch sind direkte Hinweise über eine jüd. Beteiligung am H. relativ selten. Sicher haben sich Juden an der Herstellung u. dem Vertrieb von Textilien beteiligt (CIJ 2, 777 [Phrygien]). Ein jüd. Leinenhändler aus Kappadokien fand in Jaffa sein Grab (CIJ 2, 931). In Philippi traf Paulus auf eine Purpurhändlerin aus Thyateira (Act. 16, 14). Die talmud. Überlieferung berichtet von Textilimporten aus Kleinasien (Applebaum aO. 717). Jüd. Parfümhändler waren in Korykos ansässig (CIJ 2, 790. 792). In den phryg. Städten Akmonia u. Blaundos beteiligten sich Juden an der Marktaufsicht (CIJ 2, 760. 770).

i. Syrien, phoinikische Küste. Über H.kontakte zwischen Syrien u. Judäa berichtet die talmud. Überlieferung (s. o. Sp. 539f). Die recht große Zahl jüd. Gemeinden in diesem Gebiet (Belege bei Juster 1, 194/7; CIJ 2, 803/81) läßt solche Kontakte in relativ großem Maße unterstellen. Im Seiden-H. scheinen Juden engagiert tätig gewesen zu sein (Raschke 643 mit Anm. 793), wobei die Kontakte mit jüd. Gemeinden im babylon. Raum förderlich wirkten (vgl. dazu J. Neusner, Some aspects of the economic and political life of Babylonian Jewry: ProcAmAcadJewRes 31 [1963] 165/95; J. Newman, The commercial life of the Jews in Babylonia between the

years 200 C. E. and 500 C. E. [London oJ. (nach 1932)]; Raschke 646 mit Anm. 883).

V. Qumran. Die Gemeindemitglieder von Qumran bestritten ihren Lebensunterhalt aus Ackerbau, Vieh- u. Bienenzucht (Joseph. ant. Iud. 18, 20; Philo quod omn. prob. lib. 76; apol. Iud. 8f bei Eus. praep. ev. 8, 11, 8) u. Handwerk (R. de Vaux, Fouilles de Khirbet Qumran: RevBibl 63 [1956] 533/77). Die Güter wurden gemeinschaftlich verwaltet (Joseph. b. Iud. 2, 122); die Verfügung über persönlichen Besitz war eingeschränkt (1 QS 6, 19f). Fürsorger sorgten in jeder Stadt für die Verteilung der gemeinsam erwirtschafteten Güter (Joseph. b. Iud. 2, 125). Untereinander wurden notwendige Dinge nach Bedarf getauscht, zT. sogar ohne Gegenleistungen (ebd. 127). H. mit Nichtgemeindemitgliedern (Söhne der Grube: CD 13, 14) sollte jedoch nur gegen Bezahlung geschehen (ebd. 15). Jedweder H. durfte nur mit Erlaubnis des Lageraufsehers abgewickelt werden (ebd. 15f). Generell war es am Sabbat verboten, sich mit einer ‚Angelegenheit von Besitz u. Gewinn' zu befassen (CD 10, 18), was einer Entweihung des Sabbats gleichkam (CD 11, 15). Bilderfeindlichkeit verbot zT. den Besitz von Münzen (Hippol. ref. 9, 26, 1). (Lit.: H. Bietenhard, Die Handschriftenfunde vom Toten Meer [Hirbet Qumrân] u. die Essener-Frage. Die Funde in der Wüste Juda: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 1 [1979] 704/78; H. Gabrion, L'interprétation de l'Écriture dans la littérature de Qumrân: ebd. 779/848; K. E. Grözinger u.a. [Hrsg.], Qumrân = WdF 410 [1981]).

C. Christlich. I. Mission u. Handel. Wie die Verbreitung oriental.-heidn. Kulte u. Religionen zum großen Teil auf den H.wegen zur See u. zu Lande erfolgte, wurde die christl. Missionierung unter Ausnutzung der mediterranen Verkehrs- u. H.verhältnisse betrieben. Die Schiffahrt spielte seit apostolischer Zeit eine entscheidende Rolle in der christl. Mission. Die Darstellung der Paulusreisen in der Apostelgeschichte sind ein beredtes Zeugnis. Folgende Seewege sind aufgeführt: Seleukeia (bei Antiocheia) - Salamis (Zypern) (Act. 13, 4); Paphos-Perge (Pamphylien) (13, 13); Attaleia (Pamphylien) - Antiocheia (14, 25f); Troas-Samothrake-Neapolis (16, 11); Küste vor Beroia-Athen (17, 14f); Kenchraia-Ephesos-Caesarea maritima (18, 18/21); Philippi-Troas (20, 6); Assos-Mytilene-Samos-Milet (20, 13/5); Milet-Kos-Rhodos-Patara-Tyros-Ptolemais-Caesarea maritima (21, 1/8). Der gefangene Paulus gelangte von Caesarea über Sidon-Myra-Knidos-Lasaia (Kreta)-Malta-Syrakus-Rhegion nach Puteoli (17, 1/28, 15). Da es im Altertum keine Passagierschiffe gab (Casson 177), mußte jeder Reisewillige in den Häfen auf ein in die gewünschte Richtung fahrendes Schiff warten, um dann mit dem Besitzer oder Schiffsführer seine Passage auszuhandeln (vgl. zB. Liban. or. 1, 31). Oft konnte das Reiseziel nur in Etappen erreicht werden. Paulus mußte von Milet kommend in Patara das Schiff wechseln, das in Tyros zum Löschen der Fracht 7 Tage brauchte; in Ptolemais wurde ein eintägiger Aufenthalt gemacht, bevor Caesarea erreicht wurde (Act. 21, 1/8). Der gefangene Paulus bestieg in Caesarea ein Schiff aus Adramytteion, das lediglich bis Myra fuhr; dort wechselte er auf ein alexandrinisches, das neben Getreide u. anderen Waren 276 Personen an Bord hatte; von Malta aus wurde die Passage nach Puteoli auf einem anderen alex. Schiff fortgesetzt (27, 1/28, 15). Es handelte sich also ausschließlich um H.schiffe. Die oft wochen- (zT. monate-)lange Gemeinschaft mit Besatzung u. Passagieren wurde von den Missionaren ebenso genutzt wie das Warten auf Reisemöglichkeiten in den Häfen u. Stapelplätzen. So drang die Kunde der neuen Religion zT. schneller als die Missionare in entfernte Gebiete. – Die emsige Reisetätigkeit christl. Lehrer u. der sich in den ersten drei Jhh. vertiefende literar. u. briefl. Austausch lassen einen größeren Einfluß christl. Gedankenguts auf seefahrende u. H. treibende Kreise vermuten, als es sich in den Quellen dieser Zeit niederschlägt (vgl. Harnack, Miss.[4] 1, 379/89; Drexhage 40/69). – Die Gefährlichkeit antiker Seereisen (vgl. Casson 179/82) mag Kaufleute u. Seefahrer dazu geführt haben, sich um göttlichen Schutz in besonderem Maße zu bemühen. Hier könnte ebenfalls ein nicht zu unterschätzender Faktor des Missionserfolgs gesehen werden (vgl. zB. C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums 1 [1954] 709/13). Vor, während u. nach größeren Reisen deutete man jedes Omen (vgl. Casson 179/81) u. flehte um göttlichen Beistand (vgl. D. Wachsmuth, Πόμπιμος ὁ δαίμων, Diss. Berlin [1961]). Viele Schiffe trugen das Bild eines Seefahrergottes, wobei die *Dioskuren - Kabiren von Samothrake eine besondere Stellung hatten. Paulus fuhr von Malta nach Puteoli auf einem Schiff mit Dioskuren als Schiffszeichen (Act. 28, 11; Dölger, ACh 6, 276/85). Dagegen wurde

seit früher Zeit Christus als Retter aus Seenot gestellt (Schneider aO. 712) oder eine allmähliche Assimilierung zugelassen (W. Kraus, Art. Dioskuren: o. Bd. 3, 1134/8; K. Jaisle, Dioskuren als Retter zur See bei Griechen u. Römern u. ihr Fortleben in christl. Legenden, Diss. Tübingen [1907] 36/72).

II. Kleriker u. Handel. a. Staatliche Gesetzgebung. Steuerfreiheit wurde den Klerikern gewährt, die H. zur Sicherheit des Lebensunterhaltes betrieben (Cod. Theod. 16, 2, 8 v. 27. VIII. 343: Constantius). Eine Erweiterung diesbezüglicher Privilegien erfuhren H. treibende Geistliche ebd. 16, 2, 10 (wahrscheinlich vJ. 339; zur Datierung K. L. Noethlichs, Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christl. Klerikerstandes: JbAC 15 [1972] 140_{13}; J. Gaudemet, L'église dans l'empire romain [4e–5e s.] [Paris 1958] 178_4 nennt 346). – Mit den Klerikern wurden ihre Frauen, Kinder u. Diener von Abgaben befreit, nur mußten die erwirtschafteten Gewinne der *Armenpflege dienen. – Die 357 durchgeführte ‚lustralis collatio' belastete alle H.treibenden, aber auch freie Handwerker, Kuppler, Dirnen u. die, die von den Erträgen ihres Vermögens lebten (O. Seeck, Art. Collatio lustralis: PW 4, 1 [1900] 370/6; Karayanopulos aO. [o. Sp. 534] 129/37; Jones 1, 431f). Constantius erließ ausdrücklich (Cod. Theod. 13, 1, 1 v. 2. XII. 356), daß lediglich H. treibende Totengräber (copiatae) von dieser Abgabe befreit seien. Allerdings wurden schon 4 Tage später die ebd. 16, 2, 10 ausgesprochenen Privilegien bestätigt (ebd. 14 v. 6. XII. 356: Constantius): H.gewinne von Klerikern, ihren Frauen, Kindern, Dienern u. deren Kindern waren abgabenfrei, wenn sie der Armenfürsorge dienten. – Die Bestimmungen über die ‚lustralis collatio' bei Klerikern erfuhren unter Gratian einige Modifizierungen (Cod. Theod. 13, 1, 11 v. 5. VII. 379): in Illyrien u. Italien sollte Klerikern ein steuerfreier H. bis zu 10 solidi Warenumsatz, in Gallien bis zu 15 solidi gewährt werden. Arcadius erklärte die Unvereinbarkeit verschiedener Privilegien (ebd. 16 v. 8. V. 400; zur Datierung Noethlichs aO. 146_{32}): niemand dürfe gleichzeitig Vorteile der Händler-Korporationen u. Steuerprivilegien der Kleriker für sich geltend machen. – Honorius erließ an den Proconsul von Afrika (Cod. Theod. 16, 2, 36 v. 14. VII. 401), daß H. treibende Kleriker nicht der Goldsteuer unterlägen, wenn sie lediglich ihren Lebensunterhalt sicherten. Eine nicht genannte Umsatzhöhe war auch in diesem Erlaß vorgesehen. – Wer die Korporation der suarii verließ, um Geistlicher zu werden, mußte entweder den Verpflichtungen der Korporation weiter nachkommen oder sein Vermögen zurücklassen (ebd. 14, 4, 8 v. 15. I. 408: Honorius). Valentinian III erließ ein H.verbot für Kleriker (Nov. Iust. 35 v. 15. IV. 452). H. treibende Geistliche unterstanden der weltlichen Gerichtsbarkeit u. verloren ihre Privilegien.

b. Kirchliche Gesetzgebung. In den Synoden des 4./7. Jh. mußte immer wieder die Frage behandelt werden, inwieweit sich Kleriker am H. beteiligen dürften (zu Geldgeschäften vgl. Bogaert). Conc. Illib. vJ. 306 cn. 19 (5 Vives) verbot Klerikern lediglich das Verlassen der eigenen Provinz zu H.zwecken, erlaubte aber Geschäfte in der jeweiligen Provinz. Conc. Carth. vJ. 345/48 cn. 6 (CCL 149, 6) sprach ein allgemeines Verbot weltlicher Geschäfte aus; cn. 9 (ebd. 7) bestimmte, daß niemand geweiht werden durfte, der Geschäfte anderer betrieb. Conc. Hippon. vJ. 393 cn. 15 (ebd. 38) verbot allen Klerikern ‚procuratores' anderer zu sein. Ein indirektes H.verbot ist Conc. Carth. IV vJ. 398 cn. 51/3 (ebd. 348f) zu entnehmen, die den Klerikern Handwerk, Ackerbau oder ‚Wissenschaft' als Erwerbsquelle zugestand. Ein allgemeines Verbot von *Habsucht, ungerechtem Erwerb u. Wucher nannte der ‚Codex canonum ecclesiae Africanae' = ‚Canones in causa Apiarii' cn. 5 (102). Mit *Exkommunikation droht Conc. Arel. II vJ. 443/52 cn. 14 (CCL 148, 117), falls ein Geistlicher irgendein Geschäft betreibe. Die Pachtung von Gütern oder Geschäften verbot Conc. Chalc. vJ. 451 cn. 3 (ActConcOec 2, 2, 2, 54f). Nach Conc. Turon. vJ. 461 cn. 13 (CCL 148, 147) wurde Klerikern lediglich wucherischer Gewinn bei H.geschäften untersagt. Einen Profit bei Ein- u. Verkauf verbot Conc. Tarracon. vJ. 516 cn. 2 (Mansi 8, 541). Conc. Dovin. (Dvin) vJ. 527 cn. 36 (Hefele 2, 719) wurde Mönchen ein H.verbot erteilt. Conc. Tolet. II vJ. 527/31 cn. 4 (44 Vives) erlaubte Klerikern die Nutzung von der Kirche gehörenden Äckern oder Weinbergen nur zur Sicherung des eigenen Lebensunterhaltes; ein gewinnbringender H. mit dort erwirtschafteten Gütern wurde indirekt eingeschränkt. Conc. Aurel. III vJ. 538 cn. 30 (27) (CCL 148A, 125) verbot Klerikern vom Diakonat an aufwärts Zinsnehmen, Habsucht, Geschäfte. Mit Exkommunikation sollte bestraft werden, wer Christen als Sklaven an Juden oder Heiden verkaufte (Conc. Rhem. vJ. 624/25 cn. 11 [Mansi 10, 596]); Conc. Tolet. IV vJ. 633 cn. 66 (214 Vives) verbot Juden den Kauf oder den Besitz christl. Sklaven. – Auch die Frage, ob Kleriker Kirchengut oder Erträge aus Kirchengut veräußern dürfen, ist oft Gegenstand von Synodalbeschlüssen gewesen. Das von Klerikern bei Abwesenheit des Bischofs verkaufte Kirchengut sollte rückforderbar sein, wobei die Rückzahlung des Kaufpreises besonderen Bedingungen unterlag (Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 15 [33 Jonkers]). Falls ein Bischof Kirchenvermögen für Privatbedürfnisse verwendete oder Erträge daraus der Kirche unterschlug, sollte eine Synode über diesen Fall entscheiden (Conc. Antioch. I vJ. 341 cn. 25 [56f Jonkers]). Conc. Carth. IV vJ. 398 cn. 32 (50) (CCL 149, 347) untersagte Bischöfen den Verkauf von Kirchengut ohne Unterschrift der Kleriker. Priester durften wiederum nichts ohne Erlaubnis des Bischofs veräußern (Cod. can. eccl. Afric. = Can. in causa Apiarii cn. 33 [CCL 149, 110f]). Letztlich durfte von keinem Kleriker ohne Zustimmung des Primas der Provinz ein Verkauf getätigt werden (ebd. cn. 26 [142f]). Ganz allgemein sollte die Einsetzung eines Oekonomen jedweden Mißbrauch des Kirchenvermögens abstellen (Conc. Chalc. vJ. 451 cn. 26 [ActConcOec 2, 2, 2, 60]). In besonderen Situationen konnte jedoch ein Bischof der Kirche gehörende Gebäude, Sklaven oder Gerätschaften veräußern (Conc. Agath. vJ. 506 cn. 7 [CCL 148, 195f]), zB. im Notfall kleinere, wenig rentable u. zudem entlegene Grundstücke oder Weinberge (ebd. cn. 45 [211]), oder Sklaven, die mehrmals zu entfliehen versuchten (cn. 46 [212]); ebenso Kirchengefäße im höchsten Notfall zur Auslösung Gefangener (Conc. Rhem. vJ. 624/25 cn. 22 [Mansi 10, 597]); zum Veräußerungsverbot vgl. ferner Conc. Agath. vJ. 506 cn. 22 [CCL 148, 203]; Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 7f. 12 [CCL 148A, 26f]; Conc. Aurel. III vJ. 538 cn. 13 [12]. 26 [23] [ebd. 119f. 124]; Conc. Aurel. IV vJ. 541 cn. 18 [ebd. 136]; Conc. Rhem. vJ. 624/25 cn. 13 [Mansi 10, 596]; zum Ganzen vgl. *Domäne).

c. Handel treibender Klerus. Die Synodalbeschlüsse vom 4. bis zum Beginn des 7. Jh. u. die staatl. Gesetzgebung seit der Mitte des 4. Jh. haben verdeutlicht, daß Kleriker aller Stufen am H. beteiligt waren. – Seit paulinischer Zeit sind Christen im H. feststellbar (vgl. Drexhage 40/69). H. treibende Kleriker sind aber erst seit der Mitte des 3. Jh. erkennbar. Cyprian prangerte nordafrikan. Bischöfe an, die des H. wegen ihre Provinzen verließen (ebd. 52). Die Gemeindespitze Alexandreias war in der 2. H. des 3. Jh. an den H.geschäften eines christl. Überseekaufmanns beteiligt (ebd. 64/9; H. Musurillo, Early Christian economy: ChronÉg 31 [1956] 124/34). Maximos, Bischof von Alex. (264–65/282–83), u. sein Nachfolger Theonas (282–83/300) traten hier bes. als Bankhalter in Erscheinung (Bogaert 851). Von handwerklicher Produktion lebten manche Kleriker: Presbyter als Bogenmacher (PLond. 3, 1028 col. 2, 20 S. 277 [7. Jh.]), Weber (PGrenf. II 87 [7. Jh.]), Bildhauer (C. Wessely, Studien zur Paläographie u. Papyruskunde 20 [1921] nr. 260, 9 [6./7. Jh.]), Bäcker (ebd. 193 [5./6. Jh.]), Töpfer (ebd. 263 r°. [7. Jh.]; MonAsMinAnt 3 nr. 643 [4./6. Jh.]), Seilmacher (ebd. nr. 582 [4./6. Jh.]), Silberschmied (CIG 9258), Goldschmied (MonAsMinAnt 3 nr. 336 [4./6. Jh.]); Diakon als Silberschmied (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 78 [TU 49, 2, 138 Schwartz]), Subdiakone in der Flachsverarbeitung (MonAsMinAnt 3 nr. 463 [4./6. Jh.]), als Hersteller u. Verkäufer von Getränken (ebd. nr. 760 [4./6. Jh.]); Lektoren als Schuhmacher (Leont. Neapol. vit. Joh. Eleem. 51 [401f Festugière]; vgl. zum Ganzen E. Wipszycka, Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du 4e au 8e s. [Bruxelles 1972] 154/73; W. N. Zeisel, An economic survey of the early Byzantine church, Diss. New Brunswick [1975] 160/202). – In Ägypten ist seit dem Ende des 4. Jh. kirchlicher Schiffsbesitz nachweisbar (Wipszycka aO. 63). In POxy. 2729 ist vom Schiff eines Bischofs Theodoros die Rede; ein πλοῖον καθολικῆς ἐκκλησίας τῆς αὐτῆς 'Αλεξανδρείας wird schon iJ. 390 genannt (Wilcken, Chrest. 434); die Erwähnung von ναῦται ἐκκλησίας stammt ebenfalls aus dem ausgehenden 4. Jh. (PRoss.-Georg. 3, 6, 14). Ende 6./Anfang 7. Jh. verfügte die alex. Kirche über eine stattliche Flotte hochseetüchtiger Schiffe (Leont. Neapol. vit. Joh. Eleem. 8. 28 [353f. 380f F.]; G. R. Monks, The church of Alexandria and the city's economic life in the 6th century: Speculum 28 [1953] 356/60; M. J. Hollerich, The Alexandrian bishops and the grain trade: JournEconSocHistOrient 25 [1982] 187/207; Bogaert 868). Leontios berichtet von 13 Schiffen mit einer Kapazität

von je 10000 Maß (Getreide?), die die Adria befuhren (Leont. Neapol. vit. Joh. Eleem. 28 [380f F.]) u. Sizilien (ebd. 11 [359 F.]), Palästina (18 [365f]), vielleicht sogar Britannien (8 [354]) anliefen. Das größte Schiff hatte eine Kapazität von 20000 Maß Getreide, das bis Britannien fuhr, um auf dem Rückweg eine Ladung Zinn nach Alexandreia zu transportieren (ebd.). Die alex. Kirche hat ihre Schiffe selbst gebaut. Das Bauholz wurde von ital. Kirchengütern bezogen (Monks aO. 356f; zu den Möglichkeiten des H. mit Erträgen aus Kirchengütern vgl. *Domäne). – Daß Kleriker über das erlaubte Maß H. trieben, zeigen nicht nur die kirchl. u. staatl. Gesetze, sondern auch die vielen Äußerungen über die Geldliebe u. Habsucht mancher Kleriker. Sulpicius Severus beklagte, daß Kleriker seiner Zeit im H. tätig seien (chron. 1, 23, 4/6). Er wußte von einem Kleriker zu berichten, der Pferde hielt, ausländische Sklaven u. schöne Mädchen kaufte (dial. 2 [3], 15, 2). Im Ravenna des ausgehenden 5. Jh. beteiligten sich auch Kleriker am Geschäftsleben (Sidon. Apoll. ep. 1, 8, 2). Ein niederer Geistlicher, Amantius, aus der Auvergne, nahm Darlehen auf u. kaufte in Marseille von gerade einlaufenden H.schiffen Waren in größeren Mengen auf, die er in seiner Heimat teuer abzusetzen wußte (ebd. 6, 8, 1; 7, 7, 1). Ein Brief des Papstes Gelasius (ep. 14, 15 [371 Thiel]) an alle Bischöfe in Lucanien, Brutium u. Sizilien geht auf den Mißstand ein, daß in Picenum viele Kleriker unehrenhaften Geschäften u. schnödem Gewinn nachgingen. Der Bischof von Clermont, Cautinus, trieb Geschäfte mit Juden, die ihn allerdings übervorteilten (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 12). Der Priester Eufranius, der die Nachfolge von Cautinus antreten wollte, stand ebenfalls in Verbindung mit H. treibenden Juden (ebd. 35). Der Bischofsstuhl von Paris wurde sogar zeitweise von einem syr. Kaufmann besetzt (ebd. 10, 26). – Andererseits bemühten sich hohe Kleriker, als Darlehnsgeber zur Hebung des H. tätig zu werden. Der Bischof von Verdun, Desideratus (535/54), nahm selbst ein Darlehen in Höhe von 7000 solidi auf u. verteilte das Geld zwecks H.aktivierung an die Bürger Verduns (Greg. Tur. hist. Franc. 3, 34). Der Patriarch v. Alex., Apollinarios (551/70), spielte einem jungen Mann, der zT. in H.geschäften das ganze ererbte Vermögen verloren hatte, 50 Pfund Gold zu, damit dieser sich wieder erfolgreich am Geschäftsleben beteiligen konnte (Joh. Mosch. prat. 193 [PG 87, 3, 3072/6]; Monks aO. 361; zum Ganzen vgl. W. Eck, H.tätigkeit christl. Kleriker in der Spätantike: MemHistAnt 4 [1980] 127/37).

III. Mönchtum u. Handel. H. zu treiben gehörte nicht zum Katalog erstrebenswerter mönchischer Arbeit. Der Erlös aus dem Verkauf verschiedener handwerklicher Produkte sollte lediglich einen bescheidenen Unterhalt sichern u. der Armenfürsorge zukommen. Ausbreitung des Mönchtums, Arbeitsethos u. -organisation, Preisgestaltung u. persönliche Bedürfnislosigkeit ließen jedoch das Mönchtum im H. zu einem nicht zu unterschätzenden Faktor in der spätantiken Welt werden. (*Domäne)

a. Ägypten. Im 4./5. Jh. wuchs in *Ägypten die Zahl der Mönche u. Nonnen auf sicherlich einige 10000 an (A. C. Johnson/L. C. West, Byzantine Egypt [Princeton 1949] 67f). Sowohl in Einsiedeleien als auch Klöstern wurde ständig produziert: Gefäße (Apophth. patr. Agatho 30 [PG 65, 117CD]), kleine Geräte (ebd. Isid. 7 [221B]), Siebe (ebd. Silvan. 7 [412A]), Dochte u. Kerzen (ebd. Poem. 10 [324C]), Seile (ebd. Achil. 5 [125B]), Körbe (ebd. Dan. 3 [156A]; Apophth. patr. Nau 344 [F. Nau: RevOrChr 7 (1912) 297]), Leinenweberei (Apophth. patr. Joh. Pers. 2 [PG 65, 236D/7C]; ebd. Hyperch. 8 [432A]), Matten (Vit. Pachom. G^2 67. 86 [Subs. hag. 19, 238. 264f Halkin]); Klöster wurden zu ‚landwirtschaftlichen Großbetrieben' (vgl. Hist. monach. 18, 1f [Subs. hag. 34, 114f Festugière]). In den Klöstern wurde jedes Handwerk betrieben: Baugewerbe, Walkerei, Gerberei, Schuhmacherei, Korbflechterei, Schneiderarbeiten, Buchproduktion (Pallad. hist. Laus. 32, 12 [160 Bartelink]). Im von 300 Mönchen bewohnten Kloster von Panopolis sollen in der 1. H. des 4. Jh. 15 Schneider, 7 Schmiede, 40 Bauleute, 12 Kamelwärter u. 15 Walker tätig gewesen sein (ebd. 9 [158 B.]). Einfache handwerkliche Produkte kamen in relativ großen Massen zB. auf den Markt Alexandreias (8 [156 B.]), ebenso landwirtschaftliche (7, 4; 32, 10 [38. 158 B.]). Andererseits wurden Lebensmittel in größerem Umfang aufgekauft (32, 8 [156 B.]; Vit. Pachom. G^2 73f [aO. 247/50]; Preisigke, Sammelb. 6, 9051 [6. Jh.]; PAmst. 47 [vJ. 537]. 48), oder Verträge mit Händlern zur Belieferung der Klöster abgeschlossen (W. Till, Die kopt. Arbeitsverträge: Symbolae R. Taubenschlag 1 = Eos 48 [1956] nr. 15). Der Güterumschlag geschah zT. in

solchen Größenordnungen, daß Transportmittel eingesetzt werden mußten: Kamele (Apophth. patr. Nau 344 [aO.]; Pallad. hist. Laus. 32, 9 [158 B.]), Schiffe (Athan. vit. Anton. 63, 1 [124 Bartelink]; H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs [1972] 234; vgl. auch PMich. 127; Preisigke, Sammelb. 8, 9683; Theodrt. hist. rel. 10, 3 [SC 234, 440]; Monks aO. $355f_{46}$). Manche Waren scheinen so billig verkauft worden zu sein, daß mögliche Käufer Zweifel an Wert oder Herkunft der Waren hegten (Vit. Pachom. G^2 75 [aO. 250f]). Sowohl der Umfang der Produktion als auch das niedrige Preisniveau scheinen auf das allgemeine Preisniveau zB. in Alexandreia Einfluß ausgeübt zu haben (vgl. D. Savramis, Soziologie des byz. Mönchtums [Leiden 1962] 45).

b. Nessana. In der knapp 100 km südwestl. von Beerscheba im Negev gelegenen Stadt hatte wahrscheinlich ein Klostergut im ausgehenden 6./beginnenden 7. Jh. eine bedeutende Stellung im Dattel-H. (PNess. 3, 90f). Eine Abrechnung (ebd. 90), die über 6 Monate geht, legt die Vermutung nahe, daß vor allem andere Kirchen u. Klöster im weiten Umkreis von diesem Gut mit Datteln versorgt wurden.

c. Übrige antike Welt. Über eine mögliche oder tatsächliche Beteiligung von Mönchen am H. außerhalb Ägyptens sind wir nur spärlich informiert. In Kilikien stellten Mönche Segel, Decken, Fächer u. Körbe her, die mit einem Schiff transportiert wurden (Theodrt. hist. rel. 10, 3 [SC 234, 440]). In den Mönchsregeln wurde allerdings zum Verkauf eigener Produkte Stellung genommen. Basileios d. Gr. riet, nur solche Arten des Handwerks zu betreiben, die keine Mühe bei Herbeischaffung der Rohstoffe u. Verkauf machten (reg. fus. 38 [PG 31, 1016f]). An Orten der Märtyrerverehrung durfte kein H. betrieben werden (ebd. 40 [1020]). Augustinus erklärte zwar stetige Handarbeit zur Pflicht, äußerte sich aber nicht über Modalitäten beim Verkauf der Produkte, betonte jedoch, daß der H. niedriger als die Handarbeit zu bewerten sei (op. monach. 15, 16 [CSEL 41, 557f]). Die Regula Pauli et Stephani unterstrich, Geschäfte im Interesse des Klosters seien schon beschwerlich genug, darüberhinausgehende weltliche Geschäfte seien auf jeden Fall zu vermeiden (39 [PL 66, 958]). Isidor v. Sevilla gestattete eine Niederlassung des Klosters in der Stadt zur Abwicklung der Angelegenheiten des Klosters (reg. monach. 21, 4; 24, 2). Sulpicius Severus schrieb, daß Kaufen u. Verkaufen, das bei den meisten Mönchen üblich sei, in den Klostergründungen Martins nicht gestattet sei (vit. Martin. 10, 6 [SC 133, 274]). Nach dem Leben der Juraväter kauften Mönche aus dem Jura ihr Küchensalz am Mittelmeer (Vit. Patr. Iurens. 157 [SC 142, 408]). Die Synode von Dovin (Dvin) vJ. 527 untersagte Mönchen den H. (cn. 36 [Hefele 2, 719]). – Andererseits waren Mönche im See-H. tätig. In einem Schiffswrack aus dem 7. Jh. bei Yassıada/Bodrum wurde eine Inschrift gefunden, die nachweist, daß der Mönch Georgios Presbyteros Naukleros im Übersee-H. tätig war (M. Cagiano de Azevedo, Le navi nella documentazione archeologica: SettimStudAltoMedioevo 25, 1 [1978] 416).

IV. Christliche Händler am Beispiel der Inschriften Roms. Eine Berufsangabe mit in das Formular der *Grabinschriften aufzunehmen, scheint in christl. Zeit (bis Ende 6. Jh.) weniger Brauch gewesen zu sein. Von den bislang ca. 21000 vorliegenden christl. Inschriften der Stadt Rom sind nur verschwindend wenige als Grabinschriften christl. Händler identifizierbar. IUR 6524 nennt einen locus Adeod(a)ti porcinari; aus dJ. 544 stammt die Inschrift eines ca. 30 Jahre alt gewordenen Gaudiosus porcinarius (IUR 17627). Den wenig angesehenen (vgl. zB. Cic. Flacc. 18; Apul. flor. 7) Beruf eines tabernarius nennt eine Inschrift vJ. 584 (IUR 944). Ein conditarius de castris praetoribus wird IUR 1519 genannt. Ein Obsthändlerpaar (pomararii) hat sich schon zu Lebzeiten um das eigene Grab gekümmert (IUR 6114). Ein lintearius namens Donatus findet sich IUR 18676. Ob im locus Olympi elefantari (IUR 6111) ein Kaufmann, der sich auf Elfenbeinartikel spezialisiert hatte, bestattet ist, muß offen bleiben. Ebenso unklar ist, ob es sich bei dem caprinarius namens Stephanus (CIL 6, 9231 = ILCV 1, 688 vJ. 545) um einen Ziegenhändler oder um einen Hirten handelt. Eine Ölhändlerin (oliaria IUR 6699) u. ein syr. oder arab. Weinhändler (οἰνοφόρος: IUR 19790) zeugen ebenso von der Spezialisierung des Händlertums wie eine ‚Flaschenhändlerin' (lagunara CIL 6, 9488 = ILCV 1, 684), eine Frau quae hordeum vendit (CIL 6, 9684 = ILCV 1, 685), ein Heuhändler (fenarius CIL 6, 9417 = ILCV 1, 686 vJ. 522 oder 527), ein Papierhändler (cathari CIL 6, 9256 = ILCV 1, 679), ein siricarius (IUR 7583). IUR 2765. 5210. 19349 tauchen H.treibende ohne Spezifizie-

rung auf. Von einem äußerst ehrenhaften Händler ist CIL 6, 9663 die Rede: L. Statius Onesimus viae Appiae multorum annorum negotias (sic) homo super omnes fidelissimus cuius fama in aeterno nota est qui vixit sine macula an p m LXVIII. – Ob die Darstellung verschiedener Gegenstände auf den christl. Grabinschriften als Hinweis auf den Beruf der Bestatteten interpretiert werden kann, ist letztlich nicht auszumachen, da eine diesbezügliche Untersuchung der Katakombenbilder noch aussteht: Öl- oder Weinfaß (zB. IUR 708. 1759. 2368. 2599. 5946. 6203. 8127. 8513. 10801. 12100. 14516. 15661. 18943. 19696), Getreidescheffel (zB. IUR 196. 327. 2300. 4573. 4741. 4835. 4851. 5482. 5607. 10797. 10849. 11074. 11624. 11635. 12578. 12791. 16957. 19502).

V. Germanische Nachfolgestaaten. a. Merowinger. Das Mittelmeer war auch im 6./7. Jh. das verbindende Glied zwischen Ost u. West. Die Routen der Kaiserzeit wurden im großen u. ganzen weiter befahren, wenngleich die Quellen darüber spärlicher berichten (H. Pirenne, Mahomet u. Karl d. Gr. [1963] 81f). Über die H.verhältnisse im Merowingerreich sind wir relativ gut unterrichtet. Der Fern-H. hatte bes. die zahlungskräftigen Schichten mit Luxuswaren zu versorgen: syr. Wein wurde über Gaza eingeführt (Greg. Tur. hist. Franc. 7, 29; glor. conf. 64 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 336]; Ven. Fort. vit. Martin. 2, 81 [MG AA 4, 1, 316]). Die Gewürzeinfuhr aus dem ferneren Orient wurde nie unterbrochen: Pfeffer, Gewürznelken, Ingwer, Narde sind in den Quellen vom 6./8. Jh. erwähnt (Anthim. 3. 13 [CML 8, 1, 4f. 8]; H. Roth, H. u. Gewerbe vom 6. bis 8. Jh. östl. des Rheins: VierteljahrschrSozWirtschGesch 58 [1971] 353/5). Einfuhren gestickter Gewänder, ägypt. Elfenbeinarbeiten, phoinik. Geldbörsen, Seide u.a. zeugen von den Bedürfnissen im Merowingerreich (Pirenne, Mahomet aO. 76). – Zu den Artikeln, die in größerem Umfang importiert wurden, gehörten Öl aus Afrika (ebd. 76f; Jones 3, 270 Anm. 1 zu S. 824) u. Papyrus aus Ägypten (H. Pirenne, Le commerce du papyrus dans la Gaule mérovingienne: CRAcInscr 1928, 178/91). Kameleinfuhren aus Afrika scheinen über längere Zeit üblich gewesen zu sein (Greg. Tur. hist. Franc. 7, 35; Vit. Columban. 1, 29 [MG Script. rer. Mer. 4, 106]; Vit. Elig. 2, 13 [ebd. 702]). – Ausgeführt wurden bes. Sklaven (Jones 850), die zum größten Teil britannischer, sächsischer u. thüringischer Herkunft waren, aber auch Textilien u. Holz, das bis nach Alexandreia verschifft wurde (Pirenne, Mahomet aO. 83/5). – Hatten im internationalen H. vor allem Kaufleute aus dem Orient (L. Bréhier, Les colonies d'orientaux en occident au commencement du moyen-âge: ByzZs 12 [1903] 1/39), vielleicht auch aus Afrika (Pirenne, Mahomet aO. 75) Anteil, tauchen im Binnenland verstärkt Einheimische auf. Der Bischof von Verdun brachte 7000 solidi zur Hebung des einheimischen H. auf (Greg. Tur. hist. Franc. 3, 34; zu einheimischen Händlern ferner: ebd. 7, 37. 45f; 10, 21; glor. conf. 110 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 369]; vit. Martin. 4, 29 [ebd. 206]; Pirenne, Mahomet aO. 85/7). Sowohl Außen- als auch Binnen-H. konnte zu erheblichem Vermögen führen (C. Claude, Zu Fragen der merowing. Geldgeschichte: VierteljahrschrSozWirtschGesch 48 [1961] 243f; Preise: ebd. 238/41; zum Ganzen vgl. A. Verhulst, Der H. im Merowingerreich: Early Medieval Studies 2 [1970] 2/54; D. Schwärzel, H. u. Verkehr des Merowingerreichs nach den schriftl. Quellen [1983]).

b. Ostgoten in Italien. Der H. unterlag im gotischen Italien straffen staatl. Vorschriften (H. Geiss, Geld- u. naturalwirtschaftliche Erscheinungen im staatl. Aufbau Italiens während der Gotenzeit = VierteljahrschrSozWirtschGesch Beih. 27 [1931]; M. Lecce, La vita economica dell'Italia durante la dominazione dei Goti nelle Varie di Cassiodoro: EconStor 3 [1956] 376/85; Ruggini, Economia aO. [o. Sp. 534] 205/359). Preiskontrollen wirkten auf die wirtschaftliche Entwicklung hemmend (Bogaert 866). – Grundsätzlich waren alle marktgängigen Waren mit einer Abgabe (siliquaticum = $^1/_{24}$) belegt (Cassiod. var. 2, 12 [MG AA 12, 52] vJ. 507/11), die aber zeitweise erlassen werden konnte, um eine bessere Versorgung mit Getreide, Wein, Öl herbeizuführen u. den H. zu fördern (4, 19 [122f] vJ. 508/11). Die Sorge, den H. durch zu straffe Reglementierung nicht gänzlich zum Erliegen zu bringen, wird hin u. wieder deutlich: so warnte Theoderich vor doppelter Belastung der Händler (ebd. 2, 26 [61] vJ. 507/11; 4, 19f [122f] vJ. 508/11) u. ließ ihnen besonderen Schutz zuteil werden (2, 4 [49] vJ. 507/11). Auch Zollerhebungen sollten den H. nicht zu sehr belasten (7, 9, 3. 23 [208. 215]). Besondere Nachsicht kam Händlern zu, die auf der Fahrt von Sizilien nach Gallien sowohl das staatl. Getreide als auch ihre Schiffe verloren hatten;

sie sollten nicht haftbar gemacht werden (4, 7, 2f [117f] vJ. 509/10). Kaufleuten in Apulien wurde auf 2 Jahre die coemptio erlassen, da sie Feindschäden erlitten hatten (2, 38, 2f [67] vJ. 507/11). Navicularii wurden angehalten, in Notzeiten Lebensmittel nach Gallien zu schaffen; dafür wurde ihnen dort eine freiere Preisgestaltung zugestanden (4, 5, 2 [117] vJ. 508/11). In Notzeiten erhielten Lebensmittelhändler Steuererleichterungen (10, 28 [315] vJ. 535/36). Kaufleute konnten sich ein fünfjähriges Monopol auf Getreide, Wein, Käse, Fleisch u. Heu sichern, das ihnen nicht willkürlich entzogen werden durfte (ebd.). Getreide durfte erst ausgeführt werden, wenn der heimische Bedarf gedeckt war (1, 34 [33] vJ. 507/11); für gepökeltes Schweinefleisch bestand ein generelles Ausfuhrverbot (2, 12 [52] vJ. 507/11). – Neben einheimischen Händlern tauchen im gotischen Italien auch Syrer u. Juden auf (Procop. b. Goth. 1, 8, 21. 41; Sidon. Apoll. ep. 1, 8, 2; Ruggini, Economia aO. 353f). Im Ravenna des ausgehenden 5. Jh. beteiligten sich Syrer, Kleriker u. Soldaten am Geschäftsleben (Sidon. Apoll. ep. 1, 8, 2). Der See-H. Roms wurde über Portus (Ostia spielte keine Rolle mehr) abgewickelt. Lastkähne, auf die die Waren aus den Seeschiffen umgeladen wurden, treidelte man mit Ochsen in das 126 Stadien entfernte Rom (Procop. b. Goth. 1, 26, 4/12). Der Aufenthalt vieler Kaufleute aus den Provinzen in der Residenz Theoderichs wurde mit der Verkehrssicherheit zu Lande erklärt (Anon. Vales. 12, 72).

c. Vandalen. Über den Binnen-H. bei den Vandalen gibt es nur wenige Informationen. Kaufleute u. einen camelarius nennt Victor v. Vita (3, 41; 1, 48 [MG AA 3, 50f. 12]). In den Straßen Karthagos gab es Verkaufsläden (Procop. b. Vand. 1, 21, 10). Bauern der jeweiligen Umgebung einer Stadt haben den Nahrungsmittel-H. betrieben (ebd. 1, 16; C. Courtois, Les Vandales et l'Afrique [Paris 1955] 320). Oriental. Kaufleute waren in großer Zahl in Karthago (Procop. b. Vand. 1, 20, 5/8). Ein syr. Kaufmann, wohnhaft in Syrakus, ließ seine Geschäfte in Karthago von seinen Sklaven abwickeln (1, 14, 7f). Einheimische wie ausländische Kaufleute wohnten im Hafenbezirk Karthagos (1, 20, 5). Da das Vandalenreich keine Lebensmittel einzuführen brauchte (Courtois aO. 323), wird das Hauptkontingent der Importe aus hochwertigen Handwerksprodukten, Seide u.a. bestanden haben (Procop. b. Vand. 2, 6, 6/9; Courtois aO. 320/3). Afrika produzierte Getreide- u. Ölüberschüsse, die über Karthago in den Export gingen (H.-J. Diesner, Art. Vandalen: PW Suppl. 10 [1965] 989; Courtois aO. 317/9). Die Ausfuhr von wilden Tieren u. Sklaven ist ebenfalls belegt (Diesner aO. 989; Courtois aO. 322).

d. Westgoten. Wie die anderen german. Nachfolgestaaten beteiligte sich auch das Westgotenreich am H. (F. Dahn, Über H. u. H.recht der Westgoten: ders., Bausteine 2 [1880] 301/26; P. D. King, Law and society in the Visigothic kingdom [Cambridge 1972] 190/222; J. Orlandis, El reino visigodo: HistEconSocEspaña 1 [1973] 563/76; H.-J. Diesner, Isidor v. Sevilla u. das westgot. Spanien [1978] 41f). Aus dem spärlichen Quellenmaterial ist immerhin erkennbar, daß H.beziehungen mit Afrika im 5. (Sidon. Apoll. ep. 8, 11, 9) u. 6. Jh. wohl durchgehend bestanden haben (Procop. b. Vand. 1, 24; Orlandis aO. 568f). Syr. Kaufleute haben auch bei den Westgoten großen Anteil am Fern-H. gehabt (Salv. gub. 4, 14, 69 [SC 220, 288]; Bréhier aO. [o. Sp. 556] 1/39; Orlandis aO. 569/72). Ob die Gesandten am Hofe des Königs Eurich (gest. 485) aus Sachsen, Burgund, Rom, Persien u. anderen Gebieten auch auf H.beziehungen hindeuten, muß offen bleiben (Sidon. Apoll. ep. 8, 9, 5). Relativ reger Güteraustausch wird zwischen Westgoten u. Merowingern stattgefunden haben. Gregor v. Tours spricht anläßlich der Ankunft eines Schiffes aus Spanien in Marseille von den ,üblichen H.waren' (hist. Franc. 9, 22). – Span. Kaufleute scheinen auch in Paris eine gewisse Rolle gespielt zu haben (Dahn aO. 307; Orlandis aO. 572/5; zu den Verbindungen mit den britischen Inseln: ebd. 572/6). Als Ausfuhrgüter werden vor allem Naturprodukte vermutet (Dahn aO. 308f). Der Sicherung des Binnen-H. u. dem Schutz ausländischer Kaufleute galten viele Gesetzestexte (Lex Visig. 6, 4, 4; 7, 2, 18; 8, 4, 23. 27; 9, 1, 6. 8. 21; 12, 3, 20; Orlandis aO. 563/6).

VI. Ostrom, Byzanz (4./6. Jh.). Im östl. Mittelmeerbereich war der H. deutlich umfangreicher. Wird der Westen in der Expositio totius mundi nur gestreift, sind die Aussagen über die Bedeutung der östl. Provinzen im H. vielfältiger. Bes. der syr. Raum findet Erwähnung (23/31 [SC 124, 156/64]): die ganze Gegend produzierte landwirtschaftliche Erzeugnisse im Überfluß, Askalon u. Gaza exportierten beste Weine; Datteln u. Pistazien

gedichen um Damaskus u. Jericho; Textilproduktion betrieben Skythopolis, Laodikeia, Byblos, Tyros und Berytos; Purpur kam aus Sarepta, Caesaraea, Neapolis u. Lydda. Ägypten lieferte alle landwirtschaftlichen Produkte außer Öl (34 [168]), Alexandreia hatte weiterhin eine Zentralstellung im Transit-H. (35 [170]) u. besaß vor allem das Monopol auf Papyrus, ohne das ,neque iudicia neque privata negotia' möglich wären (36 [172, 2f]). Ebenso wird Kleinasien als ,handelsintensiv' hervorgehoben: Kilikien u. Isaurien exportierten Wein u. Öl (38. 45 [176. 180]); Kappadokien betrieb H. mit Kleidung aus Fellen (40 [176]), Galatien u. Phrygien mit Textilien (41f [178]). Asia, bedeutend durch die Häfen von Ephesos u. Smyrna, exportierte verschiedene Weine, Öl, Purpur, Spelt (47 [182]). Hellespont u. Bithynien produzierten landwirtschaftliche Überschüsse: Getreide, Wein, Öl (48f [182/4]). Makedonien findet als Exporteur von Eisen, Flaumfedern, Pökelfleisch u. Käse Erwähnung (51 [186]). Aus Griechenland kamen lediglich ein wenig Öl u. attischer Honig, ,Crocinisches Gestein' aus Lakonien (52 [186/8]). Angaben über die Importe in das byz. Ägypten erweitern die Kenntnisse über den östl. Mittelmeer-H. (Johnson/West aO. [o. Sp. 525] 137/51). – Die Konzentrierung des H. auf die Städte, einerseits Erbe der Antike, wurde andererseits von staatl. Seite weiter forciert (Claude 169). Kpel hat erstaunlicherweise trotz der exponierten Lage im H. niemals etwa mit Alexandreia konkurrieren können (Jones 688. 857_{79}). Die Schwarzmeerstädte Tomi (I. Stoian, La città pontica di Tomis: Dacia NS 5 [1961] 233/74), Istria (G. Condurachi, Histria [Buçurešti 1959]), Odessos (V. Velkov, Odessos-Varna: V. Beševliev/J. Irmscher [Hrsg.], Antike u. MA in Bulgarien [1960] 339/43) erlebten vom 4./6. Jh. eine gewisse H.blüte; lykische Städte sind als H.partner der Ägäis, Syriens u. Ägyptens bis ins 7. Jh. bezeugt (R. M. Harrison, Churches and chapels of central Lycia: AnatolStud 13 [1963] 120f. 151). Antiocheia hat seine Bedeutung im H. der byz. Zeit nicht verloren (zB. J. H. W. G. Liebeschuetz, Antioch [Oxford 1972] 73/83). Auch durch Justinian gegründete Städte beteiligten sich am H. zB. Iustiniana Prima (Claude 167f), Iustinianupolis (Procop. aed. 6, 6). – Der Fern-H. unterlag einer strengen Kontrolle. Ausfuhrverbote wurden für Wein, Öl, liquamen (Cod. Iust. 4, 41, 1 vJ. 368), Eisen u. Waffen (4, 41, 2 vJ. 455/57), Gold (4, 63, 2 vJ. 370) erlassen. Den comites commerciorum von Illyricum, Moesia, Skythia u. Pontus, Oriens u. Aegyptus oblag die jeweilige Kontrolle (O. Seeck, Art. Comites: PW 4, 1 [1900] 643f). – Der H. mit Persien wurde auf die Städte Nisibis, Callinicum u. Artaxata beschränkt (Cod. Iust. 4, 63, 4); war der Nord-H. über die Donau schon in zwei Orten zentralisiert (Themist. or. 10, 135c), wurde er unter Valentinian auf einen burgus beschränkt, ,cui nomen Commercium, qua causa et factus est' (Dessau nr. 775). In Hieron am Bosporus wurde der Schwarzmeer-H. kontrolliert (Procop. hist. arc. 25, 2/6 [208/10]), über Klysma der Indien-H. abgewickelt (Jones 827). – Die aus dem Orient importierten Waren beschränkten sich im großen u. ganzen auf hochwertige Metalle (zB. ferrum Indicum), Gewürze, Duftstoffe, Edelsteine, Sklaven u. vor allem Seide, deren Import, Weiterverkauf u. Verarbeitung strengster Aufsicht unterlagen (N. Pigulewskaja, Byzanz auf den Wegen nach Indien [1969] 78/87). Die Ein- u. Ausfuhrzölle betrugen 12½% (octavae: Cod. Iust. 4, 61, 7 vJ. 366 [?]), unter Justinian 10% (Procop. hist. arc. 25). Der Umfang des Fern-H. scheint eher gering gewesen zu sein. Die Gefährlichkeit monatelanger Reisen zu Wasser u. zu Land, ein kleiner Konsumentenkreis u. Reglementierung durch den Staat spielten eine entscheidende Rolle (Claude 170). – Mit Heiligenfesten in Verbindung stehende Messen haben für einige Städte große Bedeutung gehabt. So fand seit dem 4. Jh. in Batnai eine Messe statt, die wahrscheinlich im 5. Jh. nach *Edessa verlegt wurde. Die Reliquien des hl. Thomas haben Gläubige u. Händler in gleicher Weise angezogen (Claude 174/5; B. Kötting, Peregrinatio religiosa[2] [1982] 131f).

A. Ben-David, Talmudische Ökonomie 1 (Hildesheim/New York 1974). – J. Boardman, Kolonien u. H. der Griechen (1981). – R. Bogaert, Art. Geld (Geldwirtschaft): o. Bd. 9, 797/907. – L. Casson, Reisen in der Alten Welt (1976). – D. Claude, Die byz. Stadt im 6. Jh. = Byz. Archiv 13 (1969). – H.-J. Drexhage, Wirtschaft u. H. in den frühchristl. Gemeinden (1./3. Jh. nC.): RömQS 76 (1981) 1/72. – E. Erxleben, Das Verhältnis des H. zum Produktionsaufkommen in Attica im 5. u. 4. Jh.: Klio 57 (1975) 365/98. – T. Frank (Hrsg.), An economic survey of ancient Rome 1/5 (Baltimore 1933/40). – F. Heichelheim, Wirtschaftsgeschichte des Altertums 1/3 (Leiden 1938). – A. H. M. Jones, The later Roman empire 284–602 A. D. 1/3 (Oxford

1964). – J. Juster, Les Juifs dans l'empire romain 1/2 (Paris 1914). – Th. Pekáry, Die Wirtschaft der griech.-röm. Antike[2] (1979). – M. G. Raschke, New studies in Roman commerce with the east: AufstNiedergRömWelt 2, 9, 2 (1978) 604/1378. – H. Solin, Juden u. Syrer im westl. Teil der röm. Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit bes. Berücksichtigung der sprachl. Zustände: ebd. 2, 29, 2 (1983) 587/789. – W. Tarn, Die Kultur der hellenist. Welt[3] (1966).

Hans-Joachim Drexhage.

Handel II (ethisch).

A. Griechisch-römisch. I. Einschätzung von Handel u. Händler allgemein. a. Griechisch. 1. Platon. In den Staatsutopien des Platon u. Aristoteles erfahren Händler u. H. eine negative Bewertung. Da Geldgier die Triebfeder des See-H. ist (Plat. leg. 8, 831e), soll die Anlage eines Idealstaates in gebührendem Abstand vom Meer erfolgen, damit er nicht mit Groß- u. Klein-H. erfüllt wird (4, 704b/5c). Groß- u. Kleinhändler gehen einem niederen Gewerbe nach (Gorg. 518a), stehen in schlechtem Ruf u. sind mit Schimpf u. Schande verbunden (leg. 11, 918d). Dennoch sieht Platon die Unentbehrlichkeit des Händlertums für das Wirtschaftsgefüge (resp. 2, 370e. 371a/c).

2. Aristoteles. Er hat im wesentlichen die Gedanken Platons übernommen. Die Notwendigkeit des Tausch-H. habe das Geld geschaffen, worauf sich ein Krämer- u. Händlerstand bildete, der lediglich auf möglichst großen Gewinn aus sei (pol. 1, 8/10, 1256a/8b).

3. Andere. Zu Hesiods Zeiten soll der H. sogar ein besonderes Ansehen genossen haben, weil er neben fremdem Gut auch reiche Erfahrung ins Land brachte (Plut. vit. Sol. 2). Ausschweifender Lebenswandel der Kaufleute wird als Entschädigung ihrer Mühen u. Gefahren gesehen (ebd. 3). Dionysios v. Halikarnass stellt den H. in röm. Frühzeit mit Krieg auf eine Stufe. Wenn schon H., soll er an festgesetzten Tagen einen Austausch der Produkte bewirken, ohne daß jemand allein aus dem Tausch seinen Lebensunterhalt bezöge (2, 28).

b. Römisch. 1. In der literar. Überlieferung. Cicero nennt die schmutzig, die von Großhändlern kaufen, um sofort wieder zu verkaufen; Kleinhändler würden nämlich nichts verdienen, wenn sie nicht ausgiebig lögen (off. 1, 42, 150). Der Groß-H. allerdings, der mit seinen Mitteln vieles von überall herbeischafft u. ohne Betrügerei zuteilt, sei nicht zu tadeln. Dieser Vermittler zwischen hoher See, Hafen u. Grundbesitz sei mit bestem Recht zu loben (ebd. 151; vgl. ferner Cato agr. praef.; Cic. rep. 2, 4; Verr. 2, 43/8; Hor. epod. 3, 6, 29/32; Iuvenal. 14, 267/302; Ovid. fast. 5, 671/90; Pers. sat. 5, 132/50; 6, 75; Philostr. vit. Apoll. 4, 32; Tac. ann. 4, 13; A. Aymard, Études d'histoire ancienne [Paris 1967] 316/33; E. H. Brewster, Roman craftsmen and tradesmen of the Roman empire [Menasha, Wisc. 1917] 30/40; J. Hasebroek, Griech. Wirtschafts- u. Gesellschaftsgesch. bis zur Perserzeit [1931] 260/5; O. Neurath, Zur Anschauung der Antike über H., Gewerbe u. Landwirtschaft: Jbb. f. Nationalökonomie u. Statistik 3. F. 32 [1906] 577/606; 34 [1907] 145/205; J. Rougé, Recherches sur l'organisation du commerce maritime en méditerranée sous l'empire romain [Paris 1966] 11/27; Th. Pekáry, Die Wirtschaft der griech.-röm. Antike[2] [1979] 25).

2. Nach dem Selbstverständnis der Händler. Kommt in der literar. Überlieferung eine Beurteilung durch Angehörige ,oberer' Gesellschaftsschichten zum Ausdruck, scheint das Selbstverständnis der Händler ein ganz anderes gewesen zu sein. In den Grabinschriften mancher Händler wird mit berechtigtem Stolz auf die vielen Unternehmungen (zB. Ditt. Syll.[3] nr. 1229; BullCorrHell 17 [1893] 530 nr. 29) u. das redliche Geschäftsgebaren (zB. CIL 6, 9663) hingewiesen. Die ,Händler-

inschriften' aus Palmyra (vgl. dazu R. Drexhage, Der H. Palmyras in röm. Zeit: Münst-BeitrAntHandelsgesch 1, 1 [1982] 17/34) u. die Darstellung der H.treibenden in der Expositio totius mundi (vgl. H.-J. Drexhage, Die ,Expositio totius mundi et gentum': ebd. 2, 1 [1983] 5f) sprechen ebenfalls eine andere Sprache. – Sowohl in der heidn. als auch christl. Überlieferung sind die Unterstellung der *Habsucht u. die Furcht vor einer Übervorteilung des Käufers die hauptsächlichen Vorbehalte gegenüber H. u. Händlern. Die Bemühungen um die Gestaltung eines ,gerechten Preises' verdeutlichen die ethische Einstellung antiker Menschen zum H.

II. Ware u. Preis. a. Griechisch. 1. Platon. Da schwerlich ein Staat ohne Zufuhr von auswärts organisierbar sei (resp. 2, 370e), weist Platon Klein- u. Großhändlern einen festen Platz im Wirtschaftsgefüge seines Idealstaates zu. Ein Teil der landwirtschaftlichen u. handwerklichen Produktion soll dem Außen-H. dienen, um notwendige Güter aus Übersee eintauschen zu können (ebd. 2, 371a). Spricht Platon von diesen Händlern ohne Wertung als notwendig, kann er sich einer Beurteilung der ebenso notwendigen Krämer (κάπηλοι), die dem innerstaatl. Warenaustausch dienen, nicht enthalten. Den körperlich Schwachen u. zu anderen Berufen Untauglichen soll der Klein-H. vorbehalten sein (371c), denn Produzenten haben keine Zeit, ihre eigentliche Arbeit vernachlässigend, auf dem Markte herumzusitzen (ebd.). – In den Nomoi äußert sich Platon allerdings mehrmals zu ,Ware – Preis'; von einer Wert- oder Preislehre wird man allerdings nicht sprechen dürfen. Platon schickt voraus, daß es in einem Staat eigentlich keinen Gelderwerb durch Handwerk, Wucher u. Zuhälterei geben dürfe (leg. 5, 743d). Wie selbstverständlich wird in diesem Zusammenhang von ,Waren-H.' gar nicht gesprochen. Der Notwendigkeit des H. Rechnung tragend obliegt es dem Staat u. jedem Bürger, bes. auf eine ,gerechte' Relation von Ware u. Preis zu achten, denn den Praktiken der Fälscher folgen die des Klein-H. auf dem Fuß (11, 918a/c). – Zunächst sorgt eine strenge Marktaufsicht für die Einhaltung von Ort u. Zeit der Markttage (8, 849a/e; vgl. 11, 915d). Alle Geschäfte sollen gegen sofortige Barzahlung getätigt werden, da keine Rechtsansprüche bei Vorausleistung (8, 849e) oder Zahlungsaufschub (11, 915de) vorgesehen sind. Jeder Händler darf an einem Tag für seine Ware nur einen Preis nennen (917bc). Weder Preiserhöhung noch Preisminderung sind erlaubt. Diese Maßnahme soll den Händler zwingen, von vornherein einen ,gerechten' Preis zu kalkulieren u. nicht in betrügerischer Absicht einen zu hohen Preis zu fordern (921b). Eine betrügerische Preisüberhöhung durch Warenverfälschung zieht für den Händler eine doppelte Bestrafung nach sich: die verfälschte Ware wird eingezogen u. der Betrüger erhält für jede Drachme des überhöhten Preises einen Geißelhieb (917de). Auch Sklavenhändler, die einem Nichtfachmann Mängel ihrer ,Ware' verschweigen, also einen nicht gerechtfertigten Preis verlangen, haben mit Geldstrafen zu rechnen (916a/c).

2. Aristoteles. Sind Platons Äußerungen zu ,Ware – Preis' sehr stark durch die Verurteilung des Händlerstandes bestimmt, versucht Aristoteles eine ,vorurteilslose Preislehre' zu entwickeln (eth. Nic. 5, 8, 1132b/3). ,Im Austauschverkehr beruhe eine gerechte Wiedervergeltung nicht auf Gleichheit, sondern auf Verhältnismäßigkeit. Nur ungleiche Personen (Arzt u. Landwirt, aber nicht zwei Ärzte) träten in eine Austauschverbindung. Für die gegenseitigen Leistungen bestehe bei aller Verschiedenheit doch ein Maß: das Bedürfnis. Ohne wechselseitiges Bedürfnis komme es zu keinem Austauschverkehr. Stellvertreter des Bedürfnisses sei das Geld, das alles messe, auch den Überschuß u. den Mangel; daher müsse alles seinen Preis haben' (Genzmer 27f). – Ein gesteigerter Bedarf soll jedoch nicht dazu führen, jeden Preis zu zahlen oder zu fordern. Denn für alle Tauschgüter muß ein bestimmter Preis festgesetzt sein, der Kursschwankungen der Güter relativiere; denn die ,Tendenz zur Wertbeständigkeit sei bei Geld größer als anderswo' (eth. Nic. 5, 8, 1133b). Geld (νόμισμα = ,was nach Übereinkunft gilt') schaffe gemeinsames Maß, somit Gleichheit u. Gemeinschaft (ebd.). – In seinen Äußerungen über Besitz u. Erwerb (pol. 1, 8/10, 1256a/8b) wertet Aristoteles das Kaufmannsgewerbe als nicht naturgemäße Erwerbskunst. Denn nachdem das Geld aus den Bedürfnissen des Tauschverkehrs geschaffen war, sann die ,Kaufmannskunst' aufgrund der Erfahrungen darauf, wo u. wie man größtmöglichen Gewinn erzielen könnte (1257b). Die Gefahr des ,ungerechten Preises' wird hier deutlich, umsomehr als das Ziel der Kaufmannskunst ein sich ständig vergrößernder Reichtum sei (ebd.), der nicht mehr in

,Zweck u. Grenzen des Bedarfs' (Genzmer 28) sein Maß finde. Während die Erwerbskunst des Kaufmanns also zu tadeln sei (Aristot. pol. 1258a), seien Zinsgeschäfte gleich welcher Höhe hassenswert (1258b; vgl. Bogaert 826f).

b. Römisch. 1. Im Recht. α. Klassische Zeit. Im klass. röm. Recht gab es keine ausgebildete Theorie des iustum pretium. Die Rechtsordnung verhielt sich gegenüber dem Aushandeln des Preises durch die Parteien neutral (A. Wacke, Circumscribere, gerechter Preis u. die Art der List: SavZRom 94 [1977] 195). Allerdings griff der röm. Staat in der Lebensmittelversorgung immer wieder in die Preisbildung ein (Suet. vit. Aug. 42; Tac. ann. 2, 87; 15, 39; M. Rostovtzeff, Art. Frumentum: PW 7, 1 [1910] 143; Genzmer 32). Die von Caesar oder Augustus erlassene lex Iulia de annona (Inst. Iust. 4, 18, 11; Ulp.: Dig. 48, 12, 2) stellte Kornwucher, Zusammenschlüsse zu Preistreiberei unter Geldstrafe. Warenwucherer, zB. Getreideproduzenten oder Aufkäufer, die durch Zurückhaltung der Ware nicht zu aequis pretiis verkaufen wollten, mußten mit Untersagung ihres Geschäftsbetriebes rechnen (Genzmer 33). Darüber hinaus wurde punktuell in Notlagen eingegriffen. Zum B. wurde in Antiocheia in Pisidien auf die durch strengen Winter (92/93 nC.) verursachte Getreideknappheit u. -teuerung verfügt, daß Getreide für nicht mehr als 1 Denar pro Modius verkauft werden durfte. Vor dem Winter habe das Getreide 2/2½ HS gekostet. Interessant ist, daß hier Wucher zwar ausgeschlossen werden sollte, dem Verkäufer aber ein fast doppelter Preis zugestanden wurde (D. M. Robinson, A new Latin economic edict from Pisidian Antioch: TransProcAmPhilolAss 55 [1924] 5/20; W. M. Ramsay, Studies in the Roman province Galatia: JournRomStud 14 [1924] 179/84 nr. 6; weitere Belege zB. Rostovtzeff, Röm. Reich 2, 322). Das für das ganze Reich geltende diokletianische Höchstpreis- u. Lohnedikt, das keineswegs im Sinne eines ,gerechten Preises' konzipiert worden ist (vgl. Edict. imp. Diocl. praef. 15 [95f Lauffer]), hat genau das Gegenteil bewirkt (Lact. mort. pers. 7). Im klass. röm. Recht wurde der Begriff des iustum pretium lediglich Paul.: Dig. 40, 5, 31, 4; Pomp.: Dig. 6, 1, 70; Paul.: Dig. 10, 3, 10, 2; Ulp.: Dig. 38, 5, 1, 15; Epit. Ulp. 2, 11 (Riccobono, Fontes 2, 266; vgl. Genzmer 45) verwendet. Vielleicht klassisch sind Ulp.: Dig. 1, 12, 1, 11; Paul.: Dig. 24, 1, 36 pr.; Ulp.: Dig. 40, 5, 30, 6 (Genzmer 45). An allen Stellen ist iustum pretium als Normalpreis gegenüber zu hohen oder zu geringen Preisen zu verstehen (ebd. 46).

β. Spätrömisch-frühbyzantinisch. Man wird davon ausgehen können, daß im spätröm. u. frühbyz. Staat Eingriffe in das Preisgefüge in größerem Umfang geschehen sind, als es sich im bisherigen Quellenmaterial niederschlägt. So verbot Nov. Val. 16, 1 vJ. 445 den Weiterverkauf von aurei für weniger als 7000 Kupferdrachmen, denn Gleichmäßigkeit der Preise diene der Preisstabilität omnium rerum venalium. Eine das ganze Reich betreffende Höchstpreisfestsetzung ist fragmentarisch im Papyrus PSI 965 (4./5. Jh.) überliefert. Monopolbildung von Händlern u. Handwerkern zum Zwecke einer Fixierung hoher Preise wurde mit erheblichen Geldstrafen belegt (Cod. Iust. 4, 59, 2 vJ. 483 [Zeno]). Justinian wandte sich gegen die Verdopplung, sogar Verdreifachung, von Preisen u. Löhnen bei Kaufleuten, Handwerkern, Landwirten u. Schiffern (Nov. Iust. 122 vJ. 544). Er richtete sich ebenso an die Käufer, die nicht mehr zahlen sollten quam more constitutum est. – Erst unter Justinian wurde iustum pretium in Verbindung mit der Einführung der laesio enormis als ,objektive Äquivalenz zwischen Preis- u. Sachwert, wenn auch unter Berücksichtigung von Zeit u. Ort' definiert (Genzmer 59).

2. In der literar. Überlieferung. Auch in der literar. Überlieferung taucht die Problematik des iustum pretium auf. Die Frage, ob ein Getreidehändler in Zeiten der Not darauf hinweisen muß, daß in Bälde weitere Getreidehändler ihre Ware auf den Markt bringen (Cic. off. 3, 50), oder er seine Ware unter Verschweigen seiner Informationen so teuer wie möglich verkaufen darf, wurde verschieden beantwortet. Der Stoiker Antipater forderte für Käufer u. Verkäufer gleiche Informationen; sein Lehrer Diogenes v. Babylon erklärte, Informationen müßten vom Verkäufer, soweit es gesetzlich festgelegt sei, gegeben werden, ansonsten müsse der Händler so gut wie möglich verkaufen (ebd. 51). Quintus Scaevola legte als Käufer eines Grundstücks freiwillig 100000 Sesterzen zu, weil ihm das Grundstück wertvoller als nach einer Schätzung schien. Hier liegt also ein Beispiel eines praktizierten iustum pretium vor (ebd. 62; zum justinianischen Begriff des iustum pretium in den Papyri vgl. R. Taubenschlag, The law of Greco-Roman Egypt in the light of the papyri 332

B. C. – 640 A. D.[2] [Warszawa 1955] 330f; zum Ganzen: Genzmer; M. Kaser, Das röm. Privatrecht = HdbAltWiss 10, 3, 3, 1 [1971]. 2[2] [1975]; Wacke aO.).

B. Jüdisch. I. Zu Handel u. Händler allgemein. Die jüd. Gelehrten äußerten sich nicht einhellig über den H. Es wurde von der Unvereinbarkeit von H. u. Weisheit gesprochen ('Abot 2, 5). Die Beschäftigung mit der Tora wurde höher als der H. eingeschätzt (ebd. 4, 10). Der H. sei sogar ein Räubergewerbe u. bedinge schlechten Umgang (Qiddušin 4, 14; bQiddušin 82a). Wenn auch Landwirtschaft u. Handwerk höher eingeschätzt wurden (Ben-David 218), fehlt es dennoch nicht an positiven Äußerungen über den H., zumal auch Gelehrte in ihm tätig waren (bRoš haššanah 31b; bBaba Batra 90b). H. wurde höher als das Zinsnehmen bewertet (Strack/Billerbeck 1, 823), redlicher Kauf u. Verkauf führt zu Reichtum (ebd. 824). Im H. erworbener Reichtum erregte Bewunderung (Ben-David 218), da auch auf diese Weise das Walten Gottes offenkundig würde. – Die talmud. Literatur liefert zahlreiche Aussagen über Markt-, Maß- u. Gewichtsordnungen sowie Qualitätsvorschriften (ebd. 198/219). Stand hinter diesen Regelungen selbstverständlich auch das Anliegen einer ‚gerechten Preisfindung', wurden darüber hinaus dezidierte Vorschriften über ‚H.nutzen, Übervorteilen u. unlauteren Wettbewerb' (ebd. 211/4) gemacht. Grundlage war das AT mit seinen Aussagen über Preistreiberei, Maßfälschung usw. (vgl. Lev. 19, 35/7; 25, 14; Amos 8, 4/7; Mich. 6, 10; Prov. 11, 1. 26; 16, 11; 20, 10). Zwar billigten die talmud. Gelehrten jedem Kaufmann eine den Lebensunterhalt sichernde H.spanne zu, sobald aber der Profit des Verkäufers den Einkaufspreis um ein Sechstel überstieg, wurde dem Käufer die Möglichkeit einer Annullierung gegeben (Ben-David 211). Aber auch dem Verkäufer wurde gewisser Schutz zuteil, indem er bei Verlust eines Sechstels vom gleichen Recht Gebrauch machen konnte. Ganz allgemein sollte sich das Rücktrittsrecht wegen Übervorteilung auf ‚alle Dinge, die nach Maß, Gewicht oder Zoll gehandelt werden' (ebd. Anm. 182) beziehen. – Speicherung von Lebensmitteln wie Getreide, Wein, Öl u. Mehl ist Käufern untersagt, um Preistreiberei in Notzeiten Einhalt zu gebieten (bBaba Batra 90b); Produzenten durften allerdings über gewisse Zeiträume aufspeichern (ebd.). Es sollte sogar der Zwischen-H. mit lebensnotwendigen Nahrungsmitteln untersagt werden, um den Preis möglichst gering zu halten (ebd.). Eine in H.geschäften vorgenommene Preisbildung aus Einkaufspreis, Transport- u. Geschäftskosten u. anderen unvermeidlichen Faktoren wird zugestanden (Ben-David 213).

II. Preislehre. Die talmud. ‚Preislehre' ist wohl am deutlichsten Tos. Baba Meṣi'a 4, 16 zusammengefaßt: ‚Nahe dem Verlust u. weit vom Verdienst, das ist die Eigenschaft der Gerechten; nahe dem Verdienste u. weit vom Verlust, das ist die Eigenschaft der Bösewichte. Weit von beiden, das ist die Eigenschaft aller Menschen'.

C. Christlich. Eine ausdrückliche Bewertung des H. fand bei den christl. Autoren relativ selten statt. Die Ausführungen der Kirchenväter über *Arbeit, *Beruf, *Erwerb, *Geld, *Habsucht, Luxus u. H. gestatten jedoch eine tiefergehende Analyse. Lediglich Tertullian kommt in seiner montanistischen Phase zeitweise einem H.verbot nahe. Sonst wird die Notwendigkeit des H. als Instrument des Güteraustausches in der Regel anerkannt. Die Kritik an dem Geschäftsgebaren der Händler steht allgemein im Vordergrund (zum Ganzen vgl., außer der Lit. zu *Arbeit, *Beruf, *Erwerb, M. Giacchero, Aspetti economici fra 3 e 4 sec.: Augustinianum 17 [1977] 25/37; Drexhage 40/69; Bogaert).

I. Neues Testament. Von einer grundsätzlichen Ablehnung des H. ist im NT nicht die Rede. Händler im Tempel wurden jedoch von Jesus nicht geduldet (Mt. 21, 12f par. Mc. 11, 15/7 par. Lc. 19, 45f; Joh. 2, 14/7). In der Bildersprache im NT wird der H. positiv bewertet (Gleichnis von den Talenten: Mt. 25, 14/30 par. Lc. 19, 12/27; vgl. Bogaert 847/9). Jegliche Unredlichkeit im Geschäftsleben wird verworfen. Niemand dürfe seinen Bruder im Geschäftsleben übervorteilen (1 Thess. 4, 6), Diakone sich nicht der Gewinnsucht ergeben (1 Tim. 3, 8). Habsüchtige würden keinen Anteil am Reiche Gottes haben (1 Cor. 6, 10). Vom Weltgericht würden allerdings bes. die reichgewordenen Kaufleute betroffen sein (Apc. 18, 11/9).

II. Patristische Literatur. a. Wirtschafts- u. Handelsethik allgemein. 1. Zweites bis viertes Jh. Die eigenen Lebenserfahrungen des Hermas könnten als Warnung vor den dem H. innewohnenden Gefahren gedeutet werden. Als Händler wurde Hermas sehr reich (vis. 3, 6, 7). Er habe mit Lügen u. Tücken seinen

Profit gesucht (mand. 3, 3. 5; vis. 3, 3, 1). Er erlitt Schiffbruch im Beruf u. wurde von seinen Kindern als Christ denunziert (ebd. 2, 2; sim. 7, 2). – Irenaeus setzt als natürlich voraus, daß Händler Gewinn machen wollen, um sich zu nähren. Auch der Käufer möchte das Geschäft mit dem Verkäufer zum eigenen Nutzen gestalten. Andererseits sei jeglicher Erwerb in der Habsucht begründet (haer. 4, 30, 1 [SC 100, 772]). – Tatian sieht die Seefahrt in der Begierde nach Reichtum begründet. Seine Distanz zum H. drückt auch die im gleichen Satz erfolgte Erwähnung von Soldatenstand, Unzucht, Ruhmsucht usw. aus (or. 11). – Clemens v. Alex. macht lediglich dem Kaufmann einige Auflagen: wer verkauft oder einkauft, der sage nie zwei Preise. Bei Nennung des einfachen Preises sei er auf Wahrheit bedacht. Der Verkäufer soll seine Ware nicht über Gebühr loben u. keine Eide schwören. Die jedoch geldgierig, lügnerisch u. heuchlerisch sind, habe der Herr aus seinem Hause verjagt (paed. 3, 78, 4/79, 2). – Nach Tertullian sind Habsucht, die Wurzel aller Übel, Lüge u. Meineid mit dem H. verstrickt. Für einen Diener Gottes könne es deshalb keine Tätigkeit im H. geben. Wenn die Habsucht als treibende Kraft des Erwerbs ausfalle, sei auch kein H. mehr nötig. Selbst wenn es einen Erwerb gäbe, der frei von Habsucht u. Lüge sei, seien H.geschäfte dennoch zu leicht mit dem Vergehen *Götzendienst verstrickt (idol. 11). Jedweder H., der irgendwie dem heidn. Kultbetrieb Vorschub leisten könnte, erfülle den Tatbestand der Idololatrie (ebd.). Auch die Sorge um eigenen Unterhalt, den der Eltern oder Kinder, rechtfertige keineswegs solches Tun (ebd. 12). Auf den von heidn. Seite geäußerten Vorwurf, die Christen seien infructuosi negotiis (apol. 42, 1), muß Tertullian zugeben, daß Christen in allen H.sparten tätig seien (ebd. 42, 2f; zu diesem Widerspruch Drexhage 45). – Andererseits solle man es den Heiden überlassen, Geld höher als das Leben zu schätzen, indem sie gefährliche H.reisen zur See unternähmen u. auf dem Markt um des Geldes willen vor nichts zurückschrecken (pat. 7). Schließlich weist er darauf hin, daß das Wort ‚kaufen' in der Heiligen Schrift synonym für alle Sünden aus Gewinnsucht gebraucht werde (uxor. 1, 5, 4). – Origenes sieht die unterschiedliche Verteilung der lebensnotwendigen Güter. Schifffahrt u. Steuerkunst helfen diesem Mangel ab, indem Erzeugnisse eines Ortes an einen anderen, wo sie benötigt werden, transportiert werden können (c. Cels. 4, 76 [GCS Orig. 1, 346]). – Für Cyprian liegt im H. an sich nichts Verwerfliches. Seine Kritik an den H. treibenden Bischöfen (laps. 6) gilt vor allem der Tatsache, daß sie ihre Gemeinden verlassen u. in üble Geschäfte verwickelt sind. – Nach Laktanz gebraucht der Mensch das Meer, um H. zu treiben u. Güter aus fernen Ländern herbeizuschaffen (ira 13, 2). Allerdings hüte man sich vor Gewinnsucht, indem man zB. Mängel der Ware verschweige. Wenigstens der Weise soll, da er kein fremdes Gut begehre, vom H. ablassen (div. inst. 5, 17, 12f).

2. Viertes bis sechstes Jh. Auch Basilius ist nicht grundsätzlich gegen den H. Die dem H. nahestehende Geldgier u. Raffsucht sind Ziele seiner Kritik. ‚Was unternimmst du nicht alles wegen des Geldes? Das Getreide wird dir zu Gold, der Wein gerinnt dir zu Gold. Die Wolle wandelt sich dir zu Gold. Jeder H., jedes Unternehmen schafft dir Gold herbei' (hom. 6, 5 [PG 31, 269C]). Getreidespekulanten, die mit der Not der Zeit ein Geschäft machen u. des eigenen Vorteils wegen auf allgemeinen Mangel hoffen, werden von ihm bes. gerügt (ebd. 4 [269AB]). Der Jagd nach dem Mammon durch H. sind fast alle Männer Caesareas erlegen, dabei werden sie noch von ihren Frauen unterstützt (hom. 8, 3 [309C]). Es sei geradezu unmöglich, daß ein Händler der Angriffskraft des Reichtums widerstehe (hom. 7, 5 [293C]). – Gregor v. Naz. sieht die Notwendigkeit des See-H. für den Austausch lebenswichtiger Güter. Die am Meer gelegenen Städte könnten ihre Erzeugnisse ausführen u. die von den Bewohnern benötigten Waren über See einführen. Ihre Lage sei gegenüber den Binnenstädten ein Vorzug (or. 43, 34 [PG 36, 541/4]). Er verurteilt ungerechten Gewinn (ebd. 14, 34 [PG 35, 904BC]) u. geißelt diejenigen, die Getreide kaufen, auf schwierige Zeiten warten, um dann zu verkaufen (16, 19 [960C]), u. Händler, die mit zweierlei Maßen u. Gewichten ihren Profit suchen (ebd.). – Gregor v. Nyssa schätzt die Tätigkeit des Händlers höher als die des Wucherers ein. Das Leben des Wucherers sei untätig u. unersättlich, er kennt nicht die Mühen des Landmannes u. nicht die Überlegungen beim H. (usur.: 9, 197 Jäger/Langerbeck). Allerdings erst im Himmel werde man nicht mehr durch Landbau ermüdet oder durch Groß- u. Klein-H. besudelt (mort.: 9, 35 J./L.). – Ambrosius bringt gegen den H. an sich keine Einwände.

B. C. – 640 A. D.² [Warszawa 1955] 330f; zum Ganzen: Genzmer; M. Kaser, Das röm. Privatrecht = HdbAltWiss 10, 3, 3, 1 [1971]. 2² [1975]; Wacke aO.).

B. Jüdisch. I. Zu Handel u. Händler allgemein. Die jüd. Gelehrten äußerten sich nicht einhellig über den H. Es wurde von der Unvereinbarkeit von H. u. Weisheit gesprochen (’Abot 2, 5). Die Beschäftigung mit der Tora wurde höher als der H. eingeschätzt (ebd. 4, 10). Der H. sei sogar ein Räubergewerbe u. bedinge schlechten Umgang (Qiddušin 4, 14; bQiddušin 82a). Wenn auch Landwirtschaft u. Handwerk höher eingeschätzt wurden (Ben-David 218), fehlt es dennoch nicht an positiven Äußerungen über den H., zumal auch Gelehrte in ihm tätig waren (bRoš haššanah 31 b; bBaba Batra 90b). H. wurde höher als das Zinsnehmen bewertet (Strack/Billerbeck 1, 823), redlicher Kauf u. Verkauf führt zu Reichtum (ebd. 824). Im H. erworbener Reichtum erregte Bewunderung (Ben-David 218), da auch auf diese Weise das Walten Gottes offenkundig würde. – Die talmud. Literatur liefert zahlreiche Aussagen über Markt-, Maß- u. Gewichtsordnungen sowie Qualitätsvorschriften (ebd. 198/219). Stand hinter diesen Regelungen selbstverständlich auch das Anliegen einer ‚gerechten Preisfindung‘, wurden darüber hinaus dezidierte Vorschriften über ‚H.nutzen, Übervorteilen u. unlauteren Wettbewerb‘ (ebd. 211/4) gemacht. Grundlage war das AT mit seinen Aussagen über Preistreiberei, Maßfälschung usw. (vgl. Lev. 19, 35/7; 25, 14; Amos 8, 4/7; Mich. 6, 10; Prov. 11, 1. 26; 16, 11; 20, 10). Zwar billigten die talmud. Gelehrten jedem Kaufmann eine den Lebensunterhalt sichernde H.spanne zu, sobald aber der Profit des Verkäufers den Einkaufspreis um ein Sechstel überstieg, wurde dem Käufer die Möglichkeit einer Annullierung gegeben (Ben-David 211). Aber auch dem Verkäufer wurde gewisser Schutz zuteil, indem er bei Verlust eines Sechstels vom gleichen Recht Gebrauch machen konnte. Ganz allgemein sollte sich das Rücktrittsrecht wegen Übervorteilung auf ‚alle Dinge, die nach Maß, Gewicht oder Zoll gehandelt werden‘ (ebd. Anm. 182) beziehen. – Speicherung von Lebensmitteln wie Getreide, Wein, Öl u. Mehl ist Käufern untersagt, um Preistreiberei in Notzeiten Einhalt zu gebieten (bBaba Batra 90b); Produzenten durften allerdings über gewisse Zeiträume aufspeichern (ebd.). Es sollte sogar der Zwischen-H. mit lebensnotwendigen Nahrungsmitteln untersagt werden, um den Preis möglichst gering zu halten (ebd.). Eine in H.geschäften vorgenommene Preisbildung aus Einkaufspreis, Transport- u. Geschäftskosten u. anderen unvermeidlichen Faktoren wird zugestanden (Ben-David 213).

II. Preislehre. Die talmud. ‚Preislehre‘ ist wohl am deutlichsten Tos. Baba Meṣi‘a 4, 16 zusammengefaßt: ‚Nahe dem Verlust u. weit vom Verdienst, das ist die Eigenschaft der Gerechten; nahe dem Verdienste u. weit vom Verlust, das ist die Eigenschaft der Bösewichte. Weit von beiden, das ist die Eigenschaft aller Menschen‘.

C. Christlich. Eine ausdrückliche Bewertung des H. fand bei den christl. Autoren relativ selten statt. Die Ausführungen der Kirchenväter über *Arbeit, *Beruf, *Erwerb, *Geld, *Habsucht, Luxus u. H. gestatten jedoch eine tiefergehende Analyse. Lediglich Tertullian kommt in seiner montanistischen Phase zeitweise einem H.verbot nahe. Sonst wird die Notwendigkeit des H. als Instrument des Güteraustausches in der Regel anerkannt. Die Kritik an dem Geschäftsgebaren der Händler steht allgemein im Vordergrund (zum Ganzen vgl., außer der Lit. zu *Arbeit, *Beruf, *Erwerb, M. Giacchero, Aspetti economici fra 3 e 4 sec.: Augustinianum 17 [1977] 25/37; Drexhage 40/69; Bogaert).

I. Neues Testament. Von einer grundsätzlichen Ablehnung des H. ist im NT nicht die Rede. Händler im Tempel wurden jedoch von Jesus nicht geduldet (Mt. 21, 12f par. Mc. 11, 15/7 par. Lc. 19, 45f; Joh. 2, 14/7). In der Bildersprache im NT wird der H. positiv bewertet (Gleichnis von den Talenten: Mt. 25, 14/30 par. Lc. 19, 12/27; vgl. Bogaert 847/9). Jegliche Unredlichkeit im Geschäftsleben wird verworfen. Niemand dürfe seinen Bruder im Geschäftsleben übervorteilen (1 Thess. 4, 6), Diakone sich nicht der Gewinnsucht ergeben (1 Tim. 3, 8). Habsüchtige würden keinen Anteil am Reiche Gottes haben (1 Cor. 6, 10). Vom Weltgericht würden allerdings bes. die reichgewordenen Kaufleute betroffen sein (Apc. 18, 11/9).

II. Patristische Literatur. a. Wirtschafts- u. Handelsethik allgemein. 1. Zweites bis viertes Jh. Die eigenen Lebenserfahrungen des Hermas könnten als Warnung vor den dem H. innewohnenden Gefahren gedeutet werden. Als Händler wurde Hermas sehr reich (vis. 3, 6, 7). Er habe mit Lügen u. Tücken seinen

Profit gesucht (mand. 3, 3. 5; vis. 3, 3, 1). Er erlitt Schiffbruch im Beruf u. wurde von seinen Kindern als Christ denunziert (ebd. 2, 2; sim. 7, 2). – Irenaeus setzt als natürlich voraus, daß Händler Gewinn machen wollen, um sich zu nähren. Auch der Käufer möchte das Geschäft mit dem Verkäufer zum eigenen Nutzen gestalten. Andererseits sei jeglicher Erwerb in der Habsucht begründet (haer. 4, 30, 1 [SC 100, 772]). – Tatian sieht die Seefahrt in der Begierde nach Reichtum begründet. Seine Distanz zum H. drückt auch die im gleichen Satz erfolgte Erwähnung von Soldatenstand, Unzucht, Ruhmsucht usw. aus (or. 11). – Clemens v. Alex. macht lediglich dem Kaufmann einige Auflagen: wer verkauft oder einkauft, der sage nie zwei Preise. Bei Nennung des einfachen Preises sei er auf Wahrheit bedacht. Der Verkäufer soll seine Ware nicht über Gebühr loben u. keine Eide schwören. Die jedoch geldgierig, lügnerisch u. heuchlerisch sind, habe der Herr aus seinem Hause verjagt (paed. 3, 78, 4/79, 2). – Nach Tertullian sind Habsucht, die Wurzel aller Übel, Lüge u. Meineid mit dem H. verstrickt. Für einen Diener Gottes könne es deshalb keine Tätigkeit im H. geben. Wenn die Habsucht als treibende Kraft des Erwerbs ausfalle, sei auch kein H. mehr nötig. Selbst wenn es einen Erwerb gäbe, der frei von Habsucht u. Lüge sei, seien H.geschäfte dennoch zu leicht mit dem Vergehen *Götzendienst verstrickt (idol. 11). Jedweder H., der irgendwie dem heidn. Kultbetrieb Vorschub leisten könnte, erfülle den Tatbestand der Idololatrie (ebd.). Auch die Sorge um eigenen Unterhalt, den der Eltern oder Kinder, rechtfertige keineswegs solches Tun (ebd. 12). Auf den von heidn. Seite geäußerten Vorwurf, die Christen seien infructuosi negotiis (apol. 42, 1), muß Tertullian zugeben, daß Christen in allen H.sparten tätig seien (ebd. 42, 2f; zu diesem Widerspruch Drexhage 45). – Andererseits solle man es den Heiden überlassen, Geld höher als das Leben zu schätzen, indem sie gefährliche H.reisen zur See unternähmen u. auf dem Markt um des Geldes willen vor nichts zurückschrecken (pat. 7). Schließlich weist er darauf hin, daß das Wort ‚kaufen‘ in der Heiligen Schrift synonym für alle Sünden aus Gewinnsucht gebraucht werde (uxor. 1, 5, 4). – Origenes sieht die unterschiedliche Verteilung der lebensnotwendigen Güter. Schifffahrt u. Steuerkunst helfen diesem Mangel ab, indem Erzeugnisse eines Ortes an einen anderen, wo sie benötigt werden, transportiert werden können (c. Cels. 4, 76 [GCS Orig. 1, 346]). – Für Cyprian liegt im H. an sich nichts Verwerfliches. Seine Kritik an den H. treibenden Bischöfen (laps. 6) gilt vor allem der Tatsache, daß sie ihre Gemeinden verlassen u. in üble Geschäfte verwickelt sind. – Nach Laktanz gebraucht der Mensch das Meer, um H. zu treiben u. Güter aus fernen Ländern herbeizuschaffen (ira 13, 2). Allerdings hüte man sich vor Gewinnsucht, indem man zB. Mängel der Ware verschweige. Wenigstens der Weise soll, da er kein fremdes Gut begehre, vom H. ablassen (div. inst. 5, 17, 12f).

2. Viertes bis sechstes Jh. Auch Basilius ist nicht grundsätzlich gegen den H. Die dem H. nahestehende Geldgier u. Raffsucht sind Ziele seiner Kritik. ‚Was unternimmst du nicht alles wegen des Geldes? Das Getreide wird dir zu Gold, der Wein gerinnt dir zu Gold. Die Wolle wandelt sich dir zu Gold. Jeder H., jedes Unternehmen schafft dir Gold herbei‘ (hom. 6, 5 [PG 31, 269C]). Getreidespekulanten, die mit der Not der Zeit ein Geschäft machen u. des eigenen Vorteils wegen auf allgemeinen Mangel hoffen, werden von ihm bes. gerügt (ebd. 4 [269AB]). Der Jagd nach dem Mammon durch H. sind fast alle Männer Caesareas erlegen, dabei werden sie noch von ihren Frauen unterstützt (hom. 8, 3 [309C]). Es sei geradezu unmöglich, daß ein Händler der Angriffskraft des Reichtums widerstehe (hom. 7, 5 [293C]). – Gregor v. Naz. sieht die Notwendigkeit des See-H. für den Austausch lebenswichtiger Güter. Die am Meer gelegenen Städte könnten ihre Erzeugnisse ausführen u. die von den Bewohnern benötigten Waren über See einführen. Ihre Lage sei gegenüber den Binnenstädten ein Vorzug (or. 43, 34 [PG 36, 541/4]). Er verurteilt ungerechten Gewinn (ebd. 14, 34 [PG 35, 904BC]) u. geißelt diejenigen, die Getreide kaufen, auf schwierige Zeiten warten, um dann zu verkaufen (16, 19 [960C]), u. Händler, die mit zweierlei Maßen u. Gewichten ihren Profit suchen (ebd.). – Gregor v. Nyssa schätzt die Tätigkeit des Händlers höher als die des Wucherers ein. Das Leben des Wucherers sei untätig u. unersättlich, er kennt nicht die Mühen des Landmannes u. nicht die Überlegungen beim H. (usur.: 9, 197 Jäger/Langerbeck). Allerdings erst im Himmel werde man nicht mehr durch Landbau ermüdet oder durch Groß- u. Klein-H. besudelt (mort.: 9, 35 J./L.). – Ambrosius bringt gegen den H. an sich keine Einwände.

Allerdings muß jeder Kleriker von jedem H.geschäft Abstand nehmen (off. 1, 185), denn der H. ist eng mit der Habsucht verbunden (ebd. 3, 57/65). Selbst im Kleinen seien falsches Gewicht u. trügerisches Maß verabscheuungswürdig (65). Höhere Preise im H. seien keine Früchte der Ehrlichkeit (37). Das Umherreisen wegen Gewinn, die Sorgen der Kaufleute bei der Preisbildung seien eitel (1, 243). – Makarios/Symeon vergleicht Christen mit Kaufleuten. Letztere raffen von der Erde irdischen Gewinn zusammen; erstere sammeln ihre in dieser Welt zerstreuten Herzensgedanken vermittelst aller Tugenden u. der Kraft des Geistes aus der ganzen Erde, die ein großes u. wirkliches H.land sei (serm. H 24, 1 [PTS 4, 196f Dörries/Klostermann/Kroeger]). – Zeno v. Verona warnt vor der dem H. innewohnenden Habsucht, die keine Hindernisse in Rechten, Gesetzen u. Ehrenstellungen habe; denn was sich kaufen u. verkaufen läßt, sei von ihr nicht frei (tract. 1, 5 [9], 5). Spekulation mit lebensnotwendigen Gütern, überhöhte Preise, falsche Maße, Verfälschung der Ware seien die Mittel mancher Händler, um anderen den Hals abzuschneiden (ebd. 12/4). Kaufleute frönen der Habsucht durch Übervorteilung (1, 14 [10], 1f). – Epiphanios v. Salamis räumt dem H. von den Berufen die letzte Stelle ein, da die Gefahr der Habgier u. der Unredlichkeit bei den Kaufleuten wohl am größten sei. Andererseits könne man die Spenden von denen, die nicht ungerecht seien, sondern gerecht lebten, entgegennehmen (expos. fid. 24). Die Kritik trifft also den betrügerischen Händler, nicht den H. an sich. – Joh. Chrysostomos hat keine grundsätzlichen Bedenken gegen den H. Er erkennt die ungleichmäßige Verteilung der lebensnotwendigen Güter, die folgerichtig nur durch den H. aufgehoben werden kann (in 1 Cor. hom. 14, 3 [PG 61, 117]). Die Gefahren, denen sich Seefahrer u. Kaufleute aussetzen, sind ihm gegenwärtig. Händler hören trotz Schiffbruch u. Verlust der Ladung mit ihrer Betätigung nicht auf, um vor allem ihre eigenen Verluste wieder auszugleichen (adh. Theodr. 2, 1 [PG 47, 309]). Der stets ungewisse Ausgang ihrer geschäftlichen Unternehmungen läßt sie trotzdem immer wieder Gelder aufnehmen (Laz. 1, 3 [PG 48, 966]). Hier stellt er die Händler sogar neben die Bauern, die ebenfalls nicht kalkulierbaren Unbilden ausgesetzt sind u. die Sorgen um die Güter des täglichen Lebens ertragen (ebd.). – Die Ausnutzung von Notlagen zum Zwecke der Preistreiberei, zB. Getreidespekulation, wird aufs schärfste verurteilt (in 1 Cor. hom. 39, 8 [PG 61, 343f]). Seine Äußerungen zu Geldgier u. Geldbesitz sind auch Warnungen an die Händler seiner Zeit (Bogaert 887f). – Der Satz homo mercator vix aut numquam potest Deo placere (Op. imperf. in Mt. hom. 38 [PG 56, 839]) entspricht zwar dem rhetorischen Elan des Joh. Chrysostomos, ist aber ein irrtümlich ihm lange zugeschriebener Text aus dem 6. Jh. (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 373). – Hieronymus sieht durchaus die Notwendigkeit für manche Menschen, ihren Lebensunterhalt durch Kaufen u. Verkaufen bestreiten zu müssen, folglich Gewinn im H. zu suchen (comm. in Eph. 4, 28 [PL 26, 544]). Jedwede Übervorteilung müsse dabei unterbleiben (ebd. 545). H. für Kleriker sei allerdings gänzlich zu untersagen. Man müsse vor einem H. treibenden Kleriker wie vor einer Pest fliehen (ep. 52, 5, 3 [CSEL 54, 422]). Der von Kaufleuten unter Strapazen u. Gefahren angehäufte Gewinn sei zweifelhaft u. dem Verderben geweiht (ep. 125, 4 [CSEL 56, 122]). – Auch wenn Augustinus das Handwerk höher einschätzt als den H., ist er doch von der Notwendigkeit des H. überzeugt. Lüge u. Meineid seien nicht notwendig mit dem H. verbunden (en. in Ps. 70 serm. 1, 17 [CCL 39, 954]). Ebenso gäbe es boni negotiatores wie gute Handwerker u. Bauern. Um nur flüchtigen Reichtum zu erhaschen, würden sich Kaufleute ungeheuren Gefahren aussetzen (serm. 70, 2 [PL 38, 443f]). Die Spanne zwischen An- u. Verkaufspreis sei legitimer Lebensunterhalt der Kaufleute. Andererseits läßt er einen Kaufmann fragen, wie er ohne Betrug H. treiben könne (en. in Ps. 33 serm. 2, 14 [CCL 38, 291]). Ebenso lehnt er das Erbe eines Schiffsbesitzers ab: navicularium nolui esse ecclesiam (serm. 355, 5 [PL 39, 1572]). Ob Augustinus im Tausch-H. den Ausweg vor Habsucht sieht, wie er ihn serm. 80, 5 (PL 38, 496f) schildert, ist schwer auszumachen. – Die Hauptaufgabe des H. ist nach Theodoret v. Kyrrhos der Austausch der lebensnotwendigen Güter. Wechselseitige Bedürfnisse vereinten die Menschen. Das Meer, das weitentfernte Länder verbinde, gleiche einem Markte, wo alles zu haben sei u. es Käufer u. Verkäufer in Menge gäbe. Die Inseln vergleicht er mit Herbergen für die zur See fahrenden Kaufleute (provid. 2 [PG 83, 584f]). Auch der Klein-H. habe zum Zweck der angenehmen Lebensführung der Bedarfsdeckung zu

dienen (hist. rel. 5, 4 [SC 234, 334]). – Die Äußerungen des Salvian v. Marseille über H. u. Händler sind durchweg negativ: das Leben aller Geschäftsleute sei Betrug u. Meineid (gub. 3, 50); syr. Kaufleute hätten nichts anderes im Sinn als List u. Lügen (ebd. 4, 69). Christen seien zu Händlern mit todbringender Ware geworden, teuflischen Krämern u. Schankwirten gleich (eccl. 1, 1). Das Verhältnis zwischen Machthabern u. Untertanen sei wie zwischen ausplündernden Händlern u. alles bezahlenden Käufern (gub. 4, 21). Sei es bei einem normalen H. so, daß der Käufer sein Vermögen vermehrt u. der Verkäufer verringert, ist es im Verhältnis zwischen den Großen u. Kleinen seiner Zeit umgekehrt: der Verkäufer gibt nichts u. empfängt alles (ebd. 5, 40f). – Nach Leo d. Gr. hängt es vom Geschäftsgebaren des Händlers ab, ob H. zu verurteilen sei oder nicht. Gewinn könne also redlich wie unredlich sein. Dem Büßer wird jedoch geraten, eher Verlust zu erleiden, als sich mit H.geschäften abzugeben, da die Gefahr der Sünde besonders groß sei (ep. 167, 11). – Bei den Ermahnungen an den Bischof, von welchen Leuten er Spenden empfangen darf, wird vor den Händlern gewarnt, denn ‚die Krämer mischen' (nach Jes. 1, 22) ‚den Wein mit Wasser' (Const. apost. 4, 6, 3 [225 Funk]). Die Spenden von Leuten, die mit der Waage betrügen u. falsche Maße führen, seien ebenfalls abzulehnen (ebd.). Weder Bischof, Presbyter, noch Diakon dürften sich mit weltlichen Geschäften abgeben (8, 47, 6 [566 F.]).

b. Iustum pretium. Das antike Christentum hat ebenfalls keine ‚Preislehre' entwickelt. Hinter den ‚allgemeinen' wirtschaftsethischen Äußerungen stand allerdings ständig die Forderung nach einem ‚gerechten Preis'. Ausgehend vom NT (zB. Mt. 6, 19. 24; 7, 2. 12; 22, 39; Lc. 10, 7; 1 Tim. 6, 6/10; 1 Thess. 4, 6) lassen die Ausführungen der Kirchenväter zur Bewertung des H., Wuchers u. der Habsucht gerade das allenthalben zu beobachtende Nichtbemühen um eine ‚gerechte Preisfindung' im Wirtschaftsleben erkennen. Augustinus berichtete von einem Menschen, der den Wert einer ihm angebotenen Handschrift höher einschätzte u. das iustum pretium wider Erwarten des Verkäufers entrichtete (trin. 12, 3). An anderer Stelle äußerte er sich über den ‚vernünftigen Naturwert der Dinge' (civ. D. 11, 16): lebende Wesen seien leblosen vorzuziehen, von den lebenden empfindende den nicht empfindenden (Tiere den Pflanzen), von den empfindenden vernünftige den vernunftlosen (Menschen dem Vieh), von den vernünftigen unsterbliche den sterblichen (Engel den Menschen). Das sei lediglich die Rangordnung der Natur; Nützlichkeitserwägungen, geboren aus Not oder Luxus, würden die natürliche Rangordnung verkehren: ein Pferd könne höher bewertet werden als ein Sklave, eine Perle höher als eine Magd.

III. Mönchtum. Die ethische Bewertung des H. u. die Bemühungen um eine gerechte Preisfindung im frühen Mönchtum unterschieden sich kaum von heidn. u. allgemeinen christl. Vorstellungen. Überall könne es gottgefällige Seelen geben: ob Räuber, Schauspieler, Bauer, Kaufmann oder verheiratet (Hist. monach. 14 [Subs. hag. 34, 102/10 Festugière]). Ein Händler könne auch ein frommer Weltmann sein (Apophth. patr. Poem. 109 [PG 65, 349]). Vor der Habsucht wurde allerdings gewarnt (ebd. 152 [360]; ebd. Synclet. 10 [425]; Hieron. ep. 22, 33 [CSEL 54, 195f]). Für einen Mönch zöge der Verkauf selbstgefertigter Güter keinen Schaden nach sich, wenn er zu einem gerechten Preis geschähe (Apophth. patr. Pistam.: PG 65, 376). Auch solle nicht um den Preis gefeilscht werden (ebd. Agatho 16 [113]). Eine Änderung des einmal genannten Preises nach unten sei aber möglich (ebd. Pistam.: aO. 376). Basilius riet, Ware eher unter Preis zu verkaufen als geringen Gewinns wegen auswärtige Orte aufzusuchen (reg. fus. 39 [PG 31, 1017D]). Beim Verkauf unter Brüdern soll der Käufer darauf achten, keinen zu geringen Preis zu entrichten. In der Benediktregel wurde gefordert, die Waren stets etwas billiger als Weltleute zu verkaufen (57, 8 [SC 182, 624]).

A. Ben-David, Talmudische Ökonomie 1 (Hildesheim/New York 1974). – R. Bogaert, Art. Geld (Geldwirtschaft): o. Bd. 9, 797/907. – H.-J. Drexhage, Wirtschaft u. H. in den frühchristl. Gemeinden (1.–3. Jh.): RömQS 76 (1981) 1/72. – E. Genzmer, Die antiken Grundlagen der Lehre vom gerechten Preis u. der laesio enormis: ZsAuslInternPrivRecht, Sonderh. des 11. Jg. (1937) 25/64.

Hans-Joachim Drexhage.

Handgeld s. Arrha: o. Bd. 1, 711/4.

Handkuß s. Kuß.

Handlesen s. Mantik.

Handwaschung.

A. Nichtchristlich. I. Allgemeines. Die unbedeckten Körperteile u. Glieder bedürfen schon aus hygienischen Gründen häufiger Reinigung. Darum ist es selbstverständlich, daß namentlich in Gegenden mit warmem Klima, in denen hinreichend Wasser vorhanden ist, die Füße, die Hände u. das Gesicht häufig durch Waschung vom Schmutz befreit werden müssen. Aus der gedanklichen Verbindung, daß Schmutzfreiheit u. Reinheit der Gottheit eigen sind, erwächst die Anschauung, daß man sich jedesmal einem Reinigungsvorgang zu unterziehen habe, wenn man sich der Gottheit nahen oder durch eine Kulthandlung wie Opfer oder Gebet Verbindung mit ihr aufnehmen will. In der Bedeutungsordnung der Reinigung steht das *Bad an erster Stelle; danach kommt das Waschen der Füße (*Fußwaschung), des Gesichtes u. zuletzt der Hände, wie es in der Bitte des Petrus nach der Fußwaschung im Abendmahlssaal deutlich wird: ‚Herr, dann nicht nur meine Füße, sondern auch die Hände u. das Haupt' (Joh. 13, 9). Die H. steht darum wohl am Schluß der rituellen Reinigungsvorschriften; wegen der Leichtigkeit des Vollzuges hat sie als Vorbereitungshandlung die weiteste Verbreitung gefunden u. sich auch in diesem Bereich als symbolische Handlung am längsten erhalten. In dieser Hinsicht wird die H. nur von der *Besprengung übertroffen. H. als Zeichen der Reinigung vor dem Betreten des Kultraumes, vor dem Beginn des kultischen Dienstes u. vor der Berührung heiliger Dinge findet sich in allen Religionen.

II. Alter Orient. Im ägypt. Kult wird Reinheit der Hände verlangt (H. Altenmüller, Art. Hand: LexÄgypt 2 [1977] 938). Der Priester darf nur mit reinen Händen vor die Gottheit treten. Der König wäscht die Hände, ehe er den Tempel betritt (H. Bonnet, Reallex. d. ägypt. Rel.-Gesch.² [1971] 633); er heißt: ‚rein an Händen, wenn er opfert' (H. Junker, Poesie aus der Spätzeit: ZsÄgSpr 43 [1906] 109). Wasserbecken standen vor dem Eingang der Tempel (Bonnet aO. 636). So darf der Priester des Osiris in Abydos das Bild des Gottes nur mit gewaschenen Händen berühren (H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos: Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Ägyptens 4 [1905] 18f; zur Reinigung der Priester, zu der auch die H. gehörte, vgl. R. A. Wild, Water in the cultic worship of Isis and Sarapis [Leiden 1981] 143/8). Die Priester wuschen sich nach dem Aufstehen, vor dem Essen u. Schlafen; ob es sich dabei um H. oder Bad handelte, geht aus dem Text des Porphyrios (abst. 4, 7) nicht klar hervor. Wenn man sich dem Könige, der göttliche Verehrung genoß, näherte, mußte man Hände (u. Füße) gewaschen haben (H. Kees, Kulturgesch. des Alten Orients 1. Ägypten = HdbAltWiss 3, 1, 3, 1 [1933] 183). Aber vom Pharao selbst sang ein Lied: ‚dessen Hände gewaschen, dessen Hände gereinigt sind'. Wer zum hl. Schrein ging oder das Hathorschiff bestieg, hatte zuvor die Hände zu waschen (ders., Ägypten = Bertholet, Leseb. 10² [1928] 36/8). Der Opferempfänger, zumeist der Tote, kann die dargebrachten Speisen nur mit gewaschenen Händen annehmen (H. Junker, Gîza 12 [Wien 1955] 234 Reg. s. v. Reinigung vor dem Mahl). Auch vor dem Mahl war H. üblich; in vornehmen Häusern gab es einen gemauerten Platz für die Reinigung der Hände vor u. nach dem Essen (Kees, Kulturgesch. aO. 86f). – Auch im Zweistromland finden sich Analogien zu den späteren jüd. Reinheitsvorschriften. Die Priester nahmen an den Festtagen ein Bad; der Laie durfte gottesdienstliche Handlungen nur mit gewaschenen Händen vollziehen (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 412). Šamaš verlangte reine Hände von seinen Verehrern (W. G. Lambert, Near eastern seals: Iraq 41 [1979] 12); šu-lub, ‚Hände waschen', bedeutete im Kult den vorangehenden Reinigungsritus (G. Farber-Flügge, Der Mythos ‚Inanna u. Enki' = Studia Pohl 10 [Rom 1973] 191f). Am göttlichen Hof des Esagil gab es einen ‚Tempelwächter', der Wasser für die Hände gab (W. G. Lambert, Art. H.: ReallexAssyr 4 [1975] 97f). Vor der Anrufung eines Orakels wurde auch bei den Göttern eine symbolische Läuterung vorgenommen, indem man ihnen Wasser zur Übergießung der Hände darreichte (M. Jastrow, Die Rel. Babyloniens u. Assyriens 2 [1912] 200); ähnlich war es bei der Leberschau; auch hier waren reine Hände erforderlich. Solche Reinigungsvorschriften wurden oft erwähnt; dazu gehörte dann sicher auch oftmals die H. (ebd. 273). Der Priester löst den Bann, von dem einer betroffen ist, der mit ungewaschenen Händen beim Gott geschworen hat (H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der Babyl. Rel. [1901] 13. 15, 44). Vor dem geschlechtlichen Verkehr mußten die Frau oder die Magd die Hände gewaschen haben. Auch zur Mahlzeit setzte man sich nur mit gesäuberten Händen; nach dem Essen goß der Diener wieder Wasser darüber (Meissner aO. 412); bei einem Festmahl, an dem der König teilnahm, war dies Pflicht des obersten Beamten (F. E. Peiser, Studien zur oriental. Altertumskunde = MittVAsGes 3, 6 [1898] 27. 30). – Der König der Hethiter begab sich an Festen in feierlichem Zug in den Tempel. Zu den Reinigungszeremonien im Vorhof gehörte auch die H. Vor dem kultischen Festmahl wusch er sich erneut die Hände, ebenso am Schluß, wenn den Göttern das Brot gebrochen u. das Trankopfer dargebracht wurde (A. Goetze, Kulturgesch. des Alten Orients 3, 1. Kleinasien = HdbAltWiss 3, 1, 3, 1² [1957] 166).

III. Griechenland. Vor einem Kultakt, in dem Beziehungen aufgenommen wurden zur Gottheit, war eine Reinigung üblich. Dabei geht aus den Texten nicht immer deutlich hervor, welche Art Waschung gefordert wird (Bad, Fußwaschung, H., Besprengung; Wächter 11/4; Stengel, Kult.³ 109; Nilsson, Rel.³ 1, 91). So besagt eine Inschrift aus Delos, aus römischer Zeit, daß man nur mit reinen Händen u. mit reiner Seele den Tempel des Zeus u. der Athena betreten darf (Wächter 8. 16). Solche Anweisungen gehören zu den allgemeinen Anordnungen, daß ἁγνεία, Reinheit, von dem Besucher eines Tempels erwartet wird (ebd. 7/9). Deshalb standen auch vor den Heiligtümern Gefäße mit Wasser für die H. oder Besprengung der Besucher (Porph. abst. 2, 27; L. Ziehen, Art. περιρραντήρια: PW 19, 1 [1937] 856f; E. Saglio, Art. labrum: DarS 3, 2, 881f). Eine solche Kanne benutzt die Dienerin bei der Einweihung in die Mysterien, wie sie in Pompeji in der Villa dei misteri dargestellt wird (B. Andreae, Röm. Kunst [1973] 90 Taf. 28, 2). Die Einordnung dieser Handlung, ob H. oder Reinigung des Kultgegenstandes vorliegt, ist nicht eindeutig zu klären (vgl. J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit [1930] 49f). Grundsätzlich darf man nur mit reinen Händen opfern (Lucian. sacr. 13) oder eine Orakelstätte betreten (Orakel aus einer Wiener Hs.: Wächter 9). Auch der Magier im Asklepioskult wäscht vor Beginn der Zauberhandlung die Hände (Hippol. ref. 4, 33 [GCS Hippol. 3, 59]). Nach Origenes gilt die allgemeine Forderung für die griech. Priester wie für alle Kultteilnehmer: ‚Wer reine Hände hat, der trete herzu' (c. Cels. 3, 59 [GCS Orig. 1, 253]). Von der H. vor Gebet u. Opfer weiß schon Homer (Od. 2, 261; Il. 1, 449; 3, 270; 6, 266; 16, 230; 24, 303/5). Hier ist allerdings nur von der äußeren Unreinheit die Rede; daß die H. Symbol der Reinigung von sittlicher Schuld sein könnte, davon spricht erst Hesiod (op. 737/41: wer einen Fluß durchqueren will, soll beten u. durch H. kundtun, daß er sich von Schuld reinigen will; Stengel, Kult.³ 156; anderer Meinung ist Nilsson, Rel.³ 1, 91f). Die Reinigung des Mörders vollzog sich, indem das Blut eines jungen Schweines über seine Hände floß, die dann mit Wasser gereinigt wurden (Apollon. Rhod. Argon. 4, 703/6; Aeschyl. Eum. 280/6; Liv. 45, 5, 4; Moulinier 176; Stengel, Kult.³ 159). Nach der Tötung der Freier waschen Telemachos u. seine Gehilfen Hände u. Füße (Od. 22, 478). Der Deisidaimon wäscht die Hände (Theophr. char. 16, 2; der Grund wird nicht angegeben, vielleicht wegen Begegnung mit einer Leiche; P. Steinmetz, Theophrast Charaktere 1 = Das Wort der Antike 7 [1962] 188). Nach der Begegnung mit einer Leiche war H. üblich (Wächter 51). Ebenso war bei den Amphidromien, der Lustrationsfeier nach der Geburt eines Kindes, H. aller Beteiligten erforderlich (P. Stengel, Art. Amphidromia: PW 1, 2 [1894] 1901f; Nilsson, Rel.³ 1, 95). Auch beim festlichen Mahl wurden die Hände gewaschen. Die Mahlzeit wurde mit dem Ruf des Heroldes: τὸ κατὰ χειρῶν eröffnet (Athen. dipnos. 4, 45). Entweder die Frauen/Dienerinnen (Il. 24, 304; Od. 17, 91/3) oder Sklaven oder die Herolde (Od. 3, 338; Athen. dipnos. 15, 33; 9, 75f) hatten den Dienst der H. zu leisten. Ähnlich verfuhr man nach Beendigung der Mahlzeit (ebd. 9, 75). Die Schüssel für die H. gehörte zum Tischgerät (Pollux 10, 90; A. de Ridder, Art. lebes: DarS 3, 1001).

IV. Rom. H. war üblich auch beim privaten Opfer, zB. an Juppiter dapalis (Cato agr. 132, 1; G. Rohde, Die Kultsatzungen der röm. Pontifices = RGVV 25 [1936] 53). Es war Sitte, vor dem Opfer die Hände in fließendem Wasser zu reinigen (so im Kult der Göttin Pales: Ovid. fast. 4, 777f) u. sie dann mit einem malluvium latum zu trocknen (Paul./Fest. 160 [153 Lindsay]: malluvium dicitur, quo manus lavantur; Latte 387; dort Belege für H. beim Opfer). Bei pontifikalen Opfern mußte der Opferdiener dem Großpontifex Wasser geben, indem er in der linken Hand das Spülbecken hielt, in der rechten das Gefäß mit Wasser (Fab. Pict.: Non. 15 [3, 873 Lindsay]; Rohde aO. 53). Die Arvalbrüder mußten vor Beginn der hl. Handlung die Hände waschen (Latte 385). In ihrem Kult wurde die Ankündigung des Festes der dea Dia besonders hervorgehoben: manibus lautis, velato capite hatte es zu geschehen (CIL 6, 2068; S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [Kristiania 1915] 94). Ähnlich war es bei anderen kultischen Verrichtungen, auch bei dem privaten Gebet zu den Göttern (Plut. vit. Mar. 26, 2: alle Belege bei G. Appel, De Romanorum precationibus = RGVV 7, 2 [1909] 185f). Da die Hand besondere Bedeutung bei der Heilung hatte, ging diese Heilkraft auch auf das Wasser über, das zur H. benutzt wurde (Plin. n. h. 28, 32; Aelian. nat. an. 1, 57; O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 [1909] 48).

V. AT u. Judentum. a. Rituelle Handwaschung. Anfänglich war die H. bei einem Kultakt nur für die Priester vorgeschrieben, so, wenn sie zum Offenbarungszelt kamen, ebenso, wenn sie zum Altar traten, um ein Opfer darzubringen (Ex. 30, 19/21; 40, 31f); allerdings war auch die *Fußwaschung gefordert (s. B. Kötting: o. Bd. 8, 755). Im Buch der Jubiläen (30, 14 [594 Rießler]) wird beides vor u. nach jedem Opfer verlangt. So wurde die H. zum Zeichen der rituellen u. der ethischen Reinheit: ‚Ich wasche meine Hände in Unschuld u. umschreite deinen Altar' (Ps. 26, 6). Ähnlich soll nach Philon die H. der Priester Symbol ihrer reinen Gesinnung sein (vit. Moys. 2, 138; S. Krauss, Talmudische Archäologie 1 [1910] 210). Auch vor Berührung mit Schleimflüssigen war H. erfordert (Lev. 15, 11). Durch die H. am Morgen sollten die Dämonen vertrieben werden (J. Maier, Art. Geister: o. Bd. 9, 686 nr. 114). Einige Rabbinen verlangten, daß man nahe beim Bett ein Becken mit Wasser habe (Döller, Reinheitsgesetze 263).

b. Handwaschung als Unschuldsbeteuerung. Ist auf dem Lande ein Mord geschehen u. der Mörder entkommen, so sollen die Ältesten der nächsten Stadt über dem geschlachteten Opfer die Hände waschen u. ihre Unschuld beteuern (Dtn. 21, 1/7; Joseph. ant. Iud. 4, 8, 16 nennt einzeln die Priester, die Leviten u. die Ältesten; E. Kalt, Bibl. Reallex. 1 [1931] 729; L. Goppelt, Art. ὕδωρ: ThWbNT 8 [1969] 320). Im Psalm (73, 13) wird das in die Worte gekleidet: ‚Ich hielt mein Herz rein u. wusch meine Hände in Unschuld' (F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 340). Diesem Brauch folgte auch Pilatus (Mt. 27, 24). Die Bibelübersetzer (LXX) erklärten, die H. sei ein Zeugnis dafür, daß sie nichts Übles getan hätten (Aristeas 12 § 305f [SC 89, 232]); sie wuschen sich die Hände im Meer vor dem privaten Gebet u. der Schriftlesung (Strack/Billerbeck 1, 698). Die H. beim Gebet mochte darin begründet sein, daß man die Hände zum Gebet erhob (Ps. 143, 6; Jes. 1, 15; Döller, Händewaschen 755f). Nach Berührung der Schriftrollen war H. erforderlich (ders., Reinheitsgesetze 6f).

c. Handwaschung u. Mahl. Die ausfeilende u. erweiternde Interpretation der Rabbinen machte die H. für alle bei jedem Mahl zur Vorschrift (Mt. 15, 2; Mc. 7, 2f. 5; Lc. 11, 38; Döller, Händewaschen 752/5), die wohl keine Wurzel im AT hatte (ders., Reinheitsgesetze 67), sondern eher ein Brauchtum der Nachbarvölker war. Darum standen bei einem Gastmahl auch Krüge mit Wasser bereit (Joh. 2, 6). Über die H. vor dem Essen, zwischen den einzelnen Gängen u. zum Schluß der Mahlzeit hatten die Rabbinen (zB. Hillel u. Schammai) bis ins einzelne gehende Anweisungen getroffen (Strack/Billerbeck 1, 695/702; 4, 2, 616. 620/7; F. Hauck, Art. νίπτω, ἄνιπτος: ThWbNT 4 [1942] 946); besonders, wenn Brot beim Mahl genommen wurde, war H. unerläßlich (Strack/Billerbeck 1, 696. 703). Die H. vor dem Essen von Fleisch konnte religionsunterscheidendes Zeichen sein (ebd. 1, 703f). Auch nach der Rückkehr vom Markt war H. üblich (Mc. 7, 3f: der griech. Text hat zwei Überlieferungen, entweder ‚Vollbad' oder ‚H.'; Strack/Billerbeck 2, 14; J. Gnilka, Das Ev. nach Mk 1 [1978] 275. 279/82). Dem Mann Wasser über die Hände zu gießen, gehörte wie die Fußwaschung zu den Liebesdiensten der Frau u. des Schülers (2 Reg. 3, 11). Morgens war dreimalige H. erforderlich; dazu konnte man kaltes Wasser nehmen, während ebenso warmes Wasser genehm war (Krauss aO. 209f). Rabbi Hua hatte an die Tür des Hauses einen Krug mit Wasser gehängt, damit jeder, der sein Haus betrat, die Hände wasche (Döller, Reinheitsgesetze 263). Die H. war auch vorgeschrieben nach Verrichtung der Notdurft (F. Hauck, Art. καθαρός κτλ.: ThWbNT 3 [1938] 425).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Handwaschung vor dem Mahl. Die H. vor dem Mahl war in der rabbin. Überlieferung gefordert, nicht im AT. Deshalb wird sie im NT nur erwähnt in der Diskussion mit den Pharisäern. Auch die H. in Verbindung mit dem Gebet spielt keine Rolle. Wenn ein Mann die Hände zum Gebet erhebt, bedarf es der Vorbereitung; ob aber H. erforderlich ist, kann man bezweifeln (1 Tim. 2, 8: der griech. Text fordert ὁσίους χεῖρας, die Vulg. puras manus).

b. Handwaschung als Unschuldsbeteuerung. Pilatus ließ sich nach der Verurteilung Jesu Wasser über die Hände gießen zur Beteuerung seiner Unschuld (Mt. 27, 24; J. Blinzler, Der Prozeß Jesu[4] [1969] 316f; D. P. Senior, The passion narrative according to Matthew = BiblEphTheolLov 39 [Leuven 1975] 252f; die anderen Leidensberichte erwähnen diese H. nicht). Er folgt damit jüdischem Brauch (Strack/Billerbeck 1, 1032), nicht römischer Sitte (Orig. in Mt. comm. ser. 124 [GCS Orig. 11, 2, 259]). Dieses Vorganges wird oft Erwähnung getan (zB. im apokryphen Ev. Nicodemi 9, 4. 12, 1 [Hennecke/Schneem.[3] 1, 340f]) von der symbolischen Bedeutung der H. (zB. Tert. orat. 13, 2 [CCL 1, 264]) bis zur paränetischen Auswertung (zB. Joh. Chrys. in Mt. hom. 86, 2 [PG 58, 765f]). Ebenso häufig ist diese Szene bildlich dargestellt worden, ununterbrochen vom 4. bis 20. Jh. Die sog. Passionssarkophage bieten den richtenden Pilatus 15mal, andere Sarkophage 4mal (H. v. Campenhausen, Die Passionssarkophage [1929] 5f. 16/29; zu den betr. Sarkophagen in Rom vgl. F. W. Deichmann/G. Bovini/H. Brandenburg, Repert. der christl.-ant. Sarkophage 1 [1967] Taf. 16, 49; 19, 58; 101, 667; 104, 680, 1; 106, 677, 1; 107, 679). Weiter findet sich die Szene auf der Holztür von S. Sabina (G. Schiller, Ikon. d. christl. Kunst 2 [1968] Taf. 207), auf der Lipsanothek von Brescia (A. Grabar, Christian iconography [New York 1968] Abb. 333), einem Elfenbeinkästchen im Brit. Museum in London (W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA[3] [1976] Taf. 61, 116, 1) u. als Mosaik in Sant' Apollinare Nuovo in Ravenna (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Taf. 200; zu weiteren Darstellungen der Szene vgl. Art. Pilatus: LexChristlIkon 3 [1971] 436/9; Schiller aO. 74/6; K. Künstle, Ikon. d. christl. Kunst 1 [1928] 434/8; L. Réau, Iconographie de l'art chrétien 2, 2 [Paris 1957] 450f; H. Leclercq, Art. Pilate: DACL 14, 1, 1043/8).

II. Alte Kirche. a. Handwaschung in der privaten Frömmigkeit. Die frühesten christl. Texte enthalten keine Bestimmungen über die H. Die auf Hippolyt zurückgehende Traditio apostolica gibt im Kap. 35 noch keine Anweisung zur H. vor dem Gebet am Morgen (LQF 39, 82 Botte; die in der äthiop. Rezension hier eingeschobene Anordnung stammt aus trad. apost. 41 [so Botte aO. 82 im App.] oder Const. Apost. 8, 32, 18 [Funk, Const. 1, 538]). Eine H. vor dem Gebet am Morgen sowie vor dem in der Nacht kennt hingegen das vielleicht später eingefügte Kap. 41 (88. 92 Botte [zum Textverlust der einzigen lat. Hs. s. ebd. XIX]; angeführt bei F. J. Dölger, Begrüßung u. Verhöhnung der Heidentempel: ACh 3 [1932] 198f; Jungmann 2, 95_1). Gleichwohl darf man annehmen, daß die H. vor dem privaten Gebet auch bei den Christen bald üblich war, denn Tertullian knüpft in seiner Schrift über das Gebet an die symbolische Bedeutung der H. an (Ps. 73, 13; Philo vit. Moys. 2, 138), wenn er fragt: ‚Welchen Sinn hat es, das Gebet zwar mit gewaschenen Händen, aber mit beschmutztem Geist zu verrichten? ... Im übrigen sind die Hände, die einmal mit dem ganzen Leibe in Christus abgewaschen sind (in der Taufe), rein genug' (orat. 13, 1f [CCL 1, 264f]; H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts v. Rom [1938] 39/42; E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1226f). Für die Getauften wäre eine H. vor dem Gebet wie alle ähnlichen Reinigungen (Clem. Alex. strom. 4, 141/3) Rückfall ins Judentum (Tert. orat. 14 [1, 265]; bapt. 15, 3 [1, 290]). Eine andere Stellungnahme bieten die Canones Hippolyti (cn. 27 [PO 31, 397]); sie fordern die H. vor jedem Gebet; das Reinigungsbad ist für den Getauften überflüssig, nicht aber die H. So wird in der christl. Unterweisung immer wieder betont, daß die H. ein Symbol der Sündenreinheit sei (Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 2 [SC 126, 146/8]). Die H. gehörte wie das Lichteranzünden zur Vorbereitung des Agapemahles, speziell für die, die die Schriftlesung

vornahmen oder sie erläuterten (Tert. apol. 39, 18 [CCL 1, 153]). So lebte die Sitte, vor dem Gebet (Can. Bas. 28 [246 Riedel]: vor dem Morgengebet) u. vor dem Betreten des Heiligtums die Hände zu waschen, die in der Antike in der ganzen religiösen Umwelt üblich war, auch im Christentum weiter (ILCV 1514. 1557; vgl. L. Koep, Art. Besprengung: o. Bd. 2, 191; Eisenhofer 1, 302f). Anders war nur die ständige Mahnung, daß die Reinheit der Seele wichtiger sei als die der Hände, wie es beispielhaft Joh. Chrysostomus für viele andere ausdrückte: ‚Es hat sich bei vielen die Sitte eingebürgert, ... mit gewaschenen Händen die Kirche zu betreten, aber für die Reinigung der Seele tun sie nichts. Damit will ich nichts gegen die H. sagen, aber ...' (in Mt. hom. 51, 4 [PG 58, 515]; ähnlich in Joh. hom. 73, 3 [PG 59, 399]; in Eph. hom. 3, 4 [PG 62, 28f]; in 2 Tim. hom. 6, 4 [ebd. 634]; in 2 Cor. 4, 13 hom. 3, 12 [PG 51, 300]: H. u. Philanthropie; Zellinger 110f; dasselbe will auch das Palindrom auf dem Becken in Kpel sagen: νίψον ἀνόμημα μὴ μόναν ὄψιν [ebd. 108], wenn auch auf das Gesicht bezogen; in ähnlicher Schärfe, daß die Waschungen u. Bäder [von der H. allein ist nicht die Rede] nicht die Reinigung von der Sünde zu bewirken vermögen, bekunden sich nur die Anweisungen an die Mitglieder der Gemeinde in Qumran; 1 QS 3, 3/9; R. Haag, Das liturg. Leben der Qumrangemeinde: ArchLiturgWiss 10, 1 [1967] 95f). Die verdorrten Hände eines reuigen Mörders u. Ehebrechers, die das eucharistische Brot berührt haben, werden durch H. (als Zeichen seiner Umkehr) wieder gesund (Act. Thom. 51f [Hennecke/Schneem.[3] 2, 330]). – Das Darreichen des Wassers zur H. war in der feierlichen Liturgie Aufgabe des Diakons oder Subdiakons; im täglichen Leben konnte es ein Dienst des Schülers sein wie im AT bei Elischa u. Elias (2 Reg. 3, 11). Athanasius hatte seine Kenntnis über das Leben des Antonius von einem Jünger des Mönchvaters, ‚der ihm das Wasser über die Hände gegossen hatte' (vit. Anton. prooem. 15 [PG 26, 840]). Dem Basilius wurde beim Besuch in einem Kloster Wasser gereicht, wahrscheinlich zur H., denn Basilius sagt: δός, νίψωμαι, was eher auf H. als auf Fußwaschung schließen läßt (Doroth. doctr. 1 § 24 [SC 92, 182/4]; Apophth. patr. Basil. 1 [PG 65, 137B]). H. u. Fußwaschung berühren sich als allgemeine Reinigungsriten u. können bei der Begrüßung einander ersetzen (vgl. Kötting aO. 771f).

b. Liturgische Handwaschung. Um die Reinigung vor dem Betreten des Gotteshauses auch für die einfachen Gläubigen zu ermöglichen, wurden im Atrium Brunnen angelegt, wie zB. an der Kirche in Tyros (Eus. h. e. 10, 4, 39f) oder in Nola. Den Zweck umschrieb Paulinus deutlich: ‚Schimmernd durchrieselt mit dienendem Strom ein Quell den heiligen Hof u. wäscht des Eintretenden Hand in williger Flut' (ep. 32, 15 [CSEL 29, 290]; Zellinger 105; *Cantharus). Das Gefäß, mit dem man, namentlich bei liturgischen Handlungen, Wasser über die Hände goß, hieß ‚labrum' (A. Hug, Art. Labrum: PW 12, 1 [1924] 286 u. ‚delubrum' [in spezieller Bedeutung]: G. Wissowa, Art. Delubrum: PW 4, 2 [1901] 2702f; Zellinger 106). – In der östl. Kirche war es im 4. Jh. Brauch, daß der Diakon bzw. der Subdiakon zu Beginn des eucharistischen Gottesdienstes dem Bischof u. den anderen Priestern Wasser zur H. reichte (Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 2 [SC 126, 146/8]). Diese rituelle H., Symbol der seelischen Reinheit, wurde fester Bestandteil der Eucharistiefeier (Const. Apost. 8, 11, 12 [Funk, Const. 1, 494]; Theod. Mops. hom. catech. 15, 42 [527 Tonneau/Devreesse]; PsDionys. Areop. eccl. hier. 3, 2; 3, 3, 10 [PG 3, 425D. 437D]; Ordo quo episcopus urbem inire debet: I. E. Rahmani, Studia Syriaca 3 [Šarfeh 1908] 3f bzw. 22; Vit. Marcian. Oecon. 5 [A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 4 (St. Petersburg 1897) 262]). Verschieden war nur die Einordnung der H., aber sie fand immer vor dem Hochgebet (*Anaphora) statt. Ebenso wurde auch in der lat. Kirche die H. ein fester Bestandteil der Liturgie (H. Leclercq, Art. Lavement: DACL 8, 2, 2002/4). Die H. wurde üblich vor dem Anlegen der Gewänder (Eisenhofer 2, 73f; Jungmann 1, 361), nach der Annahme der Opfergaben (Eisenhofer 2, 147f) u. vor dem Kanon, also gleichsam beim Überqueren eines dreifachen Ringes bis zum Allerheiligsten (Jungmann 2, 95/8). Auch nach jeder Berührung des eucharistischen Brotes wurde H. vorgeschrieben (ebd. 2, 100. 507f. 518f; Eisenhofer 2, 213f); zur weiteren Entwicklung im MA vgl. Jungmann 1, 255; 2, 101/3. 614 Reg. s. v. Händewaschung. – Die Entwicklung der liturgischen H. in den östl. Riten verlief ziemlich einheitlich (vgl. für die Byzantiner: R. Taft, The great entrance. A history of the transfer of gifts and other pre-anaphoral rites of the liturgy of St. John Chrysostom[2] = OrChristAnal 200 [Roma

1978] 165/77. 488; für die Westsyrer: J. Sader, Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le ‚De oblatione' de Jean de Dara = ebd. 223 [1983] 77f; für die Ostsyrer: S. Y. H. Jammo, La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore = ebd. 207 [1979] 157f. 160. 166. 169. 180f; für die Kopten: A. Abdallah, L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° patriarca copto [Cairo 1962] 77. 360).

J. Döller, Das rituelle Händewaschen bei den Juden: TheolPraktQS 64 (1911) 748/58; Die Reinheits- u. Speisegesetze des AT = Atl. Abh. 7, 2/3 (1917). – H. Eisenhofer, Hdb. der kath. Liturgik 1/2 (1932/33). – J. A. Jungmann, Missarum sollemnia[5] 1/2 (Wien 1962). – K. Latte, Röm. Religionsgeschichte (1960). – L. Moulinier, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote (Paris 1952). – M. P. Nilsson, Rel.[3] 1/2 (1967/74). – P. Stengel, Kult.[3] (1920). – Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9, 1 (1910). – J. Zellinger, Bad u. Bäder in der altchristl. Kirche (1928).

Bernhard Kötting.

Handwerk s. die Nachträge.

Haradrius.

Der antike Vogel H. ist im Vergleich mit anderen Exemplaren der Vogelwelt, zB. *Adler, *Eule, *Geier, *Hahn, Phönix, Rabe, Taube, recht unbedeutend, trotzdem aber im Rahmen der Fragestellung Antike - Christentum einiger Beachtung wert.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Name. Griechisch χαραδριός, weist das Lateinische, das diesen Namen in der Form charadrius übernimmt, eine Reihe Varianten auf: charadria, charadra, chaladrio, calatrio, caladrio, calabrio, cadrio, karitrius (H. Hoppe: ThesLL 3, 995). Ihre Ähnlichkeit mit dem Namen der Lerche κάλανδρος, calandra, ist die Ursache dafür, daß gelegentlich die beiden Namen verwechselt werden, zB. Babr. fab. 88, 2 (wenn nicht der ganze Vers mit W. G. Rutherford als Interpolation zu streichen ist); die Korrektur χαραδριός, die Garzya in Dionys. auc. 3, 15 vornimmt, hält André 47_1 für ungerechtfertigt, da die Varianten der Hss. (χαραδρον, χαλαδρον, χαλάνδραν, χάλανδρον, κάλανδρον, χαρανδρον) eher auf κάλανδρος hinweisen, doch finden sie sich ebenso im Physiologus (11. 295 Sbordone), wo unzweifelhaft vom H. die Rede ist.

b. Beschreibung. Über das Äußere des H. erfahren wir nur, daß seine Farbe unansehnlich oder unauffällig (φαῦλος) ist (Aristot. hist. an. 9, 11, 615a 2). Das gleiche sagt Aristoteles (ebd.) von seiner Stimme. Er soll nisten in Schluchten (χαράδραι, woher er auch den Namen habe, vgl. Schol. in Aristoph. av. 1141), Höhlen u. Klippen (Aristot. hist. an. 9, 11, 614b 35f), womit das Deutsche freilich eine Präzisierung einführt, die das Griechische nicht hat, weshalb man auch verstehen kann: Abhänge, Erd- oder Felslöcher, Felsen (vgl. Capponi 148: lungo i fossati, nelle cavità del terreno, sui luoghi sassosi). Aristot. hist. an. 8, 3, 593b 12/5 wird er zu den Seevögeln gerechnet, Aristoph. av. 1141 dagegen zu den Flußvögeln. Er ist nur nachts sichtbar, tagsüber verbirgt er sich (Aristot. hist. an. 9, 11). Er ist ein schmutziges Tier, weil er beim Fressen gleichzeitig ausscheidet (Olympiod. in Plat. Gorg. 30, 8 [157, 23/158, 1 Westerink; vgl. 157, 26]). Der *Asphalt tötet ihn (Aelian. nat. an. 6, 46).

c. Identifikation. Aus diesen Angaben versuchte man, den H. mit einem der bekannten Vögel zu identifizieren. Mit der Gattung Charadrius (Regenpfeifer) des Linnéschen Systems hat er nur den Namen gemeinsam, denn es gibt keine Vogelart, auf die alle genannten Merkmale zusammen zutreffen. Das veranlaßt Capponi (148) zu der Feststellung, daß die antiken Schriftsteller mit dem Namen H. verschiedene Vogelarten u. -gattungen bezeichneten, die jedoch einander ähnlich seien im Verhalten u. bzgl. des Nistplatzes. Mir scheint ein anderer Grund für die Unstimmigkeiten wahrscheinlicher: der H. ist gar kein beobachteter u. zu beobachtender Vogel, sondern hat eine ausschließlich literarische Existenz. Wie es zu seiner Charakterisierung gekommen ist, läßt sich noch nachvollziehen: Im Altindischen gab es den Vogel Häridrava, dem in Beschwörungen die Gelbsucht über-

tragen wurde. In einem Sonnenhymnus des Rig-Veda (1, 50, 11f) heißt es: ‚Wenn du (Sonne) aufgehst mit Mitras freundlicher Macht | u. höher aufsteigst zum Himmel, | vertreibe ... meine Gelbsucht! | ... u. dann legen wir die Gelbsucht | auf die Gelbvögel (hāridrava) nieder' (Übers. H. Lommel). Atharva-Veda (1, 22): ‚Auf zu der Sonne gehen soll die Gelbsucht u. die Blässe dein; ... | Den gelben Haridrawen auch deine Gilb' übergeben wir' (Übers. F. Rückert). In diesem Vogelnamen steckt als Grundwort hāriḥ, fahl, gelblich (M. Mayrhofer, Kurzgefaßtes etym. Wb. des Altindischen 3 [1976] 581). Name u. die Gelbsucht heilende Funktion (s.u.) wurden in den griech. Kulturraum übernommen, wobei die gräzisierte Namensform charadrios durch den Gleichklang mit dem griech. Wort charadra zu weiteren volksetymologischen Ableitungen Anlaß gab: charadra = Schlucht, Abhang: er nistet in Schluchten, am felsigen Abhang, u. ist so dem Auge verborgen; durch die Schluchten führen oft Wasserläufe, darum Flußvogel; sind die Felshänge am Meeresufer gedacht, dann Seevogel. Charadra metaphorisch für ‚Schlund' gebraucht, könnte ihm die Eigenschaft der *Gefräßigkeit eingebracht haben (s. u. Sp. 589). Wir können nicht mehr entscheiden, ob es sich im Altindischen um einen realen Vogel gehandelt hat, dem etwa aufgrund der Farbe seines Gefieders eine sympathische Heilwirkung bei Gelbsucht zugesprochen wurde, oder ob nicht auch hier schon diese Wirkung aus der Klangverwandtschaft mit dem Adjektiv hāriḥ abgeleitet wurde; im griech. Kulturbereich scheinen fast alle über die heilende Wirkung hinausgehenden Charakteristika aus der Etymologie herausgesponnen u. nicht aus der Beobachtung gewonnen zu sein. Darum ist es nicht nötig, die modernen Identifizierungsversuche hier zu referieren (s. Capponi; André; Thompson).

d. Funktion. 1. Heilmittel gegen die Gelbsucht. Daß er magisch-medizinisch die Gelbsucht heilen könne, hat der H. aus Indien mitgebracht. Die Art u. Weise scheint jedoch nicht fest bestimmt gewesen zu sein, da sie im hellenist.-röm. Bereich nicht einheitlich überliefert ist. 1) Wer den H. anschaut u. wem er den Blick erwidert, der wird geheilt. Es ist so, als ob die Gelbsucht durch das Auge des Kranken in das Auge des H. überströmt, so daß der Kranke geheilt, der H. infiziert wird, weshalb dieser es vermeidet, einen solchen Kranken anzuschauen (Plut. quaest. conv. 5, 7, 2, 681C/D; Aelian. nat. an. 17, 13; Heliod. Aeth. 3, 8, 1; Schol. in Aristoph. av. 266 u. Suda s.v.). Die Suda (ebd.) fügt noch unter Berufung auf den alexandrinischen Grammatiker Euphronios (3. Jh. vC.) hinzu, daß man den H. nur verhüllt zum Kauf anbietet, damit nicht zufällig u. unentgeltlich jemand von seiner Heilkraft Gebrauch machen könne. Dem liegt eine im Altertum verbreitete Auffassung zugrunde, daß die Gelbsucht durch den Blick übertragen werden kann, vgl. Lucret. 4, 332/6: ‚Alles erscheint als gelb, worauf Gelbsüchtige schauen, | weil viel gelblicher Stoff abfließt aus dem Körper des Kranken | u. auf die Bilder der Dinge sich setzt, auch finden in seinen | Augen sich sonst noch vielerlei Mischungen, welche den Dingen | sich ansetzen u. selbe mit häßlicher Bleiche bemalen' (Übers. nach Seligmann 270; vgl. A. Dihle, Vom sonnenhaften Auge: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 85/91, bes. 90). Die gleiche Wirkung wurde mit mehr Konsequenz dem Vogel ἴκτερος, icterus, zugeschrieben, weil sein Name gleichzeitig die Bezeichnung für die Krankheit, die Gelbsucht, ist, Plin. n.h. 30, 94 (vgl. Dionys. auc. 1, 17 [12, 10/2 G.]): Avis icterus vocatur a colore, quae si spectetur, sanari id malum (d.h. icterum, die Gelbsucht) tradunt, et avem mori. Hanc puto latine vocari galgulum (galgulus = galbulus von galbus, ‚gelb'). – 2) Andere waren der Meinung, daß nicht das Anschauen des H. heile, sondern sein Genuß, wie zB. Andreas, der Leibarzt des Ptolemaios IV Philopator (Schol. in Aristoph. av. 266; Suda s.v.); ein Rezept Hippocr. int. 37 (7, 260 Littré): ‚... der Kranke soll eine H.brühe trinken, ... u. das Fleisch (des H.) soll man schaben u. (dem Kranken) in Weißwein zu trinken geben'.

2. Mantik. Im 3. Buch der Kyraniden (3, 49 [235 Kaimakis]), einer Sammlung aus Ägypten stammender, etwa im 1. Jh. nC. verfaßter hermetischer Schriften magisch-medizinischen Inhalts (R. Ganszyniec, Art. Kyraniden: PW 12, 1 [1924] 127/34; M. Wellmann, Marcellus v. Side als Arzt u. die Koiraniden des Hermes Trismegistos = Philol Suppl. 27, 2 [1934] 50), wird der H. folgendermaßen beschrieben: ‚Der H. ist ein königlicher, prognostischer (d.h. wahrsagender) Vogel. Wenn man ihn vor einen Kranken bringt u. er wendet seinen Kopf vom Kranken ab, wird dieser sterben;

wenn er aber seinen Blick auf den Kranken fixiert hält, nimmt er dessen ganze Krankheit auf, fliegt damit empor zur Sonne u. schleudert die Krankheit von sich; so werden der Kranke u. der Vogel geheilt. Wer das Herz u. den Kopf des H. (als Talisman) trägt, den hält er Zeit seines ganzen Lebens frei von Krankheit u. jeglichem Leiden.' Die prognostische Funktion des H. ist unmittelbar mit seiner heilenden verbunden. Wieder wird die Krankheit durch den Blick vom Vogel aufgenommen, aber es ist nicht mehr speziell nur von der Gelbsucht die Rede. Auffallend ist der Bezug zur Sonne, der schon in den altindischen Texten (s. o. Sp. 587) hergestellt ist. Neu ist die Verwendung von Teilen des Vogels als Talisman gegen jegliche Krankheit.

e. Im Sprichwort. 1. Χαραδριὸν μιμούμενος. Das sprichwörtliche ‚den H. nachahmen' hat sich von Aristoph. av. 266 an bis in die Sprichwörtersammlungen des 15. Jh. (Apostol. 18, 12 [Corp. Paroem. Gr. 2, 720; vgl. 1, 462, 13/6]) überliefert. Es wird seit Euphronios (Schol. in Aristoph. av. 266) dahingehend erklärt, daß jemand so verborgen bleiben will, wie die Verkäufer den H. verdeckt halten (s. o. Sp. 588). Nicht die obige Formulierung, aber eine möglicherweise ebenso sprichwörtliche fanden die Scholiasten (Olympiod. in Plat. Gorg. 30, 8 [157, 26/30 Westerink]) schon bei Hipponax (6. Jh. vC): ‚Du verbirgst es; verkaufst du etwa einen H.?' (frg. 52 West), also wohl in ähnlicher Bedeutung wie unser ‚die Katze im Sack kaufen'. Während die Formulierung des Hipponax ziemlich eindeutig auf das Motiv des Verdecktseins beim Verkauf hinweist, scheint die andere, ‚den H. nachahmen', wenn man sie wörtlich nimmt, eher auf das Motiv zurückzugehen, das Aristoteles (hist. an. 9, 11) erwähnt: der H. lasse sich am Tag nicht sehen, er komme nur nachts hervor.

2. Χαραδριοῦ βίον ζῆν. ‚Das Leben eines H. führen' geht auf Plat. Gorg. 494b zurück, wo der Ausdruck gemäß dem Kontext wohl die Unersättlichkeit, die Gefräßigkeit andeutet. Es ist nicht mehr auszumachen, ob die Scholiasten bei ihrer Erklärung aus der Platonstelle auf das Verhalten des Vogels schließen oder ihre ‚Kenntnis' anderswoher genommen haben: ‚Der H. frißt u. scheidet gleichzeitig aus' (Olympiod. in Plat. Gorg. 30, 8 [157, 23. 26 Westerink]; dort auch eine weitere Erklärung für den gleichen Sinn, die χαραδριου im Sinne von χαράδρα, ‚Schlucht', versteht: Felsschlucht, die das Wasser aufnimmt u. unmittelbar weiterleitet; vgl. Lucian. somn. 9: λαγὼ βίον ζῆν, ‚das Leben eines Hasen führen', d.h. ein Feigling sein).

f. Im Mythos. Der geringeren Bedeutung des H. entspricht es, daß er nur ein einziges Mal in der erhaltenen Literatur, u. zwar in den Metamorphosen des Antoninus Liberalis (15, 4; 2./3. Jh. nC.?), in einen mythischen Zusammenhang gestellt wird: Der Sohn u. die beiden Töchter des Eumelos auf Kos verehren nur die Ge (Erde) u. verachten die anderen Götter. Zur Strafe dafür werden sie in Nachtvögel verwandelt, Agron vom Gott Hermes in einen H. Der einzige Bezugspunkt, den diese Erzählung zu dem Bild hat, das uns die erhaltene antike Literatur vom H. entwirft, ist seine Einreihung unter die Nachtvögel (s. Aristot. hist. an. 9, 11).

g. Jagd auf den Haradrius. Da der Abschnitt in De aucupio des Dionysios (3, 15) aus textkritischen Gründen (s. o. Sp. 586) eher über den χάλανδρος = κάλανδρος (Lerche) handelt als über den H., bleibt er hier unbeachtet.

II. Jüdisch. In der LXX u. damit auch in der Vulgata erscheint H. als griechische u. lateinische Übersetzung des hebr. ʾᵃnāfāh in der Liste der unreinen Tiere Lev. 11, 19 u. Dtn. 14, 18 (vgl. die Liste o. Bd. 6, 895f). Da wir nur den Namen, u. diesen nur an den beiden genannten Stellen, haben, ist der im Hebräischen gemeinte Vogel noch weniger zu identifizieren als der H. Die rabbin. Tradition leitet das Wort von ʾānaf, ‚schnauben, zürnen', ab, s. zB. bḤullin 63a: ‚Anapha ist die zankende Daja, u. sie heißt deshalb Anapha, weil sie mit ihren Gefährtinnen zankt' (Übers. L. Goldschmidt; vgl. E. Ben Yehuda, A complete dictionary of ancient and modern Hebrew 1 [New York 1959] 322 s.v. mit Anm. 1 [hebr.]). Warum man in der Übersetzung den H. einführte, ist nicht mehr ersichtlich. Ob die Auffassung, der H. sei ein schmutziges Tier, die erst bei Olympiodor (in Plat. Gorg. 30, 8; s. o. Sp. 586) aufscheint, doch schon ein sehr altes Motiv war? – Zum Fortleben der ʾᵃnāfāh als ȧnfâ (u. unter anderen Namen) in der syr. u. arab. Lit. s. Nau. Zum Speisetabu des AT allgemein S. Stein, The dietary laws in rabbinic and patristic literature: Stud. Patr. 2 = TU 64 (1957) 141/54.

B. Christlich. In der christl. Literatur wird der H. sehr selten erwähnt, aber dann plötzlich im ‚Physiologus' mit ganz neuer Beschreibung u. Deutung, die von da an bis ins MA hinein tradiert wurden. – Nach Clem.

Alex. paed. 3, 30, 2 lassen die im Luxus lebenden Frauen Waisenkinder nicht in ihre Nähe, halten sich aber Papageien u. Haradrioi; im Haus geborene Kinder setzen sie aus, aber die Jungen von Vögeln nehmen sie auf. – Auch wenn die Rede kommt auf die Speisegesetze des AT (s.o.), werden von den darin genannten höchstens die bekannteren Vögel erwähnt, nicht der H., ausgenommen bei Novatian (cib. Iud. 3, 23 [CCL 4, 96, 71f]): Wenn der Genuß des H. verboten ist, dann wird damit getadelt garrulam nimis linguae intemperantiam des Menschen, also die unbeherrschte *Geschwätzigkeit; ein Moment, das bis dahin im Zusammenhang mit dem H. noch nicht aufgetaucht ist, sondern nur die Unbeherrschtheit in der Nahrungsaufnahme, die Gefräßigkeit (s. o. Sp. 587). – Sein Nachleben bis weit ins MA hinein verdankt der H. jedoch seiner Erwähnung im ‚Physiologus', einem erbaulichen Volksbuch, vermutlich im 2. Jh. nC. in Ägypten entstanden, das keine naturwissenschaftlichen Kenntnisse vermitteln will, sondern die Tierwelt als Allegorien für christliche Heilslehren benutzt u. darum nur solche Charakteristika der Tiere erwähnt, die eine entsprechende Deutung zulassen. Weil immer wieder überarbeitet, in variierenden Textversionen überliefert (s. die Prolegomena bei Sbordone), wird hier die längere Fassung des ältesten Cod. G der ersten Redaktion zugrundegelegt (24/6 Offermanns): Nach Dtn. 14, 18 gibt es einen H. genannten Vogel. Er ist ganz weiß u. hat nichts Schwarzes an sich. Sein Kot heilt die trüben Augen. Er findet sich an den Höfen der Könige. Wenn jemand krank ist, läßt sich am H. erkennen, ob er am Leben bleibt oder stirbt: Wenn die Krankheit zum Tode führt, wendet der H. seinen Kopf von dem Kranken ab; ist die Krankheit zum Leben, blickt der H. den Kranken scharf an u. der Kranke ihn. So saugt der H. die Krankheit in sich hinein, fliegt hoch hinauf zur Sonne u. verbrennt die Krankheit; dadurch werden beide zugleich geheilt, der H. u. der Kranke. Das läßt sich gut auf den Erlöser übertragen: (1.) Unser Herr ist ganz weiß u. hat nichts Schwarzes an sich (1 Joh. 1, 5), denn er sprach: ‚Kommen wird der Herrscher dieser Welt, aber er wird an mir nichts finden' (Joh. 14, 30). (2.) Aus dem Himmel zu den Juden gekommen (die wegen ihrer selbstverschuldeten Hinwendung zum Bösen ihren Blick nicht auf ihn richten wollten [Ergänzung in mehreren Hss.]), wendete er seine Gottheit von ihnen ab, kam vielmehr zu uns, den Heiden, u. nachdem er unsere Schwächen auf sich genommen u. unsere Krankheiten getragen hat (Mt. 8, 17 aus Jes. 53, 4. 11f), wurde er am Holz des Kreuzes erhöht: Denn ‚aufgestiegen zur Höhe hat er die Gefangenschaft gefangen fortgeführt' (Eph. 4, 8 aus Ps. 67, 19) (u. ‚er hat uns geheilt' [Mt. 12, 13] von der Krankheit des Götzendienstes [Ergänzung in den Codd. W u. O: 14b Kaimakis]). Doch kann einer den Einwand machen: Nach dem Gesetz (Lev. 11, 19; Dtn. 14, 18) ist der H. ein unreines Tier, wie kann er da auf den Heiland bezogen werden? Darauf können wir antworten: Auch die Schlange ist ein unreines Tier (Lev. 11, 41), u. doch bezeugte Johannes: ‚Wie Moses in der Wüste die Schlange erhöhte, so muß auch der Menschensohn erhöht werden' (Joh. 3, 14; Num. 21, 4/9), (‚damit keiner, der an ihn glaubt, verlorengeht' [Joh. 3, 16; Ergänzung in den Codd. a u. s: 12a Kaimakis]). Denn die Geschöpfe sind beides: lobenswert u. tadelnswert. – In diesem Text ist die Beschreibung des H. fast ausschließlich den Kyraniden entnommen (s. o. Sp. 588f), von der sonstigen Tradition findet sich nichts. Neu u. erstmalig tauchen zwei Momente auf: 1) Der Kot des H. als Heilmittel für die Augen. Kot verschiedener Tiere als Medikament für die Augen ist schon bei Plinius zu finden, aus dem es in spätere medizinische Handbücher übernommen wurde: n.h. 2, 167 (Wolf). 172 (Ziege); 29, 124 (Huhn). 125 (Habicht). 127 (Taube). 2) Die weiße Farbe, die im Gegensatz zur Tradition steht, welche auf gelb oder grau schließen läßt. Wahrscheinlich ist sie dem H. erst beigelegt worden, nachdem man ihn auf Christus gedeutet hatte; ein weiteres Anzeichen dafür, daß es sich nicht um einen realen identifizierbaren Vogel handelte. – Die allegorische Deutung auf Christus war nahegelegt durch die prognostische u. heilende Funktion, wie sie in den Kyraniden unter Aufhebung der Beschränkung auf die Gelbsucht beschrieben war. Der Umstand, daß der H. im AT zu den unreinen Tieren gerechnet wurde, ist gesehen worden, bedeutet aber natürlich für die allegorische Deutungsmethode kein unlösbares Problem. – Bis weit ins MA hinein fristet der H. ein künstliches Leben in der Literatur, wobei manchmal die antike Tradition wieder aufgenommen wird (zB. bei Theophylaktos Simokattes [7. Jh.] quaest. phys. 15 [1, 180, 18/35 Ideler; 32 Massa Positano]; Suda s. v.), gewöhnlich aber der ‚Physiologus'

zugrunde gelegt ist u. weiter ausgesponnen wird (zB. Sbordone 295. 325). Gelegentlich wird die H.legende dann auch in der Kunst dargestellt. Für dieses Nachleben s. Seligmann; Hoffmann-Krayer; A. Wesselski, Märchen des Mittelalters (1925) 54. 211/3. Für die syr. u. arab. Lit. s. Nau.

J. André, Les noms d'oiseaux en latin = Étud. et comm. 66 (Paris 1967). – F. Capponi, Ornithologia Latina = Pubbl. dell'Ist. di Filol. Class. e Mediev. 58 (Genova 1979). – A. Ferrua, Il bestiario di Cristo: CivCatt 93 (1942) 2, 27. – E. Hoffmann-Krayer, Art. Charadrius: Bächtold-St. 2, 20/4. – D. Kaimakis, Die Kyraniden = Beitr. Klass. Philol. 76 (1976); Der Physiologus nach der ersten Redaktion = ebd. 63 (1974). – O. Keller, Die antike Tierwelt 2 (1913) 179/81. – F. Nau, Étude sur Job, XXXIX, 13, et sur les oiseaux fabuleux qui peuvent s'y rattacher: JournAsiat 215 (1929) 218/29. – D. Offermanns, Der Physiologus nach den Handschriften G u. M = Beitr. Klass. Philol. 22 (1966). – W. Richter, Art. Χαραδριός: KlPauly 1 (1964) 1130. – F. Sbordone, Physiologus (Roma 1936). – O. Seel, Der Physiologus (Zürich 1960), dt. Übers. – S. Seligmann, Die Zauberkraft des Auges u. das Berufen (1921) 270/3. $279_{23/5}$. – D'Arcy W. Thompson, A glossary of Greek birds² (London 1936). – U. Treu, Physiologus (1981), dt. Übers. – M. Wellmann, Art. Charadrios: PW 3, 2 (1899) 2115.

Alois Kehl.

Harmonie der Sphären.

A. Vorbemerkung: Die Bedeutungen des Wortes ‚harmonia'. Voraussetzung der Idee von einer H. d. S. ist die der gesamten heidn., jüd. u. christl. Antike geläufige Vorstellung von mehreren Himmeln oder Himmelssphären (*Astronomie). Die ursprüngliche Bedeutung des in dieser Idee verwendeten Wortes ‚harmonia' ist nach Aufweis der Lexika im Griechischen (u. in geringerem Maß auch im Lateinischen; zu den griech. musikalischen termini technici im Lateinischen s. F. O. Weise, Die griech. Wörter im Latein [1882] 291) Zusammenfügung, Verbund, Klammer, Gelenk, u. zwar im Bereich des Schiffbaus (vgl. Od. 5, 248f), der Baukunst, der Anatomie usw. (ἀρ- ‚fügen': H. Frisk, Griech. etym. Wb. 1 [1960] 145). Im Zusammenhang dieses Art. interessiert jedoch nur die Anwendung des Wortes auf den Kosmos, insbesondere auf den Planeten- u. Fixsternhimmel, u. auf die Musik, wobei sich ein dauernder Übergang von dem einen zum andern dieser beiden Bedeutungsbereiche zeigt. Ihre Verquickung war offensichtlich der Grund dafür, daß das Motiv der ‚H. d. S.' entstand, ein Ausdruck übrigens, für den es anscheinend kein antikes Zeugnis gibt. Er hätte sich auch nicht vor Eudoxos (ca. 391/338 vC.) bilden können, da er der erste war, der sich für die Bewegung konzentrischer Planeten-‚Sphären' einsetzte (Aristot. metaph. 11, 8, 1073b 17/32). Bei der folgenden etwas summarischen Untersuchung der Bedeutungen von ‚harmonia' wird jeder Be-

zug auf die H. d. S. bewußt ausgeschlossen. – Lit.: B. Meyer, ʽΑΡΜΟΝΙΑ. Bedeutungsgeschichte des Wortes von Homer bis Aristoteles, Diss. Freiburg i. Ü. (Zürich 1932); O. Gigon, Zum antiken Begriff der H.: StudGen 19 (1966) 539/47; weiter ausgreifend I. Husar, Der antike H.begriff. Fortleben u. Umbildung: F. Paschke (Hrsg.), Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen = TU 125 (1981) 317/29.

I. In der Kosmologie. Numenios verwendet das Wort zweimal in der Kosmologie im Hinblick auf die Tätigkeit des Schiffszimmermanns: der Demiurg hat die Materie zusammengefügt durch eine H. (ἁρμονίᾳ συνδησάμενος), u. diese H. richtet er gerade aus (τὴν ἁρμονίαν δ' ἰθύνει; frg. 27 Leemans = frg. 18 des Places). Trotz J. Dillon (The middle Platonists [London 1977] 370) scheint Numenios nicht an die Bedeutung des Wortes zu denken, die es im Corpus Hermeticum hat. Sie ist eine andere, vgl. Corp. Herm. 1 (Poimandres) 14f Nock/Festugière: Der wesenhafte (οὐσιώδης) Mensch, der über der H. (dem Verbund, System) der Himmel stand (ὑπεράνω [...] ὢν τῆς ἁρμονίας; Festugière: ‚au-dessus de l'armature des sphères'; Nock: ‚composite framework'), beugte sich durch sie hinab (διὰ τῆς ἁρμονίας παρέκυψεν) u. ging so als Sklave in diese H. ein (ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος). Hier ist also vom Fall der Seele durch die Planetensphären die Rede. Etwas später (25f) im gleichen hermetischen Traktat ist dann vom umgekehrten Weg die Rede, d. h. vom (geistigen?, eschatologischen?) Aufstieg des Menschen durch den ‚Verbund der Himmel' (ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας) hin, im Durchqueren der sieben (Planeten-) ‚Gürtel'; ans Ende angelangt, tritt er dann, entkleidet der Elemente, die er beim Abstieg durch den ‚Verbund der Himmel' in jeder Planetensphäre als ihr eigentümliche angenommen hatte (γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων; s. A. Kehl, Art. Gewand [der Seele]: o. Bd. 10, 955/62), in die achte Welt ein u. schreitet hin zum Vater. – Zur Geschichte des Themas s. L. Spitzer, Classical and Christian ideas of world harmony (Baltimore 1963).

II. In der Musik. Von den zahlreichen Bedeutungen des Wortes harmonia im musikalischen Bereich werden hier nur die wichtigsten genannt.

a. Zusammenklang allgemein. Schon Heraklit (VS 22 B 8. 51) spricht von der ἁρμονίη der Lyra als einem Zusammenklang entgegengesetzter Elemente (die Texte der nachfolgenden Tradition gesammelt von M. Marcovich, Heraclitus [Merida 1967] 119/23; zur Interpretation ebd. 124/9 u. ders., Art. Herakleitos: PW Suppl. 10 [1965] 280/4). Platon korrigiert dies (conv. 187a/c): Unter dem Vorbehalt, daß das Widerstreitende zur Übereinstimmung zurückgebracht wurde, kann man sprechen von der H. des Hohen u. Tiefen (hier ist zu beachten, daß es sich um den Einklang im Sinne der Konsonanz handelt: ἁρμονία συμφωνία ἐστίν). Auf diesem Platontext beruht wahrscheinlich Aristot. eth. Eud. 7, 1, 1235a 28. Der gleiche Gedanke findet sich mit gleichem Vokabular PsAristot. mund. 5, 396b 15/7; vgl. die lat. Übersetzung des Apuleius (mund. 20): musica, quae de longis et brevibus, acutis et gravioribus sonis constat, tam diversis et dissonis vocibus harmoniam consonam reddit. Ähnlich Cic. Tusc. 1, 18, 41 u. Lact. opif. 16, 13.

b. Zusammenklang der Oktav. Bes. der Zusammenklang mehrerer, durch ein Intervall einer oder mehrerer Oktaven getrennter Töne, wird als harmonia bezeichnet. Diese Bedeutung ist sicher, wenn es auch nur wenige Texte gibt, die sie unzweifelhaft bezeugen. Am klarsten tut dies wohl Platon resp. 4, 431e/432a: Die Besonnenheit (σωφροσύνη) ist einer ἁρμονία ähnlich, weil sie sich zum Unterschied von der Tapferkeit u. der Weisheit auf alle Gruppen von Bürgern erstreckt u. sie ‚im Einklang der Oktav singen macht' (διὰ πασῶν [= Oktav] παρεχομένη ξυνᾴδοντας).

c. Oktav = Tonleiter. Von den zahlreichen Belegstellen findet sich eine der ältesten bei Philolaos (VS 44 B 6), die Nicom. Geras. harm. 9 (C. Jan, Musici scriptores Graeci [1895] 252, 17f) zitiert: ‚Der Umfang der harmonia (ἁρμονίας μέγεθος) besteht in der Quart u. der Quinte'. Es handelt sich also hier um das Intervall der Oktav u. ihr Maß, das sich aus der Aneinanderreihung zweier kleinerer Intervalle ergibt. Die späteren Texte denken mehr an die Tonleiter: Plat. resp. 4, 443de: Der Gerechte bringt die drei Seelenteile in H. gleichsam wie die drei Grenzen der harmonia, die νήτη, ὑπάτη u. μέση, u. die anderen Noten, die etwa noch dazwischen liegen. Die drei namentlich Genannten sind die drei Hauptsaiten der Lyra u. dann auch die Hauptnoten der Tonleiter, die unterste, die oberste u. die mittlere, die die Tonleiter in die Quart u. die Quinte teilt. Aristot. metaph. 14, 6, 1093a 14 ist das Wort eindeutiger als bei Platon für die

Tonleiter u. ihre sieben Noten gebraucht (ἑπτὰ χορδαὶ ἡ ἁρμονία); ebenso PsAristot. probl. phys. 19, 25, 919b 21f. 44, 922a 22. Schließlich auch Martian. Cap. 7, 733: Tres symphonias (Zusammenklänge) continet harmonia, id est diapason (Oktav), hemiolion (Quinte), diatessaron (Quart).

d. Tonart = Oktavgattung (modus). Die vollkommene Tonleiter einer Oktav besteht aus zwei aneinandergereihten Tetrachorden (= vier aufeinanderfolgende Töne). Doch gibt es verschiedene Möglichkeiten, sie zusammenzusetzen, u. je nach der Art u. Weise dieser Zusammensetzung ergeben sich die verschiedenen Tonarten (modi): die dorische, phrygische, lydische, hypophrygische, mixolydische usw.: Plat. Lach. 188d; resp. 3, 398d/399c; Aristot. pol. 3, 3, 1276b 8f; 4, 3, 1290a 19/22; 8, 7, 1341b 35f; Clem. Alex. strom. 1, 76, 4/6: Λύδιος, Φρύγιος usw. ἁρμονία; protr. 5, 1; Procl. in Plat. remp. 1, 61, 19/62, 6 Kroll.

e. Tongeschlecht. Das Tongeschlecht wird bestimmt durch die Art u. Weise, wie innerhalb der Quart, die festgelegt ist durch die beiden Außentöne des Tetrachords, die beiden Zwischentöne intervallmäßig angeordnet werden. Dadurch ergeben sich das diatonische, das chromatische u. das harmonische oder enharmonische Tongeschlecht. Vor allem letzteres wird mit harmonia bezeichnet. Aristox. harm.: 6, 6/12 Da Rios: Die Alten beschäftigten sich ausschließlich mit der ἁρμονία u. zeigten für die anderen Tongeschlechter kein Interesse. PsPlut. mus. 11, 1135A: Die dorische Tonart hat weder mit dem diatonischen noch mit dem chromatischen Tongeschlecht oder mit der ἁρμονία einen Zusammenhang. Das gleiche im Lateinischen Vitruv. 5, 4, 3: Genera vero sunt modulationum tria: primum quod Graeci nominant harmoniam, secundum chroma, tertium diatonon. Im Gegensatz dazu versteht Clem. Alex. strom. 1, 76, 5 harmonia von jedem Tongeschlecht: διάτονος ἁρμονία.

f. Tonlage. Je nachdem kann die Stimmlage hoch, tief oder von mittlerer Höhe sein: Aristot. rhet. 3, 1, 1403b 27/31. – Im folgenden wird sich zeigen, daß im Zusammenhang mit der H. d. S. die Bedeutungen a, b u. c von harmonia am meisten verwendet wurden.

III. Metaphorischer Gebrauch. Es ist ferner zu beachten, daß die musikalische Bedeutung von harmonia Anregung gab zu mancherlei metaphorischem Gebrauch des Wortes. Zwei dieser Bedeutungen seien hier erwähnt: die erste, weil sie historisch wichtig ist, die zweite, weil sie, auf den ersten Blick zur gleichen Kategorie gehörend wie die H. d. S., eine Brücke bildet zwischen der Musik u. der Kosmologie.

a. Die Seele als Harmonie. Diese Theorie ist wahrscheinlich zum ersten Mal erwähnt in Platons Phaidon, wo Simmias die Aufgabe zufällt, diese Vorstellung darzulegen u. zu verteidigen (85e/86d), Sokrates dagegen, sie zu widerlegen (92a/94c): Ebenso wie die harmonia (in Bedeutung a: Zusammenklang) entsteht aus der Spannung der Saiten einer Lyra, so ist auch die Seele gebildet aus den dem Leib eigenen Spannungen. Platon deutet nicht an, wer diese Meinung tatsächlich vertreten hat, scheint sie aber als ganz bekannt zu betrachten (88d: Echekrates erinnert sich, ihr schon früher zugestimmt zu haben). Aristoteles, der sie in seinem Dialog Eudemos (frg. 7 Ross) in platonischem Geiste, dann an. 1, 4, 407b 27/408a 18 auf seine eigene Weise bekämpft hat, spricht sich darüber nicht weiter aus. Plotin, der die Theorie von der Seele als H. des Körpers enn. 4, 7 (2), 8[4] darlegt u. ablehnt (dabei deutlich betonend, daß sie sich auf den Zusammenklang bezieht, der durch die Spannung der Saiten der Lyra zustandekommt), schreibt sie den Pythagoreern zu. Macrobius präzisiert das, indem er somn. 1, 14, 19 Philolaos (VS 44 A 23) nennt. Die Theorie wurde mit Nachdruck wieder aufgegriffen durch Aristoxenos, den pythagoreischen Schüler des Aristoteles, der die Seele macht zu ipsius corporis intentionem quandam, velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur (frg. 120a Wehrli: Cic. Tusc. 1, 19; vgl. frg. 120d: Lact. opif. 16, 13/5). Der Epikureer Lukrez dagegen lehnt sie wieder strikt ab (3, 94/135; s. die Einführung zSt. im Komm. von C. Bailey).

b. Gott als Musiker. Hinter dieser Metapher steckt die Vorstellung von einem Gott als dem Urheber der H. des Kosmos. Diese stoische Auffassung entfaltete sich durch die Vermittlung des Poseidonios (R. E. Witt, Plotinus and Posidonius: ClassQuart 24 [1930] 200f) im Mittleren Platonismus. So Max. Tyr. 13, 3 (161, 11/8 Hobein): Gott ist wie ein Chorführer, der seine H. ausbreitet durch die übereinandergeschichteten Elemente, die Tiere u. Pflanzen hindurch bis auf den Grund des Universums, wo er den Kampf der vielen ungleichen Dinge zur Ruhe bringt (vgl. ebd. 9, 1 [101, 3/7 H.]). Ähnlich in der hermetischen Literatur (Corp. Herm. 18, 1 [2, 248, 9/12 N./F.]): Gott ein Musiker, der nicht nur die

H. der Gesänge bewirkt, sondern auch den Rhythmus der entsprechenden Melodie bis in das einzelne Instrument sendet. Clemens v. Alex. wendet das Bild vom Musiker, der für die H. sorgt, auf den göttlichen Logos an: Der Logos hat die Dissonanz der Elemente zum Wohlklang gebracht, damit der ganze Kosmos ihm zur H. werde (protr. 5, 1f; vgl. 88, 3). Die gleiche ‚musikalische Christologie' findet sich bei Paulinus v. Nola: nobis ... musica Christus usw. (carm. 20, 32f; dazu J. Fontaine, Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam/London 1973] 123/43). – Zuvor schon hatte Origenes sich der Vorstellung von Gott als Musiker in einer anderen Absicht bedient: Wie die verschiedenen Saiten des Psalterion oder der Kithara zwar unterschiedliche Töne hervorbringen, die doch in H. miteinander stehen, so harmonieren auch Kraft der H. der Musik Gottes die verschiedenen ‚Töne' der hl. Schrift (AT u. NT, Gesetz, Propheten, Evangelien, paulinische u. sonstige apostolische Schriften) miteinander; denn die Schrift als Ganzes ist das einzige, vollkommene u. wohlgestimmte Musikinstrument (ὄργανον) Gottes (in Mt. comm. 2 frg. [GCS Orig. 12, 1, 4f] = philoc. 6, 2 [4, 21/5, 12 Armitage Robinson; SC 302 (1983) 310]; vgl. den Komm. von M. Harl: ebd. 312/21). Das gleiche Bild findet sich in Mt. comm. 14, 4 (GCS Orig. 10, 280, 30/2) innerhalb der antignostischen Polemik; ebd. 14, 1 (271/7) wird es im Anschluß an Mt. 18, 19 auf die H. der Christen untereinander angewendet, wobei Origenes auf 1 Cor. 7, 5 verweist: Ihr Gebet wird erhört werden, wenn sie es begleiten mit ihrer H., die gebildet ist nach dem Vorbild der ‚geistlichen H. Gottes' (μετὰ τῆς πρὸς τὴν θείαν μουσικὴν καὶ πνευματικὴν συμφωνίας [272, 20/30]). – Es ist hier gleich anzumerken, daß die christl. Schriftsteller nicht müde wurden, die musikalische H. als Metapher zu verwenden, u. zwar im Bereich der Physik (zB. Basil. in hex. hom. 4, 5 [PG 29, 92A]: der harmonische Chor [χορὸς ἐναρμόνιος] der Elemente), der Kosmologie (zB. Greg. Naz. or. 6, 15f [PG 35, 741A/C]: Die H. aller Teile des Kosmos gebietet den Menschen, untereinander die Einmütigkeit [ὁμόψυχον] zu bewahren), der Psychologie u. der Spiritualität (zB. Athan. vit. Anton. 55 [PG 26, 921BC]: Antonius ermahnt die ihn aufsuchenden Mönche, den Rhythmus ihrer Seele dem Eifer der Heiligen anzugleichen [τῷ ζήλῳ τούτων ῥυθμίζεσθαι τὴν ψυχήν]).

B. Griechisch-römisch. I. Platon. a. Resp. 10, 616c/617d. Dies ist wahrscheinlich der älteste Text, der auf die H. d. S. anspielt. (Zum Verständnis dieses schwierigen Passus s. den Komm. von J. Adam zSt.) Der Wirtel an der Spindel der Notwendigkeit (Ananke) besteht aus acht konzentrisch angeordneten Halbkugeln, die den Fixsternhimmel u. die Planetensphären darstellen. Letztere sind in der sog. ‚ägyptischen' Reihenfolge angeordnet (daß Platon die Sternenwelt als konzentrische Halbkugeln darstellt, kann durch verschiedene vorsokratische Kosmologien angeregt worden sein, zB. die des Anaximandros [VS 12 A 21] oder des Parmenides [VS 28 A 37, s. dazu M. Untersteiner, Parmenide (Firenze 1958) 174/82 u. Zeller, Philos. d. Gr. 1, 1⁶, 709₁f; vgl. VS 28 B 12]). Oben auf den acht Kreisen, die durch die Schnittflächen der Halbkugeln gebildet werden, sitzen acht Sirenen, deren jede einen Ton hören läßt; die Konsonanz dieser acht Töne ergibt die eine harmonia (μίαν ἁρμονίαν ξυμφωνεῖν). Zu dieser harmonia der Sirenen singen die drei Moiren ihren Hymnus. Die Mehrzahl der antiken (zB. Procl. in Plat. remp. 2, 236, 20/240, 11. 250, 10/20 Kroll; in Plat. Tim. 3, 70, 20/31 Diehl) u. modernen Erklärer sahen in diesem Text Platons eine Übertragung des Glaubens an die H. d. S. ins Mythische.

b. Tim. 35b/36d. 38c/39a. Man sieht in diesen Texten, daß die Weltseele, dazu bestimmt, die Bewegung des Sternensystems zu sichern, durch den Demiurg gestaltet ist aus einer ursprünglichen Mischung, die so geteilt ist, daß die Größe ihrer Teile einem komplizierten Zahlenverhältnis entspricht, welches im Grunde eine musikalische Struktur darstellt. Nehmen wir zB. die Art u. Weise, wie das Intervall (von 1 zu 2) unterteilt ist, das die beiden ersten Teile trennt: 1 $^4/_3$ $^3/_2$ 2, d. h. in ganzen Zahlen ausgedrückt: 6 8 9 12, u. dies sind nun die drei fundamentalen musikalischen Intervalle: Oktav (12:6), Quint (9:6 oder 12:8) u. Quart (8:6 oder 12:9), nicht zu vergessen die Definition des Ganztons (9:8). Aus dem Umstand, daß die Weltseele mit einer musikalischen Struktur versehen ist, folgt, daß man ebenso von der Bewegung der Sterne reden muß, die ihrer Leitung unterworfen sind. Ohne Zweifel ist hier in keiner Weise die Rede von der H. d. S., sofern sie ein hörbares Phänomen ist, aber die Lehre davon

ist implizit gegenwärtig, sofern sich in der Weltseele eine harmonische Struktur erkennen läßt (μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχή, 37a) wie auch in dem Sternensystem, dessen Seele sie ist (vgl. A. E. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus [Oxford 1928] 136/46. 164/73; F. M. Cornford, Plato's cosmology [London 1937] 66/72; L. Brisson, Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon [Paris 1974] 328/32). Die antiken Kommentatoren sahen in diesen Timaiosstellen (denen man noch 47 b/d u. 90 d hinzufügen muß) zum mindesten die Behauptung musikalischer Verwandtschaften der Bewegungen der Himmelskörper: Plut. an. procr. in Tim. 32, 1029C (Hinweis auf die Sirenen in Plat. resp. 10, 617b); PsPlut. mus. 22, 1138C/1139B; Apul. Plat. 1, 9: hinc fieri, ut musice mundus et canore moveatur; Procl. in Plat. Tim. 2, 166, 15/279, 18 Diehl (darin 208, 12f. 210, 25/8 Verweis auf die Sirenen bei Plat. resp. aO.). Calcidius in Plat. Tim. 95 (148, 4/9 Waszink) geht weiter u. schließt von der harmonischen Verfaßtheit der Seele auf die H. d. S. – Weniger wichtige Stellen noch Plat. Crat. 405cd; resp. 7, 530d; leg. 5, 747a.

II. Aristoteles. a. Philos. frg. 25 Ross (= PsPlut. mus. 23/5). Unmittelbar bevor Aristoteles sich, zwar ohne sie zu nennen, aber doch offenkundig, auf die Reihe 1 $^4/_3$ $^3/_2$ 2 aus Plat. Tim. 36a bezieht, sagt er ausdrücklich, daß die ‚H.' ‚himmlisch' u. ‚göttlich' sei, womit er in einem astral-theologischen Zusammenhang möglicherweise auf die H. d. S. anspielt. – M. Timpanaro Cardini, Il frammento musicale di Aristotele 47 Rose: ParPass 17 (1962) 300/12 (die dieses Zitat lieber der Schrift des Aristoteles De Pythagoricis zuweisen möchte); F. Lasserre, Plutarque, De la musique (Olten/Lausanne 1954) 89f. 142.

b. Cael. 2, 9, 290b 12/291a 28. Die den Pythagoreern (VS 58 B 35) zugeschriebene Auffassung ist folgende: Die Bewegung der Sterne bringt Töne hervor, die einen musikalischen Zusammenklang (συμφωνία) bilden, dessen Töne in einem Verhältnis stehen, das sich aus der Funktion der jeweiligen Geschwindigkeit der Bewegung u. dem Abstand ergibt. Wenn wir diesen Zusammenklang nicht wahrzunehmen vermögen, liegt das darin begründet, daß er für uns von Geburt an unablässig zu hören ist, ohne irgendeine Unterbrechung, die ihn durch den Kontrast vernehmbar machen würde. Dies ist die älteste deutliche Bezeugung der H. d. S. Aristoteles weist diese pythagoreische Auffassung zurück: Nur was sich selbst bewegt, gibt einen Ton von sich, nicht aber das, was an einem anderen, das sich bewegt, befestigt ist oder sich darin befindet (vgl. ebd. 2, 8, 289b 30/290a 7: Nur die Kreise bewegen sich, während die Sterne still stehen u. nur insofern in die Bewegung einbezogen sind, als sie den Kreisen anhaften).

c. Metaph. 1, 5, 985b 27/986a 13. Aristoteles schreibt den Pythagoreern (VS 58 B 4) zu, eine Entsprechung zwischen der Musik u. der Himmelsmechanik angenommen zu haben, die auf der Überzeugung beruht, daß die Zahl das eigentliche Grundelement der einen wie der anderen sei. Der ganze Himmel sei H. u. Zahl. – Darin ist zwar nicht die Lehre von der H. d. S. ausgesprochen, wohl aber ohne Zweifel der Grund gelegt, auf dem sie dann aufgebaut werden konnte. Vgl. die kürzeren Hinweise metaph. 13, 6, 1080b 18f; 14, 3, 1090a 24f. 6, 1093b 3/6.

d. Pythag. frg. 13 Ross. Ziel dieser Stelle aus Alexander v. Aphr. (in Aristot. metaph. 1, 5, 985b 26 [Comm. in Aristot. Graec. 1, 39, 22/40, 9]) ist es, ein Moment der Lehre zu vervollständigen, das Aristot. cael. 2, 9, 290b 21/3 angeschnitten wurde: Nach den Pythagoreern besteht ein Zusammenhang zwischen der Höhe eines von einem Stern erzeugten Tones, seiner Geschwindigkeit, der Länge seiner Umlaufbahn u. seinem Abstand vom Zentrum, u. zwar derart, daß letztlich die Abstände ausschlaggebend sind, weil zwischen ihnen eine bestimmte Proportion (κατὰ τὴν τῶν ἀποστάσεων ἀναλογίαν) eingehalten wird; sie stehen also am Beginn der H. d. S. Um diese These zu stützen, entnimmt Alexander aus Plat. Tim. 36d ein Beispiel: der Abstand der Sonne von der Erde ist doppelt, der der Venus dreimal, der des Merkur viermal usw. so groß wie der des Mondes.

III. Eratosthenes, Alexander v. Ephesos u. a. a. Nach Theon v. Smyrna. Theon (2. Jh. nC.) zählt die Planeten nach der ‚chaldäischen' Ordnung auf (138/47 Hiller), in welcher der Sonne, die ‚gleichsam das lenkende Prinzip u. in gewisser Weise das Herz des Universums' ist (138, 17f H.), die Mitte zukommt. Als Quelle gibt er einen gewissen Alexander den Aitoler an (in Wirklichkeit handelt es sich um Alexander ‚Lychnos' v. Ephesos [s. Heraclit. quaest. Hom. 12, 8] aus dem 1. Jh. vC., der ein Lehrgedicht über Astronomie u. Geographie verfaßt hat; vgl. H. Dahlmann/W. Speyer, Varronische Studien 2 = AbhMainz

11 [1959] 42/5), von dem er 26 Verse zitiert (139, 1/141, 4 H.). Dort liest man, daß die Planetensphären im Verhältnis zu ihrem gegenseitigen Abstand eine H. verbreiten, die mit den sieben Tönen der Lyra übereinstimmt. Sodann wird eine Entsprechung zwischen Erde, Sonne, Fixsternsphäre u. den drei Hauptsaiten der Lyra: hypate, mese, nete, hergestellt mit einer Einteilung der acht Intervalle dieser kosmischen Tonleiter in Ganz- u. Halbtöne. Vgl. R. Baccou, Histoire de la science grecque, de Thalès à Socrate (Paris 1951) 129/31. – Im folgenden bringt Theon dann (142, 6/20 H.) das Zeugnis des Eratosthenes (3. Jh. vC.), auf dessen Gedicht ‚Hermes' er sich bezieht (frg. 15 Hiller = frg. 13 Powell). Eratosthenes soll die durch die Bewegung der acht Sternkreise erzeugte H. mit dem Zusammenklang der Oktav verglichen haben, den die achtsaitige Lyra des Hermes bietet.

b. Nach Achilleus Tatios. Außer von Calcidius (s. u. Sp. 612) werden die Angaben des Theon über Eratosthenes im 3. Jh. nC. von Achilleus Tatios wieder aufgenommen (isag. ad Arat. phaen. 16 [43, 7/11 Maass]). Von ihm erfahren wir, daß die H. d. S. behandelt wurde nicht nur im ‚Hermes' des Eratosthenes, sondern auch im ‚Canon' des Aratos (ebenfalls 3. Jh. vC.), sowie von Hypsikles (Mathematiker, 2. Jh. vC.), Thrasyllos (platonisierender Astrologe, gest. 36 nC.) u. schließlich Adrastos v. Aphrodisias (1./2. Jh. nC.). Achilleus fügt hinzu, daß die Pythagoreer als erste diese Lehre vertreten hätten. P. Tannery, Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne (Paris 1893) 329f; Th. L. Heath, Aristarchus of Samos (Oxford 1913) 112f.

c. Ergebnis. Diese Zeugnisse des Theon u. des Achilleus Tatios bieten zahlreiche Informationen: Sie zeigen auf, daß von den Stoikern Eratosthenes u. Aratos an die Lehre von der H. d. S. sich in den verschiedenen Philosophenschulen ausgebreitet hat. Wie die Texte des Aristoteles erinnern auch sie daran, daß die Pythagoreer sich am meisten mit dieser Lehre beschäftigten u. sie überhaupt als erste vertraten. Die wichtigste Neuerung jedoch bleibt das aus den Versen Alexanders v. Eph. hervorgehende Verzeichnis der Entsprechungen zwischen den kosmischen Sphären u. den Saiten der Lyra sowie, wahrscheinlich zum ersten Mal, eine genaue Berechnung der musikalischen Intervalle, die die einzelnen Sphären von der Erde bis zu den Fixsternen voneinander trennen, nach Ganz- u. Halbtönen.

IV. Cicero. a. Cic. somn. Scip. 4, 17/5, 19 (rep. 6, 17f). Der Kosmos erscheint hier aus neun Sphären zusammengefügt: der Sphäre der Fixsterne, der sieben Planeten, der unbeweglichen Erde. Die Planeten sind nach der ‚chaldäischen' Reihenfolge angeordnet, wobei die Sonne, der eine leitende Funktion zugeschrieben ist, den mittleren Platz einnimmt. Nach P. Boyancé (Études sur le Songe de Scipion [Bordeaux/Paris 1936] 77f. 86/91) zeigt sich hier eher der Einfluß des Kleanthes als der des Poseidonios. Ersterer scheint übrigens der einzige antike Stoiker zu sein, der die Lehre von der H. d. S. vertrat, da er die Sonne mit dem Plektron vergleicht, das der kosmischen Lyra einen wohl abgestimmten Ton entlockt (SVF 1 nr. 502). Cicero sagt, daß die Bewegung der Kreise eine liebliche Musik erzeugt; da zwei Planeten denselben Ton haben (nämlich Venus u. Merkur: Plat. Tim. 38d u. Heraclid. Pont. frg. 109 Wehrli), erzeugen die acht Kreise sieben Töne. Deren Höhe ist direkt proportional der Umlaufgeschwindigkeit (ein von Archytas ausgesprochenes Prinzip: VS 47 A 19a. B 1). Aus dem Umstand, daß der Mond den tiefsten Ton erzeugen soll, muß man schließen, daß er für Cicero der langsamste der Planeten ist, im (möglicherweise nur scheinbaren, vgl. Heath aO. 108/11) Gegensatz zu Plat. resp. 10, 617a. Der lat. Autor fügt noch eine eschatologische Dimension hinzu: gebildete Menschen haben diese H. durch ihre Musik nachgeahmt u. sich so die Rückkehr zum Himmel erworben. Daß wir die H. d. S. nicht mehr hören, liegt daran, daß sie uns taub gemacht hat, wie dies die Nilkatarakte bei den umwohnenden Völkern verursachen. Mehrere der von Cicero gemachten Angaben werden von anderen Autoren den Pythagoreern u. sogar Pythagoras selbst zugeschrieben (die bei Cic. nicht genannt werden); vgl. Cicero selbst nat. deor. 3, 27: ad harmoniam canere mundum, ut Pythagoras existimat (vgl. Komm. von A. S. Pease zSt.). – Lit.: Volkmann; Coleman-Norton; A. Ronconi, Cicerone, Somnium Scipionis (Firenze 1961) 99/114; K. Büchner, M. Tullius Cicero. De re publica (1984) 478/84.

b. Die antiken Kommentare zum Somnium Scipionis. Obwohl in den beiden antiken Kommentaren zum Somnium Scipionis (Ende 4. oder Anfang 5. Jh.) zahlreiche anderweitige Einflüsse zu bemerken sind, kann man doch Ciceros Schrift in bezug auf die H. d. S. nicht von ihnen trennen.

1. Macrobius. Der ausführliche Kommentar (1, 17, 1/2, 4, 15) sieht sein Ziel darin, Ciceros Ausführungen zu erklären durch Platons Darlegungen (Tim. 35bc) über die Zahlenverhältnisse, die bestimmend waren für die Gestaltung der Weltseele. Für seine Interpretation des Timaios ließ Macrobius sich sehr wahrscheinlich inspirieren vom Timaioskommentar des Porphyrios, der seinerseits wiederum abhängig war von Adrastos (s. o. Sp. 603) u. von dem Neupythagoreer Moderatus (1. Jh. nC.). Dort liegt die Quelle für die wesentlichen Aussagen Macrob. somn. 2, 1, 1/3, 16 über die sechs Zahlenverhältnisse, die die H. erzeugen, über die Entsprechung der Zahlen der Weltseele u. der Zahlen der festen Körper (2, 2, 14: ut possit universitatem animando penetrare et mundi solidum corpus implere, per numeros soliditatis effecta est), über die Sirenen, die Musen des Apollon, über die Intervalle der Planetensphären u. die Ablehnung des Archimedes zugeschriebenen Versuches, ihren absoluten Abstand zu messen. Die gleiche Quelle liegt 1, 19, 1/8 zugrunde, wo die uneinheitlichen Meinungen bezüglich der Reihenfolge der Planeten besprochen werden. Die Anekdote (2, 1, 9/12) von der Entdeckung der Gesetzmäßigkeit von Proportionen in der H. d. S. durch Pythagoras, als er Schmiede bei der Arbeit am Amboß beobachtete, verdankt Macrobius der Pythagorasvita des Jamblich (115f). Ganz allgemein wird der pythagoreische Charakter der Lehre von der H. d. S. bei Macrobius betont, den Cicero mit keinem Wort andeutete. Vgl. A. R. Sodano, Porphyrii in Plat. Tim. commentariorum fragmenta (Napoli 1964) 48/63. 75/7; ders., Per un'edizione critica dei frammenti del commento di Porfirio al Timeo di Platone: AttiAccadPontan NS 12 (1963) 102/33.

2. Favonius Eulogius. Der ganze zweite Teil seines Kommentars (20/6) handelt über die H. d. S., deren pythagoreische Herkunft betont wird. Die hauptsächliche Neuerung des Favonius liegt in dem Nachweis (darin Alexander v. Eph. [s. o. Sp. 602f] weiterführend), daß die Töne der acht Himmelssphären das Intervall einer Oktav umfassen, bestehend, sagt er, aus einer Quint (fünf Halbtöne), von der Fixsternsphäre bis zur Sonne, u. einer Quart (sieben Halbtöne), von der Sonne bis zur Erde. Diese auf den ersten Blick präzisen Angaben sind jedoch stark beeinträchtigt durch Widersprüche u. grobe Irrtümer (ein Beispiel dafür ist die soeben angeführte Verwechslung von Quart u. Quint), auf die durch M. Sicherl (Beiträge zur Kritik u. Erklärung des Favonius Eulogius: AbhMainz 1959 nr. 10, 45) aufmerksam gemacht wurde. (Vgl. auch ders., Art. Favonius Eulogius: o. Bd. 7, 638f.)

V. Die varronische Tradition. a. Varros De musica. Unter den verlorengegangenen Werken Varros gab es einen Traktat über die artes liberales mit dem Titel ‚Disciplinae', von dessen neun Büchern eines De musica war (vgl. H. Dahlmann, Art. M. Terentius Varro: PW Suppl. 6 [1935] 1255/9). Das Gedicht des Licentius (Anhang zu Aug. ep. 26 [CSEL 34, 89/95]) bezeugt (v. 7f), daß die H. d. S. in diesem Buch Varros behandelt wurde (vgl. Dahlmann/Speyer aO. [o. Sp. 602] 28/30. 48). Sehr wahrscheinlich ist dies der Ursprung einer Tradition über die H. d. S. in lateinischer Sprache (in die auch Favonius Eulogius [s. o.] gehört). Was die Quelle Varros betrifft, dürfte es sich um eine pythagoreische Kosmologie handeln, die zeitlich zwischen Eratosthenes u. Alexander v. Eph. anzusetzen ist; vgl. W. Burkert, Hellenistische Pseudopythagorica: Philol 105 (1961) 36f. 41f.

b. Plinius n. h. 2, 83f. Plinius schreibt hier dem Pythagoras (dem darin der Römer Sulpicius Gallus gefolgt sei) Berechnungen über die absolute Distanz Erde – Mond (126000 Stadien), Mond–Sonne (das doppelte), Sonne–Fixsternsphäre (das dreifache) zu. Sodann soll Pythagoras auch eine Tonleiter von sieben Tönen zwischen Erde u. Fixsternsphäre angenommen haben, die Plinius eine Oktav (διὰ πασῶν ἁρμονία) nennt. In ihr bestimmt sich der Ganzton durch den Abstand (das Intervall) der Erde vom Mond. Zu diesem wie auch zu anderen von Varro beeinflußten Texten s. Tannery, Recherches aO. (o. Sp. 603) 323/6; ders., Une opinion faussement attribuée à Pythagore: ders., Mémoires scientifiques 7 (Toulouse/Paris 1925) 155/67.

c. Censorinus die nat. 13. Hier wird ebenfalls mit dem Namen des Pythagoras eine ausführlich beschriebene Tonleiter von der Erde zum Tierkreis verbunden, die zugleich in Ganz- oder Halbtönen u. in Stadien gemessen wird; trotzdem ist die durch die verschiedenen Sphären bestimmte musikalische Struktur weniger abwegig als bei Plinius, da sie Censorinus gestattet, eine Oktav von sechs Ganztönen herzustellen, die durch die Addition einer Quart ($2^1/_2$ Töne) u. einer Quint ($3^1/_2$ Töne) gebildet wird; s. G. Rocca-Serra, Cen-

sorinus, Le jour natal (Paris 1980) 54 Anm. zSt.

d. Martianus Capella nupt. 2, 169/99. Die hier beschriebene Tonleiter ist ähnlich gestaltet, ihre Oktav besteht jedoch aus $6^1/_2$ Tönen; vgl. A. Dick, Martianus Capella (1925) 69f Anm. zSt. Solche Divergenzen innerhalb ein u. derselben Tradition führt Tannery (Recherches aO. 323/6) auf die Fehlerhaftigkeit in der hsl. Überlieferung des Varro zurück. – An die gleiche Tradition knüpft Probus in Verg. georg. 1, 336f (365, 6/18 Hagen) an, wo die Tonleiter allerdings unvollständig ist.

VI. Plutarch. a. Quaest. conv. 9, 14, 4/6, 744F/746B. Es handelt sich um einen ziemlich wirren Kommentar zu den Sirenen u. den Moiren in Plat. resp. 10, 617 b/d, zwei Klassen von Gottheiten, die in den Musen vereinigt werden: die drei Moiren Platons sind die drei Musen der Delphier, die die H. der drei Regionen des Kosmos garantieren (vgl. Xenocr. frg. 5 Heinze aus Sext. Emp. adv. math. 7, 147/9); die acht Sirenen sind die acht Musen, die das Patronat über die acht Sphären haben, während die neunte Muse im sublunaren Bereich die Mittlerin zwischen dem Himmel u. den Menschen bildet. Diese Interpretation machte es jedoch erforderlich, daß die Sirenen von dem schlimmen Ruf befreit waren, den Homer ihnen angedichtet hatte. Das war der Anlaß für eine bedeutsame Deutung der Odyssee durch Plutarch, der in den Sirenen die Gottheiten sieht, die die Seelen durch die Astralwelt geleiten, u. in ihrem Gesang den Anruf des Jenseits, für den unsere Leidenschaften uns taub machen. Andere Stellen, an denen Plutarch, wenn auch flüchtig, auf die H. d. S. anspielt: gen. Socr. 22, 590CD; fac. orb. lun. 29, 944A; PsPlut. mus. 44, 1147.

b. Anim. procr. in Tim. 31/3, 1028A/1030C. (S. die Anmerkungen zSt. bei H. Cherniss, Plutarch's Moralia 13, 1 [London 1976] 320/45.) Plutarch referiert hier verschiedene Interpretationen, welche die musikalischen Proportionen, die in Platons Timaios die Gestaltung der Seele bestimmen, abhängig sein lassen von der Geschwindigkeit, dem Abstand oder der Größe der Sterne. Diese Ausführungen sind deshalb bedeutsam, weil sich in ihnen neue Versuche bezeugen, die verschiedenen Planeten (zu denen auch die Erde gerechnet wird: 1028B) in Parallele zu setzen zu den verschiedenen Saiten der Lyra oder den Noten der Tonleiter. Wenn Plutarch auch die Details dieser Entsprechungen nur als Meinung anderer referiert, so anerkennt er doch das viel ältere Prinzip, daß nämlich die Sterne untereinander im gleichen harmonischen Verhältnis stehen wie die Tonerzeuger eines Musikinstrumentes. Hier zeigen sich zwei Ausprägungen der H. d. S. von verschiedenem Alter.

VII. Nikomachos v. Gerasa. Dieser Neupythagoreer der 1. H. des 2. Jh. nC. führt eine bemerkenswerte Neuerung ein in die Tradition der angenommenen Entsprechung zwischen den Sphären des Kosmos u. den Saiten oder Noten der Tonleiter. Die o. erwähnten diesbezüglichen Versuche vor allem bei Alexander v. Eph. u. den von ihm beeinflußten Autoren, andererseits bei gewissen Repräsentanten der varronischen Tradition, gleichen bezüglich der Tonhöhe die Aufeinanderfolge der Sphären, vom Zentrum ausgehend, der aufsteigenden Tonleiter an: die Erde oder der Mond ist die Hypate, der Grundton, der tiefste Ton; Saturn oder der Fixsternhimmel bildet die Nete, den oberen Oktavton, den höchsten Ton. Nikomachos kennt diese Tonleiter u. schreibt sie den frühesten Autoren zu, die bei der Aufzählung der Töne mit den uns am nächsten liegenden Sphären beginnen (excerpt. 3 [Jan aO. (o. Sp. 596) 272, 9/273, 24]); er selbst jedoch nimmt die umgekehrte Tonleiter an: der Name der Noten ist von den Planeten genommen, denn wie die Töne hier unten, so differieren auch die des Himmels entsprechend der Größe, der Geschwindigkeit u. dem Ort der Planeten. Daher kommt es, daß Saturn, der am höchsten stehende Planet, dem tiefsten Ton der Oktav den Namen gegeben hat: Hypate (d. h. ,der höchste'), u. der Mond, der am tiefsten stehende Planet, dem höchsten Ton den Namen Nete (d. h. ,der tiefste') (harm. 3 [Jan aO. 241, 3/23]). Der Mond ist es, der jetzt den höchsten, u. Saturn, der den tiefsten Ton erzeugt (excerpt. 3 [271, 16/272, 8]). – Ebd. 6 (276, 8/277, 9) meint Nikomachos, daß die von den sieben Planetensphären jeweils erzeugten Töne ursprünglich nicht nur mit den Namen der Noten (wie soeben dargelegt), sondern entsprechend auch mit den Namen der Vokale (στοιχεῖα φωνήεντα = tönende Buchstaben) verbunden seien, von denen die Experten sagten, daß sie an sich nicht benannt werden könnten (ἄρρητα). Der Autor dieser Exzerpte aus Nikomachos selbst (Proklos?) setzt diese Auffassung in Beziehung zum in der Theurgie wohlbekannten Gebrauch von bedeutungslosen Silben, den man darum entfernt mit der pythagoreischen H.

d. S. verbinden dürfe. Vgl. F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie² (1925) 82f; S. Gersh, From Iamblichus to Eriugena (Leiden 1978) 294/6.

VIII. Das Pythagoras-Problem. Die Lehre von der H. d. S. ist vor allem der pythagoreischen Schule eigen, wie die antiken Autoren seit Aristoteles immer wieder sagen; aber viele von ihnen, vor allem in der späteren Zeit, schreiben sie Pythagoras selbst zu (s. H. Thesleff, The Pythagorean texts of the Hellenistic period [Åbo 1965] 186f Anm.). Was ist von dieser Zuweisung zu halten? Zwei Beobachtungen zusammengenommen könnten geneigt machen, sie für berechtigt zu halten: 1) Das berühmte, sicherlich sehr alte pythagoreische Akusma (VS 58 C 4 [1, 464, 7] aus Iambl. vit. Pyth. 82): ,Was ist das Orakel von Delphi? Die Tetraktys, das ist die H., in der die Sirenen sind'. Nun bezeichnen aber nach Theon Smyrn. (147, 3/6 Hiller) für die Pythagoreer die Sirenen die H. d. S. (s. A. Delatte, Études sur la littérature pythagoricienne [Paris 1915] 259/61. 276; P. Boyancé, Sur les oracles de la Pythie: RevÉtAnc 40 [1938] 314f; ders., Note sur la tétractys: AntClass 20 [1951] 421/5; H. Koller, H. u. Tetraktys: MusHelv 16 [1959] 240/6). 2) Daß man seit dem 4. Jh. vC. (Xenocr. frg. 9 Heinze) die Entdeckung der musikalischen Hauptintervalle u. ihre Definition mit Hilfe von Zahlen dem Pythagoras zugeschrieben hat. Wenn man dieses Zeugnis mit dem Akusma zusammenhält, bemerkt man, daß die Tetraktys, d. h. die Folge der vier ersten Zahlen, die Elemente bietet, mit deren Hilfe man die drei Hauptintervalle in Zahlen übertragen kann: Oktav – 2:1, Quint – 3:2, Quart – 4:3. So sagt Nikomachos (excerpt. 7 [Jan aO. 279, 8/12]), daß die erste Tetraktys die Verhältnisse der vier Hauptnoten enthält (s. B. L. van der Waerden, Die H.lehre der Pythagoreer: Hermes 78 [1943] 163/99). – Diese Angemessenheitsbeweise sind jedoch nicht zwingend, so daß verschiedene Forscher skeptisch bleiben, wie zB. Tannery, Recherches aO. 323/36; E. Frank, Plato u. die sogenannten Pythagoreer (1923) 34. 174. 184/6. 201f; W. Burkert, Lore and science in ancient Pythagoreanism (Cambridge, Mass. 1972) 350/7. Sie machen darauf aufmerksam, daß die Kugelförmigkeit, die zentrale Stellung u. Unbeweglichkeit der Erde sowie die wahre Bewegung der Planeten (zwei unabdingbare erkenntnistheoretische Voraussetzungen für die Formulierung der H. d. S.) von Platon als neue Entdeckungen ausgegeben werden (Phaedo 108c/109a; leg. 7, 821bc). Der Pythagoreer Philolaos kommt nicht in Betracht, weil er die These von dem Zentralfeuer vertrat, um das die Erde kreist. Bleibt noch der etwas jüngere Pythagoreer Archytas, der zusammen mit seinem Schüler Eudoxos lehrte, daß die musikalischen Zusammenklänge Zahlen zur Grundlage hätten, u. daß die Höhe der Töne abhängig sei von der Geschwindigkeit der Bewegung (VS 47 A 19a). Es ist verständlich, daß diese Berücksichtigung der Geschwindigkeit der Bewegung, ursprünglich wahrgenommen an der Vibration der Saiten, leicht auf die Welt der Sterne übertragen werden u. den Grund legen konnte für die kosmische Tonleiter. So gesehen reichen die ,pythagoreischen' Verfechter der H. d. S. nicht weiter zurück als bis zum Beginn des 4. Jh. vC.

C. Jüdisch: Philon v. Alex. Der pythagoreische Einfluß auf Philon ist wohlbekannt (Clem. Alex. strom. 1, 72, 4; 2, 100, 3 u. ö.). Deshalb könnte man von vornherein vermuten, daß er selbstverständlich die Lehre von der H. d. S. vertreten hat. Man findet bei ihm zB. den Gedanken, der bezüglich der H. d. S. nicht abwegig sein konnte (s. o. Sp. 609), daß die Tetraktys (die er Tetrade nennt u. in Zusammenhang bringt mit dem Tetragramm des hebr. Gottesnamens) es gestatte, die besten Konsonanzen in der Musik: Quart, Quint, Oktav u. Doppeloktav zu messen (vit. Moys. 2, 115). Eine andere Weise, das Lob der Tetraktys zu singen, ist die Rühmung der Zahl Zehn (die sich ja aus der Tetraktys entwickelt: $1+2+3+4=10$) in ihrer anthropologischen u. kosmischen Bedeutung; denn Neun ist die Zahl des sinnenhaften Universums (Fixsternhimmel + sieben Planeten + Erde) u. die Zehn ist die Zahl Gottes (congr. erud. gr. 103/5). So leitet der göttliche Logos, als der Zehnte, die Chöre der neun Sphären, damit sie die neun Noten der Musik, in einem einzigen Akkord vereint, erklingen lassen (quaest. in Gen. 4, 110, wo sich die Analogie mit den neuntonigen kosmischen Tonleitern zeigt, denen man bei Autoren der hellenist. u. röm. Epoche begegnet, zB. bei Alexander v. Ephesos [s. o. Sp. 602f], Favonius Eulogius [o. Sp. 605], Plinius [o. Sp. 606], Censorinus [o. Sp. 606f], Plutarch [o. Sp. 607f]). – Neben einer sehr deutlichen Anerkennung der H. d. S. (οὐρανὸς ἀεὶ μελῳδεῖ: der Himmel tönt immer) enthält somn. 1, 35/7 zwei wichtige Be-

merkungen, die auch bei anderen Autoren im gleichen Zusammenhang häufig vorkommen: 1) Wir können die H. d. S. nicht hören, weil wir von ihr so hingerissen wären, daß wir Essen u. Trinken vergäßen, wie es Moses geschah (Ex. 24, 18). Dieser Gedanke, der später wieder aufgenommen werden wird (s. u. Sp. 616), begegnet noch quaest. in Gen. 3, 3 mit Bezug auf die Sirenen der Odyssee (Od. 12, 39/45). 2) Der Himmel ist das Urbild der Musikinstrumente, dazu eingerichtet, den Hymnen, die zur Verherrlichung Gottes gesungen werden, eine musikalische Begleitung zu geben. Dieses Wort ‚Urbild' (ἀρχέτυπον; auch opif. m. 78) u. die Darstellung des Himmels als Musikinstrument des Universums (τὸ τοῦ παντὸς ὄργανον, conf. ling. 56; vgl. vit. Moys. 2, 103) deuten an, daß die ganze menschliche Musik eine Nachahmung der H. d. S. ist. Philon wendet dieses Schema auf Moses selbst an, der sein Lied (Dtn. 32) gesungen habe, ‚indem er seine Seele mit dem göttlichen Instrument, d. h. dem Himmel u. dem gesamten Kosmos, in Einklang brachte' (virt. 74). Dieses Motiv begegnet unter pythagoreischem Einfluß auch bei anderen Autoren, zB. Cicero (o. Sp. 604). Zur H. d. S. bei Philon s. noch congr. erud. gr. 51 u. P. Boyancé, Études Philoniennes: RevÉtGr 76 (1963) 74f. – Ein letztes Moment bei Philon erinnert an eine Bemerkung des Nikomachos (o. Sp. 608) u. findet sich auch noch bei anderen Autoren (s. u. Sp. 614). In seinem Lob auf die Zahl Sieben zeigt Philon sie wirksam sowohl in der Musik wie in der Grammatik: 1) Die siebensaitige Lyra bezeugt in Entsprechung zum Chor der Planeten vorzügliche H. (also die Auffassung von der menschlichen Musik als Nachahmung der Musik der Planeten); 2) die sieben Vokale (‚tönende' Buchstaben), die alle anderen (‚stimmlosen') aussprechbar machen (opif. m. 126; leg. all. 1, 14). Zum Unterschied von Nikomachos weist Philon den sieben Tönen u. den sieben Vokalen nicht den gleichen Ausgangspunkt zu, d. h. die sieben Planeten, aber beide Autoren sind dem gleichen neupythagoreischen Einfluß verpflichtet.

D. Christlich. Einer klaren Übersichtlichkeit wegen kann man bei den christl. Autoren unterscheiden 1) solche, die ohne eine spezifisch christl. Färbung fast nur als bloße Doxographen die Lehren referieren, die die heidn. Tradition ausgebildet hatte; 2) diejenigen, die umgekehrt zur Lehre von der H. d. S. auf Distanz gehen, sei es um sie abzulehnen, sei es um sie zu theologischen Zwecken zu gebrauchen.

I. Christen als Doxographen der Harmonie der Sphären. a. Calcidius. Bei ihm (um 400 nC.) taucht das Zeugnis des Theon über Alexander u. Eratosthenes (s. o. Sp. 602f) wieder auf, was sich sehr wahrscheinlich dadurch erklärt, daß Calcidius u. Theon von der gleichen Quelle abhängig sind, nämlich dem Timaioskommentar des Adrastos (s. o. Sp. 603). Calcidius (in Plat. Tim. 72f [119, 11/122, 2 Waszink]) faßt sich jedoch kürzer; einen Teil des Zitates aus Alexander v. Eph. (den er übrigens Milesius nennt) läßt er weg. Im Unterschied zu Theon macht er Eratosthenes zu einem Pythagoreer. Eine Lücke im Text des Theon muß durch einen Zusatz bei Calcidius (120, 18/121, 3 W.) ausgefüllt werden, daß nämlich Hermes den Grund für die kosmische H. in der (ägypt.) Ordnung der Planeten sah, was darauf hinweist, daß bei Adrastos, u. wahrscheinlich schon bei Eratosthenes, Hermes an dieser Stelle eingeführt wird, um die ‚ägypt.' Ordnung der Planeten zu stützen. Ein letzter Zusatz des Calcidius (121, 6/8 W.) besagt, daß Platon sich für die gleiche Reihenfolge der Planeten ausgesprochen habe, u. nicht nur im Timaios, sondern auch im ‚Staat'.

b. Sidonius Apollinaris. Dieser Dichter des 5. Jh. nC. zählt in seinem carm. 15 die wichtigsten griech. Philosophen auf, wobei er den größten Teil seiner Notiz über Pythagoras der H. d. S. widmet (v. 51/70): Beschreibung des Fixsternhimmels, dem, in gleichmäßigen Abständen, die zwölf Tierkreiszeichen eingegliedert sind, die ‚chaldäische' Reihenfolge der Planeten, schließlich die Vorstellung, daß die menschliche Instrumentalmusik ihre Melodien in den Proportionen der Planetensphären vorgebildet findet. Vgl. Claud. Mam. anim. 1, 8 (CSEL 11, 47, 4/6; ein Zeitgenosse des Sidonius). Nach P. Courcelle (Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore[2] [Paris 1948] 240f, vgl. auch 123. 181) soll Sidonius hier ein griech. Hdb. eines gewissen Celsinus, von Mallius Theodorus ins Lateinische übersetzt, als Quelle gedient haben, das Augustinus ebenfalls benutzt haben soll. Speyer (bei Dahlmann/Speyer aO. [o. Sp. 602] 49) meint seinerseits, daß Sidonius von Censorinus abhänge u. sich so an die varronische Tradition (s. o. Sp. 606) anschließe. (Vgl. ders., Zu einem Quellenproblem bei Sidonius Apollinaris [c. 15, 36–125]: Hermes 92 [1964] 226/8. 230/2.)

c. Boethius. Die H. d. S. behandelt er (gest.

524) mus. 1, 2: Die Bewegung des Himmels erzeugt notwendigerweise Töne, u. diese können nur in einer geordneten Tonfolge erklingen; dann nennt er die Gründe, warum wir diese Töne nicht wahrnehmen. Ebd. 1, 20: Schon im Anfang, als die menschliche Musik auf nur vier Saiten gespielt wurde, geschah dies ad imitationem musicae mundanae; als sie mit Terpander auf sieben Saiten ausgeweitet wurde, erfolgte dies secundum septem planetarum similitudinem (206, 5/11 Friedlein). 1, 27: Immer unter der Rücksicht, daß die menschliche Musik eine Nachahmung der himmlischen Musik sei, läßt Boethius jeweils eine Note einem Planeten entsprechen, vom Saturn = Hypate bis zum Mond = Nete. Er macht jedoch aufmerksam, daß Cicero (s. o. Sp. 604) die umgekehrte Entsprechung bietet, wonach der Fixsternhimmel, weil er sich mit der größten Geschwindigkeit bewege, den höchsten Ton erzeuge, während der Mond, der unbeweglichen (u. darum lautlosen) Erde am nächstend stehend, den Ton hervorbringe, der der Lautlosigkeit am nächsten komme, d. h. den tiefsten. – Die erklärte Quelle des Boethius ist Nikomachos, nicht nur durch sein Enchiridion, sondern auch durch seine Introductio arithmetica u. durch sein verlorenes Werk De musica (vgl. Courcelle aO. 262). In der Tat war das Wesentliche der eben angeführten Auffassungen des Boethius, vor allem die Tonleiter der Planeten, schon bei Nikomachos ausgeführt (s. o. Sp. 608). Die Unterschiede zwischen beiden Autoren erklären sich entweder, weil Boethius das Werk De musica als Quelle benutzte, in dem Nikomachos sich von seinen anderen Texten distanziert haben könnte, oder aber weil Boethius eigene Wege ging (so zB. seine Zitierung von Ciceros Somnium Scipionis). – Bragard; H. Potiron, Boèce théoricien de la musique grecque (Paris 1961).

II. Christen als Anhänger oder Gegner der Lehre von der Harmonie der Sphären. a. Gnostiker. 1. Archontiker. Nach dem Zeugnis des Epiphanios (haer. 40, 2, 3 [GCS Epiph. 2, 82, 15/20]; vgl. Theodrt. haer. 1, 11 [PG 83, 361 A]) nahmen die Archontiker sieben Himmel an, deren jeder in hierarchischer Ordnung einem ‚Archonten' untersteht, u. einen achten obersten Himmel, in dem die ‚Leuchtende Mutter' (ἡ Μήτηρ ἡ φωτεινή) ist. Man erkennt hier die sieben Planetensphären u. die Fixsternsphäre. Diese Auffassungen wurden entwickelt in einem Buch mit dem Titel Symphonie, oder genauer (nach Epiph. haer. 40, 2, 1) in zwei Büchern: der ‚Kleinen Symphonie' u. der ‚Großen Symphonie'. Diese Buchtitel müssen sich auf die H. d. S. beziehen (vgl. H.-Ch. Puech, Art. Archontiker: o. Bd. 1, 637).

2. Markosier. Nach drei weitgehend parallelen Zeugnissen (Iren. haer. 1, 14, 7f [1, 142f Harvey]; Hippol. ref. 6, 48, 2/4 [GCS Hippol. 3, 180, 8/181, 4]; Epiph. haer. 34, 7, 7/10 [GCS Epiph. 2, 16, 12/17, 8]; im folgenden wird die Version Hippolyts zugrunde gelegt) hat Marcus der Magier mehrere charakteristische Elemente der H. d. S. christianisiert u. seinem System eingefügt: die sieben Himmel lassen die Töne der sieben Vokale hören, vom α bis zum ω (diese neupythagoreische Auffassung fand sich bei Nikomachos, s. o. Sp. 608; vgl. auch Sp. 611); diese verschiedenen Töne verherrlichen in einem einzigen Akkord zusammenklingend den Propator; gegen die Erde hin schwingend üben sie dort eine schöpferische Funktion aus, was, nach Marcus, dadurch bezeugt wird, daß das Neugeborene im Gleichklang mit den Planeten weint (diese Doppelrolle: Verherrlichung u. Schöpfertätigkeit, ist Anlaß zur Zitierung zweier Bibelstellen: Ps. 8, 3: Aus dem Munde der Säuglinge hast du Lob bereitet, u. Ps. 18, 2: Die Himmel künden die Herrlichkeit Gottes); u. schließlich: wenn die Seele leidet, stößt sie den Ton ω aus, damit die Seele in den Höhen (ἡ ἄνω ψυχή) ihre Verwandte hier unten erkenne u. Hilfe sende.

b. Hippolyt. Der Verfasser der Refutatio steht, was ihn selbst betrifft, der H. d. S. nicht ablehnend gegenüber, wie zwei Stellen der astronomischen Doxographie des 4. Buches zeigen: 4, 10, 1 (GCS Hippol. 3, 42, 20/3) schließt er sich der platonischen Auffassung an, nach der die Abstände zwischen den Planeten nur im Verhältnis des Zweifachen u. Dreifachen zueinander stehen, u. sichert so die harmonische Struktur des Weltalls durch den Zusammenklang der verschiedenen Verhältnisse. Er ist der Meinung (ebd. 4, 10, 2), daß diese fundamentalste Wahrheit nicht mehr gewahrt ist, wenn man wie Archimedes u. andere für die Abstände zwischen den Planeten ein absolutes Maß festsetzt (vgl. Macrobius, o. Sp. 605). – Ref. 4, 48, 2 (70, 20/71, 2) erinnert er, Aratos zitierend, an die Erfindung der Lyra durch Hermes als Kind (vgl. o. Sp. 603) u. fügt hinzu, daß die sieben Saiten des Musikinstrumentes die universale H. u. melo-

dische Struktur des Weltalls andeuten, u. stellt eine Beziehung her zu den sechs Tagen der Schöpfung u. der Ruhe am siebten Tag.

c. Gregor v. Nyssa. In seiner Schrift ‚In inscriptiones Psalmorum' ist ein ganzes Kapitel (1, 3 [5, 29, 18/34, 15 Jaeger/Mc Donough]) der Analyse des musikalischen Genusses im Gesang der Psalmen gewidmet (H.-I. Marrou, Une théologie de la musique chez Grégoire de Nysse?: Epektasis, Festschr. J. Daniélou [Paris 1972] 501/8). Dort wird Gregor dazu geführt, im System des Universums eine ἁρμονία μουσική (eine musikalische H.) zu erkennen (30, 27 J./Mc D.), die eine ‚in vollkommener Weise zusammenklingende Melodie' erzeugt (31, 9). Dabei denkt er sehr wahrscheinlich an die H. d. S., denn er sagt ausdrücklich, daß diese kosmische Musik in keiner Weise mit dem sinnlichen Gehör wahrzunehmen sei u. nur der νοῦς (der Geist), der das Niveau der Sinne transzendiert, diesen ‚Hymnengesang der Himmel' hören könne (31, 10/2). Unter Verwendung des neuplatonischen Motivs der κίνησις ἀκίνητος (der unbeweglichen Bewegung) läßt Gregor den musikalischen Zusammenklang des Kosmos begründet sein in der Mischung der Gegensätze: der Bewegung (der Planeten u. Fixsterne nämlich, die in sich schon wieder gegenläufig ist) u. der Unveränderlichkeit (eben dieser Bewegungen nach Ort u. Maß [31, 17/32, 6]). Von den Pythagoreern übernimmt er den Gedanken, daß diese kosmische Musik das Urbild jeder menschlichen Musik sei, wobei er sich der Analogie des Mikrokosmos bedient: Wie der Mensch, der Mikrokosmos, von Natur aus als Abbild des Makrokosmos geschaffen ist (denn der Teil des Ganzen ist dem Ganzen völlig homogen), so findet auch die kosmische Musik im Menschen ihre Entsprechung, da die Anatomie seines Körpers einem Orchester vergleichbar gestaltet ist (ebd.). Die typisch christl. Klangfarbe ergibt sich dabei aus der Zitation von Ps. 18, 2 (wie bei den Markosiern, s. o. Sp. 614) u. Ps. 148, 1/4 (‚Lobet Gott alle Kräfte des Himmels, Sonne, Mond u. Sterne, die obersten Himmel u. das Wasser über den Himmeln').

d. Basilius. In hex. hom. 3, 3 (PG 29, 57B/D) kommt Basilius auf die H. d. S. zu sprechen auf dem Umweg über die Polemik: Die Existenz einer Mehrzahl von Himmeln, die die Hl. Schrift nahelegt, ist nicht unsinniger als die H. d. S., die von fast allen angenommen wird. Wenn man gegen diese Leute das Zeugnis der Sinne ins Feld führt, so antworten sie, daß wir schon von Geburt an an diesen Klang gewöhnt seien, was ähnlich wie bei den Schmieden bewirke, daß wir ihn nicht mehr vernehmen könnten (eine Erklärung, die Aristoteles [cael. 2, 9] von den Pythagoreern übernimmt [s. o. Sp. 601 f]). Es ist zwecklos, solche offenkundigen Sophistereien zu widerlegen, sagt Basilius u. schließt: Wir wollen das Profane den Profanen überlassen (τὰ τῶν ἔξωθεν τοῖς ἔξω). Vgl. K. Gronau, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese (1914) 59 f.

e. Ambrosius. Dem soeben angeführten Text aus Basilius entspricht bei Ambrosius hex. 2, 2, 6 f (CSEL 32, 1, 45, 6/46, 17). Doch hält Ambrosius sich durchaus nicht an diese Quelle, fügt vielmehr zwei Momente ein, die an Macrobius erinnern (s. o. Sp. 605): 1) Die Fixsternsphäre, die die schnellste Geschwindigkeit hat, erzeugt den höchsten Ton, während die Mondsphäre, die langsamste, den tiefsten Ton bewirkt; 2) das Beispiel der Nilkatarakte, um zu illustrieren, daß die H. d. S. unhörbar für uns ist, weil sie uns von unserer Geburt an taub gemacht hat. P. Courcelle hat darum vorgeschlagen (Ambroise lecteur de Macrobe: ders., Recherches sur les Confessions de s. Augustin² [Paris 1968] 345/54), als weitere Quelle für Ambrosius den Kommentar des Macrobius zu Cic. somn. Scip. anzunehmen, was den traditionellen chronologischen Ansatz für Macrobius zurückdatieren würde. Von dieser Hypothese wurden nicht überzeugt M. Fuhrmann (Macrobius u. Ambrosius: Philol 107 [1963] 301/8) u. Al. Cameron (The date and identity of Macrobius: JournRomStud 56 [1966] 25/38; ders., Macrobius, Avienus and Avianus: ClassQuart NS 17 [1967] 385/99). Andererseits muß Ambrosius von Philon (quaest. in Gen. 3, 3; s. o. Sp. 611) inspiriert sein, wenn er sagt, daß die H. d. S. unhörbar bleibe, weil man sonst befürchten müsse, die Menschen würden, verzaubert durch ihren Wohlklang, in einer Art Wahnsinn alle Tätigkeit aufgeben. Vgl. W. Wilbrand, Ambrosius u. Plato: RömQS 25 (1911) 48*; H. Savon, S. Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif 1 (Paris 1977) 162 f. Wenn Ambrosius schließlich am Anfang der genannten Stelle wie Basilius (s. o.; u. auch Gregor v. Nyssa, o. Sp. 615) Ps. 148, 4 für die H. d. S. in Anspruch nimmt, so fügt er aus eigenem hinzu, daß die Philosophen bei Ausbildung der Lehre von der H. d. S. David nachgeahmt hätten (vgl. G. Madec, S. Ambroise et la philosophie [Paris 1974] 78). – Ambrosius handelt

ebenfalls Abr. 2, 8, 54 (CSEL 32, 1, 608, 7/14) von der H. d. S. Hier schreibt er diese Lehre Platon zu, der darin famam magis et pompam quam veritatem gefolgt sei, aber auch Origenes, der ja, wie aus seinen Schriften bekannt, entschieden zu nachsichtig gegenüber der philosophischen Tradition gewesen sei. Nun wird tatsächlich die Erwähnung der H. d. S. in diesem Text vorbereitet durch zwei Bibelzitate: Ps. 18, 2 u. Hes. 1, 24, die sich für eine Beziehung auf die H. d. S. geradezu anbieten, doch ist Ambrosius darauf bedacht, sie ganz anders zu deuten (607, 2/9. 608, 4/7). Vielleicht hat er ebenfalls Origenes im Auge, wenn er Isaac 7, 63 (CSEL 32, 1, 686, 21/687, 3) auf ‚gewisse' Christen anspielt, die in Cant. 6, 9 nach der Version des Aquila die H. d. S. ausgedrückt finden: sonans sicut sol. Man nimmt gewöhnlich an, daß Ambrosius hier auf das verlorene Hexaemeron des Origenes Bezug nimmt (Courcelle, Ambroise aO.), aber man könnte auch an verlorengegangene Partien seines Kommentars zum Canticum Canticorum denken (Madec aO. 124). – An anderer Stelle schließlich (in Ps. 1, 2 [CSEL 64, 4, 2/5]) scheint Ambrosius positiver zur H. d. S. zu stehen; er schreibt sie hier einem expressior sermo zu u. läßt sie hörbar sein noch in den entlegensten Gegenden der Erde.

M. Th. d'Alverny, Les Muses et les sphères célestes: Classical, mediaeval and Renaissance studies in honor of B. L. Ullman 2 (Roma 1964) 7/19. – P. Boyancé, Les Muses et l'harmonie des sphères: Antiquité, Moyen âge, Islam, Festschr. F. Grat 1 (Paris 1946) 3/16. – R. Bragard, L'harmonie des sphères selon Boèce: Speculum 4 (1929) 206/13. – P. R. Coleman-Norton, Cicero and the music of the spheres: ClassJourn 45 (1950) 237/41. – F. M. Cornford, The harmony of the spheres: ders., The unwritten philosophy and other essays² (Cambridge 1967) 14/27. – L. Deschamps, L'harmonie des sphères dans les satires Ménippées de Varron: Latom 38 (1979) 9/27. – F. Erckmann, Sphärenmusik: ZsIntMusikges 9 (1908) 417/25 (nicht eingesehen). – P. Ferreira da Costa, Harmonia na estética musical de Agostinho, Diss. Rom (1982). – C. v. Jan, Die H. d. S.: Philol 52 (1894) 13/37. – G. Junge, Die Sphären-H. u. die pythagoreisch-platonische Zahlenlehre: ClassMediaev 9 (1947) 183/94. – O. Kinkeldey, The music of the spheres: BullAmMusicolSoc 1948, 30/2 (nicht eingesehen). – K. Krause, Die H. d. S.: Gymnas 51 (1940) 125/8. – C. A. Moberg, Sfärernas Harmoni: Svensk Tidskr. f. Musikforskning 19 (1937) 113/64 (nicht eingesehen). – Th. Reinach, La musique des sphères: RevÉtGr 13 (1900) 432/49. – H. Schavernoch, Die H. d. S. = Orbis Academicus Sonderbd. 6 (1981) (nicht mehr verwertet). – G. Scheda, Planeten u. Sphärenmusik in der neronischen Kaiserideologie: Hermes 94 (1966) 381/4. – A. Setaioli, L'esegesi omerica nel commento di Macrobio al Somnium Scipionis: StudItalFilolClass 38 (1966) 193/8. – R. A. Skeris, Χρῶμα Θεοῦ. On the origins and theological interpretation of the musical imagery used by the ecclesiastical writers of the first three centuries = Publ. Cath. Music. Ass. 1 (Altötting 1976). – W. Volkmann, Die H. d. S. in Ciceros Traum des Scipio: Jahresber. Schles. Ges. für vaterländ. Kultur, Philol.-archäol. Sekt. 85 (1907) 1/25. – B. L. van der Waerden, Die Astronomie der Pythagoreer: VerhAmsterdam Afd. Nat. 1, 20, 1 (Amsterdam 1951) 29/37. – G. Wille, Musica Romana (Amsterdam 1967) 438/42.

Jean Pépin (Übers. Alois Kehl).

Harn.

Vorbemerkung. H., οὖρον, lotium (vulgär Isid. orig. 11, 1, 138) aus lovetiom von lavare (E. Schwyzer: IndogForsch 45 [1927] 264), urina (eigentlich: Ansammlung von Wasser, nach M. Scheller: MusHelv 18 [1961] 140/9 über οὐρεῖν [gesprochen urin] umgedeutet); eher euphemistisch, so J. Wackernagel: ZsVerglSprachforsch 29 (1888) 129 bzw. ders., Kl. Schriften 1 [1953] 632). Harnen, οὐρεῖν, älter ὀμείχειν (ὀμείχματα: Aeschyl. frg. 487 Mette; vgl. F. Solmsen: IndogForsch 31 [1912/13] 467/9), verwandt mit meio, mixi, mictum, meiere, nasaliert mingo, minxi, minctum, mingere (J. B. Hofmann: Glotta 29 [1942] 41/6). Aus der Kindersprache siat (CorpGlossLat 2, 183, 29; s. W. Heraeus, Kl. Schriften [1937] 175). Im einzelnen s. die etymologischen Lexika.

A. Nichtchristlich. I. Medizinisches u. Magisches. Die Schilderung des Urinalsystems (Aristot. part. an. 3, 7/9, 669b/71a; meteor. 2, 8, 366b 19/21) gerät dem Galen (us. part. 5, 5 [265/9 Helmreich]) zu einem Enkomium des

Schöpfers u. seiner zweckmäßigen Schöpfung. Wesen ohne Ausscheidungen führt Lukian (ver. hist. 1, 23) vor; die Überlieferung, daß Lasyrtas keine Flüssigkeit zu sich zu nehmen brauchte, aber doch ganz normal harnte (Euphor. frg. 121 Meineke [= 149 Scheidweiler = 184 van Groningen]), scheint medizinisch nicht grundlos (s. van Groningen zSt.). Mißverhältnis zwischen Flüssigkeitsaufnahme u. Ausscheidung als Krankheitszeichen: Cels. Med. 3, 21, 8; Aret. 4, 2, 1 (CMG 2, 65). Der regelrechte Abfluß des H. galt geradezu als eines der Mittel, mit denen die Natur sich selber half (Hippocr. epid. 6, 5, 1 [5, 314 Littré]; aph. 7, 39 [4, 588 L.]; Anon. Lond. 29, 49f [Comm. in Aristot. Gr. Suppl. 3, 1, 55]; vgl. Hippocr. morb. 4, 43 [7, 565 L.]; R. O. Steuer/ J. B. de C. M. Saunders, Ancient Egyptian and Cnidian medicine [Berkeley 1959] 15/7); der Stoffwechsel hält den Körper in dauerndem Fluß (Plat. Tim. 42a; 43a/4b; 80d/1e). Die Human- wie die Veterinärmedizin hatte es freilich mit mancherlei Schwächen u. Krankheiten in diesem Bereich zu tun (Paul. Aegin. 3, 45, 5f [CMG 9, 1, 244/6]; Diosc. Med. mat. med. 3, 70 [2, 81 Wellmann]). Künstliches Zurückhalten des H. wurde von den Ärzten als gefährlich widerraten (Petron. sat. 47, 5). Oft trat, bes. im Alter, H.zwang auf (Schol. Aristoph. vesp. 810), woran Epikur litt (frg. 122. 138. 177; Cic. fin. 2, 96; fam. 7, 26, 1; Sen. ep. 92, 25; Diog. L. 10, 7; s. W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 685). Diese difficultas urinae erscheint als στραγγουρία (Plat. leg. 11, 916a; Cels. Med. 2, 1, 8; Galen. def. med. 284f [19, 425 K.]), daneben aber auch, kaum unterscheidbar, als δυσουρία (Hippocr. aph. 3, 31f; 7, 48 [4, 500. 590 L.]), die aber selber wieder unterteilt wird (Galen. in Hippocr. aph. 7, 48 [18, 1, 153f K.]; vgl. weiter Diph.: Athen. dipnos. 3, 90D; Hippocr. aph. 4, 80 [4, 530/2 L.]; coac. 2, 463/5 [5, 688 L.]; Plut. quaest. conv. 8, 9 [733C]; Cels. Med. 2, 1, 12. 22; 2, 8, 17; 5, 25, 16; Aret. 6, 9, 1 [CMG 2, 138]; Diosc. Med. mat. med. 1, 39 [1, 40 W.] usw.; bei Tieren: Ael. nat. an. 11, 18; Geop. 16, 13 usw.; Fluchinschrift: nei possit urinam facere [CIL 1^2, 2520, 34f]). Andererseits erscheint oft incontinentia urinae (Aristot. part. an. 3, 8, 670b 9f; Plin. n.h. 20, 140.161; 28, 215; 30, 74; Marcell. med. 26, 120/30; Macho frg. 15, 239/ 44; frg. 14, 211/7 Gow [Athen. dipnos. 13, 579BC. 578E]); Bettnässer (ἐνουρηταί, submeiuli: Loewe, Thes. gloss. s. v.) gab es nicht wenige (Hor. sat. 1, 3, 90; Diosc. Med. eup. 2, 106 [3, 293 W.]; Ulp.: Dig. 21, 1, 14, 4; Dosith. gramm.: GrammLat 7, 425, 14), auch solche, die es nur träumten (Lucret. 4, 1026/9). Wir hören auch von Eiter (Paul. Aegin. 3, 45, 5 [CMG 9, 1, 244f]) oder Blut im H. (Hippocr. aph. 4, 75. 78. 80f; 7, 39 [4, 530/2. 588 L.]; Hipponax frg. 51 D. = 73 Masson; Pelagon. 24, 308 [96 Ihm]) u. bes. von Blasensteinen (Hippocr. aer. 9 [CMG 1, 1, 2, 44/6]; aph. 4, 79; Aristot. hist. an. 3, 15, 519b 19; Cic. div. 2, 143; Ruf.: Orib. synops. 9, 28, 1 [CMG 6, 3, 296]; Cels. Med. 5, 20, 6; 7, 26, 2; Suet. Aug. 80; Galen. comp. med. sec. loc. 10, 1 [13, 330 K.]; Alex. Aphrod. probl. 1, 109f [36f Ideler]; Macho aO.; Lync.: Athen. dipnos. 13, 584C), diese vor allem beim männlichen Geschlecht u. gerade bei Knaben (s. E. Lesky: ÖsterrZsKinderheilkundeKinderfürsorge 1 [1948] 249/59; dies.: WienStud 63 [1948] 69/83). Mindestens seit Hippocrates (progn. 12 [2, 138/42 L.]; aph. 4, 69. 83 [4, 526. 532 L.]; coac. 7, 564/88 [5, 712/20 L.] usw.) übten die Ärzte in dia- u. namentlich prognostischer Absicht Uroskopie, in der sie genaue Beobachtungen machten u. so zu einer nicht ganz unrichtigen Systematik gelangten, wenn es auch an Widersprüchen keineswegs fehlte. Man achtete bes. auf alle Nuancen der Farbe (zB. Plin. n.h. 28, 68f usw.), ferner Sedimente, Menge, Dichte, Geruch, Geschmack (Hippocr. prorrh. 1, 113 [5, 546 L.]; coac. 7, 564/88 [5, 712/20 L.]; Cels. Med. 2, 6, 11; Aret. 4, 2, 1 [CMG 2, 65]; Cael. Aur. chron. 5, 3, 55/7 u. a. m.). Auch prüfte man die Wirkungen mannigfacher Substanzen auf den H.fluß, so etwa verschiedener Weinsorten (Hermipp. com. frg. 82 [1, 308 Edmonds]; Menipp.: Athen. dipnos. 1, 32F; Varro Men. 575 Bücheler); weitere (δι)ουρητικά: Theophr. hist. plant. 9, 13, 6; Hippocr. loc. hom. 47 [6, 346, 8. 348, 9f L.]; vict. 2, 46 [6, 546, 15/21 L.]; Mnesith. Ath.: Athen. dipnos. 3, 121D; Diph. Siph.: ebd. 3, 90D; 9, 371B; Cels. Med. 2, 31; 3, 21, 6f; 4, 17, 1; Diosc. Med. eup. 2, 65, 2. 6/8 [3, 275/7 W.]; Aret. 6, 9, 4 [CMG 2, 139] usw.; Geop. 8, 16). Wo nötig, versuchte man es mit Xerophagie (Hippocr. nat. hom. 22, 8 [CMG 1, 1, 3, 218]; acut. spur. 20 [2, 496/500 L.]; Chrysipp. Tyan.: Athen. dipnos. 3, 113B; Diosc. Med. eup. 2, 65, 2 [3, 275 W.]; [Ps-]Galen. introd. seu med. 13 [14, 751 K.]; Soran. gynaec. 1, 49, 4 [CMG 4, 36]; vgl. Lucill.: Anth. Pal. 11, 205). H.treibende Umstände waren bekannt, zB. Feuer (Aristot. probl. 7, 3, 886ab; 27, 10, 949a 3; Gell. 19, 4), Imitationsdrang vor allem bei Tieren, die auch

dieselben Stellen bevorzugen (Aristot. probl. 7, 6, 887a; PsAristot. frg. 322 [356 Rose]; Alex. Aphrod. probl. 1, 34 [13 I.]); Urinieren in der See als Kur (Hippocr. epid. 7, 78 [5, 434 L.]; anders die Magier: Plin. n. h. 30, 17). Es gab geradezu eine uroskopische Symptomatik (Hippocr. epid. 1, 4 [2, 624) L.]; acut. 9 [2, 288 L.]; nat. hom. 14 [CMG 1, 1, 3, 202]; coac. 2, 462 [5, 686/8 L.]; Cels. Med. 2, 7, 11/22. 8, 24 usw.). Obwohl manche grundlegende Einsicht noch fehlte u. Spekulation der Empirie im Wege stand, kam man auch in der Therapie voran; Ammonios zerstückelte bereits Blasensteine, weshalb er λιθοτόμος genannt wurde (ebd. 7, 26, 3B; s. auch Liv. perioch. 55; Nierenleiden: Hippocr. int. 14/7 [7, 202/10 L.]; das durch die hsl. Überlieferung wenig geschützte Verbot des Steinschneidens im hippokratischen Eid wird von K. Deichgräber, Der Hippokratische Eid [1955] 39 jetzt ausgelassen, früher anders: ders., Quellen u. Studien zur Geschichte der Naturwissenschaft u. der Medizin [1933] 37. 44_{11}; so auch J. Hirschberg, Vorlesungen über Hippokratische Heilkunde [1922] 29/35, begründet mit der Gefahr des Verlustes der Potenz; zu Rufus s. A. Sideras: ByzZs 67 [1974] 110/30; weiteres Galen. loc. affect. 6, 4 [8, 402/13 K.] u. Aret. 4, 2/4 [CMG 2, 65/71]: Diabetes). – Doch konnte sich viel Aberglaube einschleichen, namentlich dann, wenn der H. in äußerer oder innerer Anwendung als Heilmittel auftrat (Diosc. Med. mat. med. 2, 81 [1, 164f W.]; Cato agr. 157, 10f). Umfangreiches Material, auf das hier nicht einzugehen ist: Muth, Träger 117/29; ders., Urin 1296/1300; E. Stemplinger, Antiker Volksglaube (1948) 104; viel in den Cyraniden, hrsg. v. D. Kaimakis = Beitr. Klass. Philol. 76 (1976). Das meiste davon ist wirkliches Volksgut, das in die zünftige Medizin aufgestiegen ist; doch ist auch der umgekehrte Vorgang in Betracht zu ziehen. Plin. n.h. 28, 65 ist sich durchaus bewußt, daß grundsätzlich rationale u. superstitiöse Mittel zu unterscheiden sind (Quellen zu 28, 65/7: R. Hanslik, Art. Plinius d. Ä.: PW 21, 1 [1951] 378). Aber auch Galen. simpl. rem. 10, 15 (12, 284/8 K.) wollte auf die zweite Kategorie nicht verzichten, sofern nichts Besseres zur Verfügung stand; er verheimlichte auch nicht, daß die einen Mittel ebensowohl versagen konnten wie die anderen. Jedenfalls polemisierte er ebd. 10 (248/ 51) heftig gegen Xenokrates, der viel zu unkritisch gewesen war. Im Laufe der Zeit ist das abergläubische Moment aber doch auch in der Fachmedizin immer stärker geworden. Nur darf man nicht übersehen, daß der H. tatsächlich nachweisbare Heilwirkungen zu zeitigen vermag (Muth, Träger 19). Im übrigen mischen sich in den populären Verfahren disparate Vorstellungen. Muth stellt in den Mittelpunkt seiner Betrachtung die Potenz des H. als ‚Lebenswasser'; als ‚Seelensubstanz' möchte ich ihn allerdings nicht ansehen, wie ja auch der Phallos als Sitz der Seele nicht nachweisbar ist (H. Herter, Art. Phallos: PW 19, 2 [1938] 1684). Aber daß der H. wie andere Ausscheidungen nach ursprünglichem Denken in einem gewissen nachwirkenden Zusammenhang mit dem Körper stand, ist leicht einzusehen, da er ja die warme Temperatur eine Zeitlang behält; caldum meiere et frigidum potare sprichwörtlich Petron. sat. 67, 10. Allerdings kann auch alter H. eine Rolle spielen (Plin. n. h. 28, 66). Es blieb nicht gleichgültig, ob der H. von Mensch oder Tier stammte, u. dann von welchem; ganz besonders kam es darauf an, daß er von unverbrauchten Individuen herrührte, zB. einem unschuldigen Knaben (R. Heim, Incantamenta magica = JbbClassPhilol Suppl. 19 [1893] 556; einschränkend Galen. simpl. rem. 10, 15 [12, 284/8 K.]) oder einer Jungfrau (Ser. Samm. 163 [PLM 3, 115]) oder treuen Ehefrau (Geschichte des Pharao Pheron: Herodt. 2, 111; Diod. Sic. 1, 59, 3). Auch der eigene H. durfte als zuträglich gelten (Plin. n. h. 28, 67; Diosc. Med. mat. med. 2, 81 [1, 164f W.]; Ser. Samm. 843 [PLM 3, 146]; aber Cels. Med. 3, 21, 3). Soviel Ausgefallenes u. Übertriebenes sich aber auch ansammeln mochte, ausgesprochener Zauber mit sollennen Formeln ist nicht häufig zu belegen (zB. Plin. n. h. 28, 215 u. a., s. Heim aO. 559f); ein solcher gegen Pferdekrankheiten Pallad. vet. med. 17, 2; für τηκόλιθος Nechepso frg. mag. 31 Rieß. – Am ehesten geriet der H. ins magische Abseits, wenn er über Mensch u. Tier hinaus wirken sollte. Aber auch da hatte praktische Erfahrung ihren Platz. So spielte er von jeher eine Rolle in der Walkerwerkstatt, die überhaupt wegen ihrer üblen Gerüche berüchtigt war (Titin. com. v. 20 Ribbeck; Theophr. caus. plan. 3, 9, 3. 17, 5; Galen. simpl. rem. 11, 15 [12, 337/40 K.]; H. Blümner, Technol. 1^2 [1912] 175f; R. J. Forbes, Studies in ancient technology 4 [Leiden 1956] 83f. 132). Auch sonst hatte der H. in der Technologie Bedeutung, zB. zur Härtung des Eisens

durch Ablöschen (H. Rommel, Art. Stahl: PW 3A, 2 [1929] 2129). Aus dem H. eines unschuldigen Knaben wurde mit geziemenden Zeremonien der Kitt Chrysokolla hergestellt, der auch bei verschiedenen Krankheiten Dienste leistete (Galen. simpl. rem. 10, 14 [12, 286 K.]; Muth, Träger 124f u. ders., Urin 1298f). Der spanische Brauch, H. als Zahnputzmittel zu verwenden, war auch in Rom eingedrungen (Catull. 37, 20; 39, 18; Strab. 3, 4, 16; Diod. Sic. 5, 33, 5; W. Schulze, Kl. Schriften[2] [1966] 113_3), wenn auch nicht gerade zu allgemeinem Gefallen; daß die ebenfalls spanische Sitte, sich in H. zu baden (Strab. 3, 4, 16; Diod. Sic. 5, 33, 5), einst auch in Rom existierte, schließt Schwyzer aO. (o. Sp. 618) aus der Etymologie von lotium. Ein frühbyz. Abschwörungsformular u. eine chinesische Quelle (12. Jh.) könnten andeuten, daß der Brauch, sich mit eigenem Urin zu waschen, später bei den Manichäern wieder auflebte (s. N. C. Lieu, An early Byzantine formula for renunciation of Manichaeism. The Capita VII contra Manichaeos of ‚Zacharias of Mytilene': JbAC 26 [1983] 186 nr. 7, 203f; 212 [Komm.]). – Daß der H. verschiedenster Provenienz Fruchtbarkeit auch im Pflanzenreich fördere (Pallad. op. agr. 3, 25, 15; Geop. 2, 18, 16; 10, 64, 2. 84, 2. 90, 3), war auch eine verbreitete Überzeugung. Wie stark die Kraft des H. eingeschätzt wurde, zeigt sich darin, daß der Soldat, der sich in einen Werwolf verwandeln will, seine Kleider rings umharnt, ohne die er nicht in seine menschliche Gestalt zurückkehren könnte (Petron. sat. 62, 6); es ist das nicht ein von Petronius zum Zwecke einer drastischen Groteske eingeführter Zug (so M. Schuster: WienStud 48 [1930] 161f), sondern ein durchaus traditionelles Element (vgl. F. R. D. Goodyear: ProcAfrClassAss 14 [1978] 54). Die alsbaldige Versteinerung des Produktes findet sich bei den Luchsen wieder, die ihren H. gleich vergraben, aus Neid, weil das wertvolle Lyngurium daraus werden sollte (P. Steiner, Art. Lynx: PW 13, 2 [1927] 2475f). Die Pflanze Baaras, die Dämonen austreibt, ist nur zu fassen, bis man sie mit weibl. H. oder Menstruationsblut begießt (Joseph. b. Iud. 7, 180f). Weiter vgl. S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer (Kristiania 1915) 20. 44f. 446. – Immer wieder zeigt sich, daß Kraft ambivalent ist. Cicero (fat. 5) bezieht den H. zwar wie die Nägel in die poseidonianische Sympathie des Alls ein (vielleicht nicht nur in medizinischer Sicht, wie K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie [1926] 242/8 meint), spricht ihm jedoch schicksalbestimmende Potenz ab; das Nähere entgeht uns leider wegen der vorausgehenden Lücke im Text. Es hatte schlimme Folgen, in die Ohren H. gelangen zu lassen (Porph. abst. 3, 3 [190 Nauck[2]]). Verderbliche Wirkungen zB. auch Theophr. frg. 175 (460 Wimmer); PsAristot. mir. 146; Megasth. frg. 14 Schwanbeck: Ael. nat. an. 16, 41. Ein pythagoreisches Symbolon verbot, auf Schnitzel von seinen Nägeln oder von Haar u. Bart zu urinieren (oder zu treten, Diog. L. 8, 17), u. ein anderes, seinen Schatten so zu benetzen (Plin. n. h. 28, 69; s. F. Boehm, De symbolis Pythagoreis, Diss. Berlin [1905] 49/51). Es ist klar, daß hier der eigene H., der sonst so hilfreich ist, verderblich wirkend gedacht ist. Ein Nest abergläubischer, weit über Griechenland hinaus verbreiteter Vorschriften findet sich bei Hesiod. op. 727/32 u. 758 (736a) f, dazu Schol., vgl. U. v. Wilamowitz, Hesiodos Erga[2] (1962) 124/6; M. L. West (Oxford 1978) zSt. Vor allem wird untersagt, aufrecht zur Sonne gewandt zu harnen (Hesiod. op. 727f; Diog. L. 8, 17; Plin. n. h. 28, 69; Iambl. protr. 21 [107, 16 Pistelli]; Essener s. Joseph. b. Iud. 2, 148f). Man dachte u. denkt dabei gewöhnlich an die dem Gestirn geschuldete Ehrfurcht (H. Usener, Götternamen[3] [1948] 179; Boehm aO. 52f; Herter 30), aber es scheint auch die Furcht durch, daß die Kraft des H. unter dem Einfluß des Lichts auf den Urheber zurückgewandt werden könnte. Auch in der Nacht, die den μάκαρες gehört, darf man sich nicht entblößen (Hesiod. op. 730) u. so auch nicht bei Mondschein (Plin. n. h. 28, 69). Man soll auch nicht im Gehen auf den Weg oder außerhalb des Weges urinieren (Hesiod. op. 729) u. natürlich nicht in fließendes Wasser (ebd. 758 [736a]; Plut. repugn. Stoic. 22 [1045A]). Am besten kauert man sich oder wendet sich gegen eine Wand (Hesiod. op. 731f). Ähnliche Vorschriften werden besonders von den Persern berichtet (J. Bidez/F. Cumont, Les mages hellénisés 2 [Paris 1938] 297f), denen überhaupt eine große Zurückhaltung zugetraut wird (Herodt. 1, 133. 138; Xen. inst. Cyr. 1, 2, 16; 8, 8, 10; Plin. n. h. 30, 17; Amm. Marc. 23, 6, 79): sie vermieden, in Gegenwart eines anderen zu harnen oder auch nur die Absicht dazu erkennen zu lassen, u. tranken daher, wenigstens in ihren guten Zeiten, nur mäßig u. schwitzten lieber, als in Verlegenheit zu geraten. Von Herodot (2, 35) hören wir, daß bei den Ägyptern umgekehrt als bei allen anderen die Frauen

stehend u. die Männer kauernd harnen. Nach Cels. Med. 2, 7, 14 waren die Positionen bei verschiedenen Kranken verschieden bequem u. ergiebig.

II. Anstand u. Sauberkeit. Den Griechen u. Römern waren die Naturalia im allgemeinen nicht gar so peinlich, u. sie fanden darin eher Stoff zur Komik. Am liebsten verrichtete man seine Notdurft im gedeckten Raum (Plut. quaest. Rom. 40 [274B]), aber je nachdem ging man auch nach draußen (Aristoph. pax 1265f). Ein Richter genierte sich nicht, die Sitzung zu verlassen, wenn es ihm nottat (Titius or. frg. 2 [202f Malcovati] = Macrob. Sat. 3, 16, 15f; Iuvenal. 16, 46). Die alten Vorschriften wurden sicher nicht mehr so genau genommen, wie es wenigstens Chrysipp partiell verlangte (Plut. repugn. Stoic. 22 [1045AB]). Immerhin erteilt Aisopos seinem Herrn einen Verweis, als dieser sich unterwegs bei Sonnenglut erleichtert hatte (Vit. Aesop. G. 28 [B. E. Perry, Aesopica 1 (Urbana, Ill. 1952) 44f]; s. I. Th. Papademetriou: Πλάτων 21 [1969] 256/9), allerdings nicht ohne dessen Gegengründe herauszufordern. Natürlich mußten auf Reisen u. Expeditionen Pausen eingelegt werden; bei einer solchen Gelegenheit wurde Caracalla isoliert u. ermordet (Hist. Aug. vit. Carac. 6, 6; 7, 1f; etwas anders die übrige Tradition, s. E. Hohl: Miscell. Acad. Berol. 2, 1 [1950] 276/93). – Man wird sich die allgemeine Sauberkeit in den Städten nicht allzu vollkommen vorstellen dürfen (F. Kudlien, Art. Gesundheit: o. Bd. 10, 915f), zumal da Tiere, bes. Hunde u. Esel, sowie Kinder ungescheut der Natur ihren Lauf ließen. Wenn Chrysipp (Plut. repugn. Stoic. 22 [1045AB]) sich darüber empörte, daß sogar Altäre u. Kultstätten vor Besudelung nicht sicher waren, mußte er sich von den Gegnern (ebd.) sagen lassen, daß die Tiere, die er sonst für so vorbildlich hielt, auch vor solchen Freveln nicht zurückschreckten. Immerhin hatte sich seit der hellenist. Zeit ein umfassendes Latrinenwesen entwickelt (F. Drexel: Friedlaender, Sittengesch.[10] 4, 310f; H. Lamer/P. Kroh u. a., Wb. der Antike[6] [1975] 90 u. W. H. Gross, Art. Bedürfnisanstalten: KlPauly 1 [1964] 851f); die Kloaken waren samt ihren Zuleitungen (ὑπόνομοι) in Pergamon unter die Aufsicht der Astynomen gestellt (Ditt. Or. nr. 483, 220/4). Für Eilige gab es in Seitengassen Roms Amphoren zur Bedienung, die vielleicht von Walkern (u. Gerbern) aufgestellt waren (Titius or. frg. 2 Malc.; Martial. 12, 48, 8); es wird vermutet, daß Vespasian seine berüchtigte Steuer (Suet. Vesp. 23, 3; Dio Cass. 66, 14, 5; R. Weynand, Art. Flavius nr. 206: PW 6, 2 [1909] 2686) von diesen erhoben habe, aber sie kann auch von Besuchern öffentlicher Aborte verlangt worden sein (zB. Suet. Tib. 58). Trotzdem konnte man in arge Verlegenheit kommen, u. vor Kindern wie vor Hunden, die so gern das Bein hoben (Aristot. hist. an. 6, 20, 574a 17f. b 19/24; PsAristot. frg. 322 [356 Rose]; Theophr. frg. 175 Wimmer), waren die Säulenhallen der Schulen u. Gerichte nicht sicher (Iulian. Imp. or. 6, 182B); die Geschäftsleute suchten ihre Läden mit dem Bilde zweier Schlangen zu schützen (Pers. sat. 1, 113f). Auch leere Brunnenlöcher waren verlockend (Galen. protr. 6 [1, 11 K.]), u. bes. konnte man auf den Friedhöfen hinter den Monumenten leicht Zuflucht finden: daher die vielen Verwünschungen gegen die Zuwiderhandelnden, die CIL 3, 1966 von Segenswünschen für die Züchtigen eingeleitet werden. Eine Verfluchung des Verunreinigers (ἀφοδεῦσαι) ist an der Tunneldecke der Wasserleitung des Eupalinos in Samos eingeritzt (frdl. Mitteilung v. U. Jantzen). In bes. Sinne war es gravierend, gottgeweihte Stätten zu verunreinigen, u. schwere Strafen waren für diejenigen vorgesehen, die die Ehrfurcht vor dem Kaiser vermissen ließen. Zu den o. Bd. 10, 21 verzeichneten Belegen nehme man etwa noch CIL 6, 29848b; NotScav (1936) 306 nr. 49; Preisigke, Sammelb. 4531f. Es scheint sogar vorgekommen zu sein, daß jemand im vollbesetzten Theater den Anstand verletzte, so wenigstens im Traum Artemid. onir. 4, 44. – Ganz vornehme Leute trugen allen Eventualitäten Rechnung, indem sie sich ihr eigenes Geschirr nachtragen ließen (so wohl Hor. sat. 1, 6, 109 mit Schol. Acr. [2, 85 Keller]; andere: Kochtopf). Solche Gefäße, für die es recht viele Bezeichnungen gab (H. C. Youtie: AmJournArch 53 [1949] 268; zB. alt οὐράνη, gewöhnlich ἀμίς, ferner ἐνουρήθρα, οὐροδόχη; matula, matella, lasanum [-us] s. G. Seebode, Scholien zu Qu. Horatius Flaccus 1, Progr. Gotha [1839] 19/26; H. Brunn: Verh. 35. VersDtPhilSchulm Stettin [1881] 190/9; Ch. Morel, Art. amis: DarS 1, 1, 229f; E. Pottier, Art. matula, matella: ebd. 3, 2, 1662; Blümner, Griech. Priv. 247_5; ders., Röm. Priv. 49f. 147f), spielten auch im Hause eine Rolle u. sind seit dem Margites bekannt (POxy. 22, 2309, 4. 6; s. A. Lesky, Art. Homeros: PW Suppl. 11 [1968] 830f; W. Peek: WissZsUnivHalle, Gesellsch. u. sprachwiss. Reihe 5 [1956] 189/91) in einer

Schlafzimmerszene, die nicht mehr klar wird. Frauen bedienten sich eines scaphium; der Unterschied zu den ἀμίδες usw., die enge Hälse hatten (daher mus in matella sprichwörtlich von einer Notlage Petron. sat. 58, 9), ist prinzipiell wohl richtig, wie ihn Pollux 10, 44f (2, 202 Bethe) angibt (trotz Brunn aO. 193f Anm.), aber praktisch nicht immer gewahrt (Aristoph. thesm. 633). Der Nachtstuhl, wie ihn Brunn bes. auf der Berliner Vase (Furtwängler 2472) erkennen wollte, war entweder im Abort fest aufgestellt (im kaiserlichen: A. v. Salis: Eumusia, Festgabe E. Howald [Erlenbach/Zürich 1947] 27), oft jedoch transportabel, so daß er jederzeit herbeigeholt oder parat gehalten werden konnte, namentlich für alte (Pherecr. frg. 88 [1, 238 Edmonds]; Aristoph. vesp. 807/10. 935/40; Com. adesp. frg. 231 Austin) u. kranke Leute (Cael. Aur. acut. 2, 3, 15), die sich allerdings auch führen lassen konnten (Hippocr. epid. 7, 85 [5, 444 L.]). Insbesondere durfte das Gerät im Schlafzimmer nicht fehlen (Eupol. frg. 45/45a [1, 328 E.]; Varro Men. 261/3 Bücheler; s. F. Bücheler, Kl. Schriften 1 [1915] 188), andernfalls konnte man mit Schlafgästen eine böse Überraschung erleben (CLE 932). Wehe, wenn der Topf undicht war (Martial. 12, 32, 13). In der Trunkenheit waren auch junge Leute belastet (PsAristot. probl. 3, 34), u. neben den anormalen Bettnässern passierte es manchem, daß er sich selbst berieselte (Plaut. Curc. 415f; vgl. Aristoph. Lys. 402; Hermipp. frg. 82, 1f [1, 308 E.]); dem greisen Kratinos unterstellte Aristoph. equ. 400, daß sein Nachtlager nie trocken war (Suda s. v. κώδιον [3, 169 Adler]; Schol. Acr. Hor. epist. 1, 19, 1; ähnlich Hor. sat. 1, 3, 90). Lethargiker vergaßen zuweilen, wenn es so weit war, ihren Vorsatz (Aet. Med. 6, 3 [CMG 8, 2, 129]). Über unser Vorstellungsvermögen geht aber die bei Eupol. frg. 351 (1, 430 E.) gepriesene segensreiche Erfindung der Sybariten (Athen. dipnos. 12, 519 E) hinaus, beim Symposion einen Topf zur Verfügung zu halten; das war so verbreitet, daß Xen. inst. Cyr. 8, 8, 10 für die Perser ausdrücklich eine Fehlanzeige macht. Man zitierte mit Fingerschnalzen den zuständigen Sklaven herbei, der den Topf brachte u. gar noch unterhielt, sofern nicht doch ein ärgeres Bedürfnis sich einstellte (Petron. sat. 41, 9; 47, 5; Belege Aristoph. ran. 543; Diphil. Siph. frg. 43, 34/6 [3A, 116 E.]; Epicr. frg. 5 [2, 352 E.]; Axionic. frg. 7 [2, 564 E.]; Com. adesp. frg. 260, 32 Austin; Petron. sat. 27, 3. 5f; Martial. 3, 82, 15f; 6, 89; 14, 119; 6, 93, 1f; 12, 48, 8). Freilich wurden im Fortschreiten des Gelages, wohl auch sonst, Trinkgefäße zweckentfremdet, wie wir es auf schwarz- u. rotfigurigen Vasen sehen (E. v. Mercklin: ArchAnz 1928, 347f Abb. 67; P. Mingazzini, Vasi della collezione Castellani [Roma 1930] 202 Taf. 48, 1; Kunst u. Leben der Etrusker, Ausst.-Kat. Zürich [1955] nr. 93 bzw. Köln [1956] nr. 176). Selbst eine Fußwaschschüssel war dafür eigentlich zu schade (Herodt. 2, 172). Andererseits wurden Nachttöpfe auch als Wurfgeschosse benutzt, was Athen. dipnos. 1, 17 C/E aus Aischylos u. Sophokles belegt, nicht ohne einen Seitenblick auf die besseren Sitten bei Homer. Auch wurden sie auf einen Teilnehmer entleert (Aristoph. frg. inc. 650E [1, 750 E.]). Auf keinen Fall waren die ἀμίδες ein vornehmes Geschirr, u. so konnte man das Wort nicht im alten Sinn für σταμνίον gebrauchen (Sext. Emp. adv. math. 1, 234), während doch οὐρεῖν in der Bedeutung ‚Aufsicht führen' durch das anstößige Homonymon nicht ganz verdrängt worden ist. Die Popularphilosophie beklagte es als einen unsinnigen Luxus, wenn gewisse Reiche sich ihre Nachttöpfe nicht wie üblich aus Ton (Axionic. frg. 7 [2, 564 E.]; Martial. 14, 111), sondern aus Glas u. anderem kostbaren Material machen ließen (Petron. sat. 27, 3; Iuvenal. 3, 108; 10, 64; Heliogabal: Hist. Aug. vit. Elagabal. 32, 2; Antonius: Plin. n. h. 33, 50; s. G. Lumbroso: BullSocArchAlex 10 [1908] 200f; Extremfall Plut. repugn. Stoic 30 [1048BC]; comm. not. c. Stoic. 22 [1069C]). Ein Topos war es auch, daß Speisen, mögen sie noch so exquisit sein, zum großen Teil im Abort oder Nachttopf enden (Cercid. frg. 11a Diehl [m. Anm.]; Callim. frg. 43, 14/6; hymn. in Cer. 6, 89f; Agathias: Anth. Pal. 9, 642/4; Martial. 12, 48, 5/14). Auch die feinsten Getränke füllen schließlich, im Übermaß genossen, die matula (Varro frg. 104 [175 B.]; L. Alfonsi: RivFilolIstrClass 30 [1952] 19f). Daß nichts Eßbares in den Nachtstuhl gehörte, war sprichwörtlich (allegorisiert von Plut. lib. ed. 17 [12F]). Jedenfalls darf sich ein Nachttopf nicht beschweren, wenn er bestimmungsgemäß verwandt wird (Lucian. merc. cond. 4). Mit dem Bilde des Kaisers darf er nicht in Kontakt kommen (Sen. benef. 3, 26, 2). Ein unsäglicher Abstieg war es, wenn Bildsäulen erledigter Größen in Nachttöpfe umgeschmolzen wurden (Plut. praec. ger. 27 [820F]; Iuvenal. 10, 64). Nicht gerade schmeichelhaft war es für eine Frau, als matella bezeichnet zu werden, offenbar mit besonderer Nuance (Plaut. most. 386; pers. 533; Petron. sat. 45, 8); ‚lasanus es plenus' bekommt der Burgvogt zu hören Anth. Lat. nr. 205, 13 Riese. Die Aufgabe, das vas obscaenum herbeizubringen, zählte zu den niedersten Diensten (Martial. 10, 11, 3; Nicarch.: Anth. Pal. 11, 74, 7f). Ein lakonischer Gefangener soll sich dieser Zumutung durch Selbstmord entzogen haben (Sen. ep. 77, 14; PsPlut. apophth. Lacon. 234BC; s. O. Hense: RhMus 47 [1892] 220/30; vgl. C. A. Böttiger, Sabina [1803] 34/7). Selbst in königlichen Diensten kann man auf ein solches Amt nicht stolz sein (Epict. diss. 1, 19, 17), aber im übrigen kam es auf die Seelenverfassung an, ob man sich vor sich selber erniedrigt fühlen mußte (ebd. 1, 2, 8/11; vgl. Lucian. merc. cond. 4).

III. Abscheu u. Mißachtung. Erst recht war der Inhalt des Nachtgeschirrs wertlos u. verachtet, sofern er nicht medizinisch wichtig wurde, wie selbst der verkrustete Restbestand am Rande (Philum. ven. an. 14, 5 [CMG 10, 1, 1, 17]; Placit. med. 17, 15). Der Abscheu vor dem H. ist ganz natürlich u. braucht nicht mit Muth bes. abgeleitet zu werden; weiterhin hängt damit die Scham zusammen, die immerhin auch in der Antike nicht gefehlt hat. Wer spezielle Künste im Harnen entwickelte, gab nur Schmeichlern Anlaß zur Bewunderung (Iuvenal. 3, 107). Ein vernichtendes Urteil wird Petron. sat. 57, 3 gefällt: non valet lotium suum (nicht von sus), u. ein Non plus ultra des Geizes war es, wenn jemand nicht einmal seinen H. dem Walker gönnte (Philogelos 214); Schimpfwort lotiolentus: I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter (1965) 92_{10}. Man konnte in unangenehme Berührung mit dem unappetitlichen Stoff kommen, wenn man hineintrat (Iuvenal. 6, 312f) oder wenn aus einem Fenster Unrat niederging (Dio Chrys. or. 32, 71), der aber auch gezielt sein mochte (PMagd. 24 [BullCorrHell 27 (1903) 176/9]). Noch schlimmer, wenn der Angriff aus der Nähe erfolgte, sei es mittels eines Nachttopfes, sei es noch direkter (Demosth. or. 54, 4 u. a.; Herter 20f). Das war ein Traumerlebnis (Artemid. onir. 4, 44), wie es auch Hexen mit nachhaltigem Erfolg bescheren konnten (Apul. met. 1, 13, 5. 14, 2. 17, 5. 18, 4). Hunde waren auch nicht ungefährlich (Lucian. merc. cond. 34; Herter 21). Witzig nennt Aristophanes die Tragödie als diesbezügliches Opfer eines ersten Versuchs eines Jünglings (ran. 95). Die kaiserliche Majestät war höchst empfindlich, wenn sie auch nur in effigie betroffen wurde. Immerhin war es skandalös, mitten im Theater zu harnen. Hercules als mingens dargestellt zu sehen, nahm man jedoch keinen Anstoß (zB. Ch. Picard: RevÉtGr 51 [1938] 140), u. das Motiv eines echten ‚Manneken Pis' war natürlich auch schon erfunden (Herter 21; S. Reinach: RevArch 1 [1898] 335f). – Die uns so geläufige Assoziation mit dem Wasser ist in der Antike allerdings nicht ganz so häufig, kommt im Lateinischen aber in der Zweideutigkeit von matula vor u. wirkt noch in der Grundbedeutung von urina (urinari) nach; im Griechischen konnte der Regen als H. des Zeus vorgestellt werden, den er durch ein Sieb (kaum magisch, so Eitrem aO. 306_5) läßt (Aristoph. nub. 373); den οὐρανός mit der Urania (F. Dornseiff: Hermes 64 [1929] 271f) dürfen wir wohl beiseite stellen. Als inritamentum veneris war H.reiz bekannt (Iuvenal. 11, 167/70), trotz der von Aristot. probl. 4, 19, 878b 33/5 notierten Erscheinung. So ist im Lateinischen die eiectio seminis mit dem Harnen verglichen (Herter 21), wohl als ‚hyperbolische Derbheit' (J. Wackernagel: Progr. Göttingen [1907] 7, 2 bzw.: ders., Kl. Schriften 2 [1953] 1038_2). Urina genitalis vom Samen Plin. n. h. 8, 168 (hier wohl nach ἐξουρεῖν zu verstehen wie Aristot. hist. an. 6, 23, 577a; gen. an. 2, 8, 748a; Ael. nat. an. 11, 18). Freilich erscheint der H. als zeugungskräftig in der Sage von der Entstehung Orions: aus dem H. des Zeus, Poseidon u. Hermes, den diese als Gäste des boiotischen Hyrieus in die Haut des ihnen geopferten Rindes abgelassen hatten, stieg aus der Erde, in die er vergraben war, nach der regelrechten Frist Orion empor: diese Version findet sich bei Ovid. fast. 5, 531/6 (vgl. zu 5, 493/541 F. Bömer [2, 321/3]) u. Nonn. Dion. 13, 98/103 u. darf also unbesorgt mindestens auf Euphorion zurückgeführt werden, für den sie durch Schol. AD in Il. 18, 486 bezeugt ist (frg. 108 M. = 120 Sch. = 105 van Gron.). Daneben steht jedoch eine andere Version, in der statt des H. der Götter ihr Samen fungiert (nach R. Merkelbach, Die Erigone des Eratosthenes: Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni [Torino 1963] 525 u. Früheren aus Eratosthenes). S. die Belege für beide Versionen bes. bei Muth, Träger 154/8 u. ders., Urin 1300/3, der die zweite für die Rationalisierung der ersten erklärt (vgl. S. Eitrem: SymbOsl 7 [1928] 56). Zu dieser ersten gehört eine Namensform Οὐρίων, die außer für Euphorion vor allem bei Lateinern, zT. unter Be-

rufung auf einen gewissen Aristomachus, überliefert oder wenigstens angedeutet ist (Nigid. frg. 96 Swoboda; Hygin. astr. 2, 34; Serv. Verg. Aen. 1, 535, daraus Mythogr. Vat. 1, 32; 2, 129; Schol. Stat. Theb. 3, 27; 7, 256; Etym. M. 823, 57/824, 2; Schol. Nicand. Ther. 15 Crugnola; Schol. Lycophr. 328 Scheer; Hygin. fab. 195; Eratosth. Cat. 164f Robert; dazu u. Sp. 634). Diese Namensform ist vielleicht durch boiotische Aussprache mitbedingt, aber doch wohl volksetymologisch. Bei Palaeph 51 (Mythogr. Gr. 3, 2, 71f) sind beide Versionen so verquickt, daß man die Gleichung ἀποσπερμαίνω = οὐρέω dort schwerlich für authentisch halten darf, aber andererseits kann man wohl nicht mit Bömer H. schlechthin als Samen nehmen u. so die ganze euphorionische Version aus den Angeln heben. Recht auffällig erklärt Isid. orig. 3, 71, 10 urina in diesem Zusammenhang als inundatio aquarum mit rationalistischer Deutung. Eine abgelegene aus Aristomachos belegte Version kommt darauf hinaus, daß Orion den H. des Stieres trinkt u. so seine Riesengröße erlangt (Schol. Germ. G 164, 19/22 Breysig; s. Eratosth. Cat. 165f R. u. Schol. Arat.: 249 Maaß), doch liegt diese Abwandlung völlig abseits (Muth, Träger 159f u. ders., Urin 1303). Auch in der Sage von der Verzauberung des Minos steht bei Anton. Lib. 41, 4 οὔρεσκεν von den Untieren (Skorpion s. Eitrem aO. 53/82), die er beim Concubitus von sich gab (vgl. Plut. quaest. conv. 8, 9, 3 [733C], ohne daß in dem Verbum eine gängige Beziehung zum Sperma zu sehen wäre (Muth, Träger 158f u. ders., Urin 1302f).

B. Christlich. I. Medizinisches. Ein Anfall eines Steinleidens findet übernatürliche Heilung eher als menschliche Hilfe (Greg. Tur. glor. mart. 30 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 56f]). Die Fachmedizin setzt sich in christlicher Zeit fort mit allerdings immer mehr wucherndem Aberglauben. Im Heilbetriebe des Kosmas u. Damian wurde zB. ein Greis von seiner Dysurie befreit durch in Wein versetzte Haare aus der Geschlechtspartie eines Schafes (Vit. Cosm. et Dam. [BGH³ 373b] mir. 6 [20f Rupprecht]). Ausgesprochener Zauber findet sich mit christlichen (Heim aO. [o. Sp. 622] 533) u. auch noch heidnischen Formeln (ebd. 561; vgl. 563). Die sog. ‚Dreckapotheke' hält sich eben durch alle Jhh. bis heute (H. Schadewaldt: RheinÄrztebl 1980, 226). Die Fachschriftsteller lassen kaum erkennen, ob sie Christen sind wie etwa Alexander v. Tralleis (2, 47, 89 Puschmann). Die Uroskopie wird für lange Zeit immer wichtiger (J. Berger: Hippokrates 37 [1966] 653/7; F. H. Bährens, Die H.lehre des Hippokrates, in ihrem wahren Werthe behauptet [1829]; B. Mayrhofer: Mitt. Freunde Hum. Gymn. 33 [1936] 69/75; J. H. Kühn, Die Diätlehre im frühmittelalterl. Komm. zu den hippokratischen Aphorismen [I 1-11] [1981] 37. 98), u. so entstehen jetzt auch Spezialschriften, gewöhnlich unter berühmten Namen, so allein drei in Bd. 19 der Galenausgabe Kühns (574/628) sowie weitere in griechischer wie lateinischer Sprache (s. H. Leisinger, Die lat. H.schriften Pseudo-Galens [Zürich 1925]; vgl. R. Fuchs: PhilolWochschr 1926, 717/22). So wenig Sympathie das Urinalsystem in christlicher Sicht hatte, so mußte, wer überhaupt von den ἀναγκαῖα nicht lieber schwieg, die Zweckmäßigkeit der göttlichen Schöpfung auch in diesem Sektor anerkennen, wie es vor allem Lactanz (opif. 11, 18/20 [SC 213, 176]) für die Blase tut, in die der H. abfließt (Clem. Alex. paed. 2, 87, 1; vgl. auch Ambr. hex. 6, 9, 71 u.a.; Aug. ver. rel. 208 [CSEL 77, 53]). Gleichwohl fiel es schwer, sich Jesus mit menschlichen Notwendigkeiten behaftet zu denken (Herter 48). Stoffwechsel als Indiz der Sterblichkeit: Greg. Nyss. mort: 9, 52, 17/53, 3 Jaeger/Heil; s. H. Chadwick, Origen, Celsus and the resurrection of the body: HarvTheolRev 41 (1948) 86/8; Ch. Gnilka, Neues Alter, neues Leben. Eine antike Weisheit u. ihre christl. Nutzung: JbAC 20 (1977) 5/38, bes. 22. 25. 26_{82}; Steinschneiden: Joh. Chrys. in Jes. 6, 1 hom. 5, 2 (PG 56, 132) = PsJoh. Chrys. val. med.: PG 63, 656. – Zum Brauch der Manichäer, sich mit eigenem Urin zu waschen, s. o. Sp. 623.

II. Allgemeine Zustände u. christliche Einstellung. Praktisch dürfte sich an den allgemeinen Zuständen in christlicher Zeit auch in dieser Beziehung nicht viel geändert haben; doch sollte man sich ein für allemal vor Augen halten, wenn man die Zeugnisse beurteilt, daß das Abnorme die Aufmerksamkeit mehr auf sich zieht als das täglich Gewohnte. Im ganzen durfte sich ein Christ nicht so an den Naturalia belustigen, wie es bisher üblich war; wo die christl. Autoren drastische Ausdrücke gebrauchen, tun sie es aus Zorn, während sie im allgemeinen verhüllende Umschreibungen vorziehen. Die Walkereien verbreiteten ihre Gerüche (Hieron. adv. Rufin. 3, 26), der Latrinenbetrieb wickelte sich ab wie von jeher, u. die

natürlichen Bedürfnisse ließen sich nicht mehr verbergen als früher auch. Immerhin konnte der hl. Diomedes unterwegs eine Pause seiner Eskorte benutzen, um abseits allein sein letztes Gebet zu sprechen (Max. Plan. laud. Diom. 47 [L. G. Westerink: AnalBoll 84 (1966) 215]). Es gab Schamhafte, die in der Öffentlichkeit die Tunika auch notgedrungen kaum zu lüften sich unterstanden, aber im Theater, so fügt Tertullian (spect. 21, 2) empört hinzu, jeden Anstand hintansetzen (Herter 46). Das Urinieren gegen die Wand finden wir im AT als geradezu kenningartige Bezeichnung des männlichen Geschlechts wieder, von dem beim Untergang eines frevelhaften Hauses keiner übrigbleiben soll (1 Sam. 25, 22. 34; 1 Reg. 14, 10; 2 Reg. 9, 8); das wiederholen Gregor v. Tours (hist. Franc. 4, 38; 7, 38 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1², 170. 362]) u. Aldhelm (virg. 2, 2532 [MG AA 15, 456]). Um der Natur nicht allzusehr nachgeben zu müssen, übte man Xerophagie (Tert. ieiun. 1, 4; s. R. Arbesmann, Art. Fastenspeisen: o. Bd. 7, 496/8). Greise harnen wie Schwätzer reden, häufig u. tropfenweise, was Sozomenos (h. e. 7, 20, 5 [GCS Soz. 333]) in einem dem Volksmunde entnommenen Bilde verwertet. Überfülle führt zu Blähungen (Hieron. adv. Iovin. 2, 12) u. übermäßiger oder allzu eiliger Ausscheidung (Clem. Alex. paed. 2, 21, 3; 3, 65, 3; s. A. Decker, Kenntnis u. Pflege des Körpers bei Clemens v. Alex. [Innsbruck 1936] 9. 20). Vornehme Speise geht wie einfache in den Abgrund des Aborts: Gregor v. Naz. (carm. 1, 2, 10, 595/603 [PG 37, 723]) zitiert dafür die Verse des Kerkidas, an deren Authentizität H. M. Werhahn (Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίων [1953] 81/5) aber zweifelt; weiter carm. 1, 2, 15, 121/4; 2, 1, 56 (PG 37, 775. 1401); Basil. hom. 6, 6 (PG 31, 273); or. 3, 8 (PG 30, 68). An diesen Stellen wirkt aber noch Mt. 15, 17 bzw. Mc. 7, 19. Speisen u. Getränke sind also praemeditatorium latrinarum (Tert. ieiun. 6, 1f), guttur meditatorium latrinarum (Hieron. adv. Iovin. 2, 12). Der Abtritt, kein angenehmes Gefängnislokal (Vict. Vit. 2, 15), war also des Abscheus sicher, aber auch von den ἀμίδες durfte man sagen, daß sie selbst im bestriechenden Hause stanken (Clem. Alex. paed. 2, 64, 5); sie genossen keine Achtung (Hieron. ep. 123, 8, 2); silberne u. gläserne Nachttöpfe für die Männer u. goldene Exkrementenbehälter für die Frauen sind Albernheiten (Clem. Alex. paed. 2, 38, 2). Die Besorgung der Nachtgeschirre war immer noch keine vornehme Angelegenheit, konnte aber einen karitativen Charakter annehmen (Hieron. ep. 52, 6, 4; 117, 8, 2). Einem kranken Heiligen wird ein Nachtgerät aus Ton unters Bett gestellt (Paul. Hellad. vit. Theogn. [BHG³ 1786] 15 [I. Van den Gheyn: AnalBoll 10 (1891) 96]; vgl. Greg. Tur. glor. mart. 30 [57 Krusch]). Daß die Töpfe zum Instrumentarium der Symposien gehören, ist für Clem. Alex. paed. 2, 38, 2 nichts Auffälliges. Der Mißbrauch des H. zu beleidigendem Zweck konnte bis in christliche Kreise dringen (Herter 41; vgl. W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1270f). Andererseits wird ein Märtyrer mit H. begossen, der alsbald wie Balsam duftet (Pass. Iulian. et Basiliss. [BHG³ 970f] 25 [F. Halkin: AnalBoll 98 (1980) 267]); der Hagiograph läßt deutlich erkennen, daß der Betroffene so an magischen Maßnahmen gehindert werden sollte. Wir begegnen der Prozedur wieder bei Aldhelm (virg. 1, 35 [MG AA 15, 279]), u. zwar mit der noch eindeutiger auf spätantiken neuplatonischen Glauben weisenden Erklärung (C. A. Lobeck, Aglaophamus 1 [1829] $110f_b$), daß die Absicht war, dem Chrysanthus die Kraft zu Nekromantie im Stile von Chaldäern u. Hierophanten u. zu Machinationen nach Art der Wahrsager u. Marser zu nehmen; auch diesmal wird jedoch der Gestank des H. zu Ambrosia u. Rosenduft von Nektar; weiter Aldhelm (virg. 1, 36; 2, 1199/203 [282. 403]). Die Orionsage (s. o. Sp. 630f) war bekannt (Cosm. Mel. schol. in Greg. Naz. carm. 1, 1, 5 [PG 38, 460]), aber verabscheut (Eustath. Od. 5, 274 [1, 224 Stallbaum]). Die Herkunft des vielzitierten schlimmen Wortes nascimur inter faeces et urinam konnte ich trotz bereitwilligst beantworteter Anfragen (bes. beim ThesLL) nicht feststellen (vgl. Arnob. nat. 2, 39).

Bargheer, Art. H., harnen: Bächtold-St. 3 (1930/31) 1472/84. – H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 1/52. – R. Muth, Träger der Lebenskraft. Ausscheidungen des Organismus im Volksglauben der Antike (Wien 1954) (dazu W. Deonna: Latom 14 [1955] 332/4 mit Lit.; A. Lesky: AnzAltWiss 8 [1955] 46); Art. Urin: PW Suppl. 11 (1968) 1292/303.

Hans Herter †.

Harpokrates s. Horos.

Harran.

A. Allgemeines. I. Name u. Lage. H. lag in Nordmesopotamien etwa 40 km südöstlich von *Edessa (Urfa) in der Ğullāb-Ebene an der Stelle bzw. in der Nähe des heutigen türk. Ortes Altınbaşak. Zum Problem der örtlichen Identität des heutigen H. mit dem assyr. H. vgl. Saggs; Prag 77f. Zur Topographie vgl. Lloyd/Brice 80/4. Sein Name assyr. Ḫarrānu(m), in ideographischer Schreibung (uru)KASKIL(KI), hebr. u. aram. ḥārān, griech. meist Κάρραι bzw. LXX u. NT Χαρράν u. Χαρρά, lat. meist Carrhae bzw. Vulg. Haran, Charan u. Haram (Mez 24f; Weissbach 2009/11) ist etymologisch ungeklärt. Auch die Ableitung von assyr. ḫarrānu ‚Weg, Karawane', bleibt hypothetisch, da die Benennung eventuell schon in vorassyrischer Zeit erfolgte (Weissbach 2011; Dhorme [1928] 379/81). Seine durch drei Jtsd. nachweisbare große Bedeutung als Handelsstadt u. religiöses Zentrum verdankt H. seiner Lage am Schnittpunkt der Handelsstraßen Antiochien – Aleppo – H. – Nisibis – Ninive u. Melitene – Edessa – H. – Rakka – Babylon (Karte bei Lloyd/Brice 81 Abb. 1). Bereits in altbabylonischen Itinerarien kommt H. als Wegstation vor (A. Goetze, An old Babylonian itinerary: JournCuneifStud 7 [1953] 61). Seine selbständige politische Bedeutung ging über das ‚Gebiet von H.' kaum hinaus; es darf als selbstverständlich gelten, daß es das wechselvolle politische Schicksal des übrigen Nordmesopotamien weitgehend teilte.

II. Forschungsstand. Die häufigen Erwähnungen H.s in mesopotamischer, griechisch-römischer, christlicher u. islamischer Literatur beschränken sich weitgehend auf Namensnennung u. Bemerkungen zum Kult (vgl. Chwolsohn 1, 301f; Mez 58/61), so daß sich eine Geschichte H.s nur in sehr groben Umrissen rekonstruieren läßt. Die sichtbaren archäologischen Reste wurden in neuerer Zeit u.a. von R. C. Chesney (An expedition for the survey of the rivers Tigris and Euphrates 1 [London 1850] 115), E. Sachau (Reise in Syrien u. Mesopotamien [1883] 215/22) u. C. Preusser (Nordmesopotam. Baudenkmäler altchristl. u. islam. Zeit: Wiss. Veröff. Dt. Or. Ges. 17 [1911] 59) beschrieben. Erst 1950 führten S. Lloyd u. W. Brice eine sorgfältige Geländeinspektion durch u. erstellten eine genaue Karte (Abb. 1). In nachfolgenden Grabungen erforschte D. S. Rice 1951/56 besonders das mittelalterl. H.; 1959 stieß er bei einer Tiefgrabung, ohne gewachsenen Boden zu erreichen, in einer Tiefe von 18,80 m auf das bisher älteste Zeugnis H.s, auf eine auf etwa 5000 vC. zu datierende Scherbe (Prag 70f. 82 Abb. 7, 1. 85).

B. Geschichte. I. Von den Anfängen bis zur Eingliederung in das Perserreich. Archäologische, bes. Keramikfunde (aufgelistet u. zT. besprochen bei Prag 78/94) lassen auf eine Besiedlung H.s, dessen ältester Kern etwa im Zentrum des heutigen Ruinenfeldes liegt, seit etwa 5000 vC. schließen (ebd. 71). Vom 3. Jtsd. an dauerte sie wohl ununterbrochen fort. Die schriftliche Bezeugung H.s (Belege ebd. 72/5; Postgate 123f) beginnt in den Texten des Archivs von Mari. In der 1. H. des 18. Jh. vC. ist H. in kriegerische Auseinandersetzungen mit benachbarten Städten verwickelt; Asditakim, König von H., schließt im Tempel des Sin in H. einen Vertrag mit den Herrschern von Zalmaqum u. den Ältesten der Benjaminiten (G. Dossin, Benjaminites dans les textes de Mari: Mélanges syriens, Festschr. R. Dussaud 2 [Paris 1939] 986). Um 1352 vC. wird H. im Zusammenhang mit einem hattisch-mitannischen Kriegszug gegen Waššukanni erobert u. durch Vertrag zwischen Suppiluliuma v. Hatti u. Šattiwaza v. Mitanni gleich dem übrigen nördl. Mesopotamien in das Hoheitsgebiet von Mitanni eingegliedert; dabei wird Sin von H. in der Liste der mitannischen Schwurgötter als Garant des Vertrags aufgeführt (E. F. Weidner, Politische Dokumente aus Kleinasien 1: Boghazköi-Studien 8 [1923] 32. 46f; H. Güterbock, Deeds of Suppiluliuma: JournCuneifStud 10 [1956] 111 frg. 35). Das wohl in dieser Zeit zur befestigten Provinzstadt ausgebaute H. wird von dem Assyrerkönig

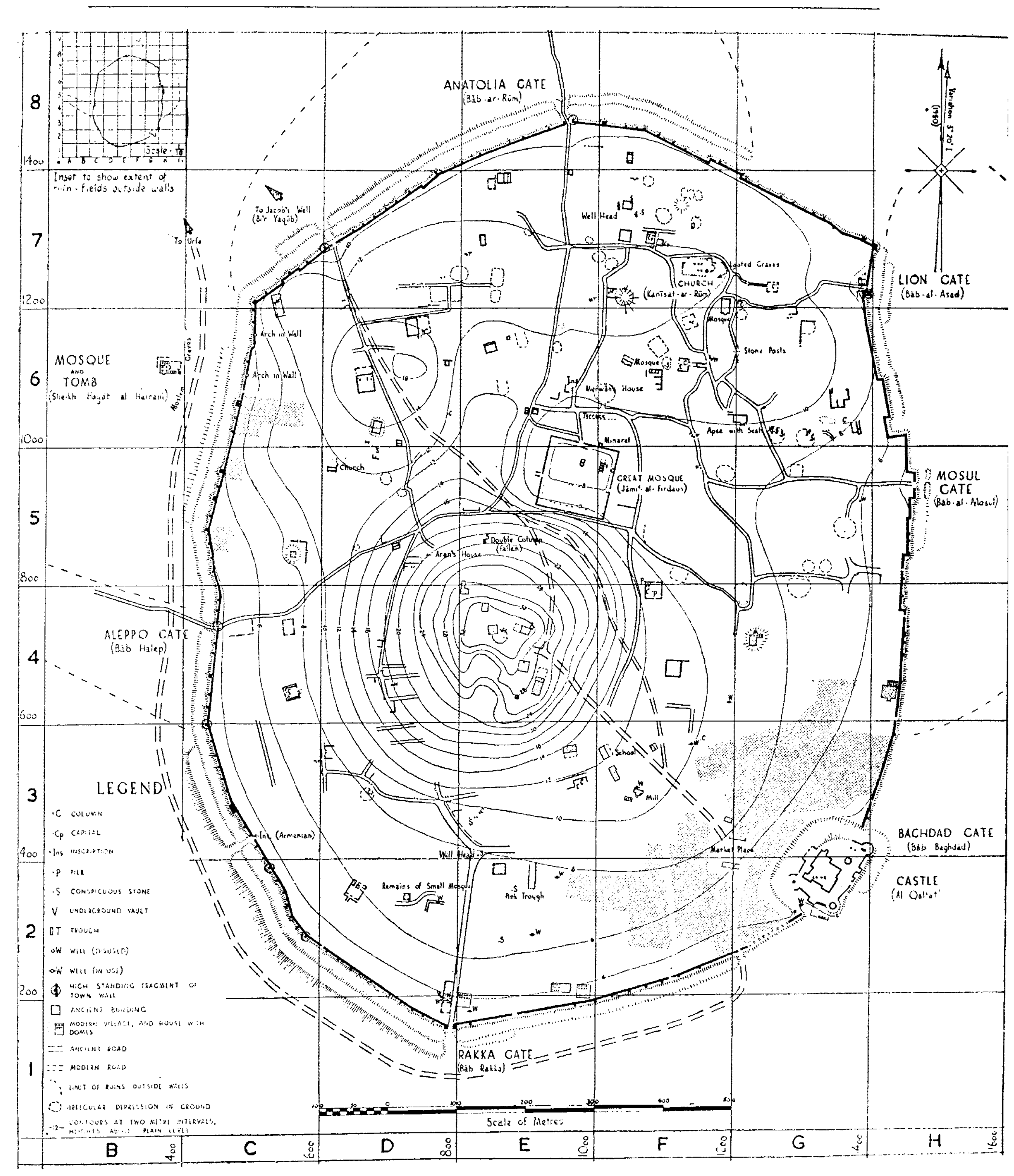


Abb. 1. Plan von Harran. Nach Lloyd/Brice/Gadd 85 Abb. 3.

Adad-Nirari I (1307/1275), der den Aufstieg Assyriens zur Großmacht einleitet, erobert; auch sein Nachfolger Salmanassar I (1275/45) rühmt sich, das ‚Gebiet von H.' (diese Bezeichnung weist H. als politisches Zentrum der Region aus; Lloyd/Brice 88) erobert zu haben (E. Ebeling/B. Meissner/E. F. Weidner, Die Inschriften der altassyr. Könige [1926] 60f). In der Folgezeit verbleibt H. im Einflußbereich Assurs: Tiglath-Pileser I (1115/1077) unternimmt Streifzüge in diesem Gebiet u. geht dort sogar auf Elefantenjagd (E. A. W. Budge/L. W. King, Annals of the kings of Assyria 1 [London 1902] 85. 136). Unter Salmanassar III (859/24) scheint H. endgültig in das assyr. Reich eingegliedert zu sein; die Stadt zahlt ihm Tribut, u. er fühlt sich zur Wiederherstellung des Sin-Tempels verpflichtet. Zur Zt. des Tiglath-Pileser III (745/27) ist H. Provinzhauptstadt unter einem assyr. Provinzgouverneur (‚turtan'; vgl. E. Forrer, Die Provinzeinteilung des assyr. Reiches [1920] 108; Statthalterliste bei Postgate 123). Sargon II (721/05) befreit H. zu Beginn seiner Regierung von der Tributpflicht. Asarhaddon besucht 675 H. auf seinem Eroberungszug nach Ägypten u. holt im Gebiet von H. in einem Tempel aus Zedernholz mit Statuen des Sin u. des Nusku ein günstiges Orakel ein (Weissbach 2012). H.s Streben nach Unabhängigkeit führt zu einem Aufstand unter Führung des Sasī, der aber von Assurbanipal (668/31) niedergeschlagen wird (A. Olmstead, History of Assyria [London 1923] 400f). Der Sieger restauriert den Tempel des Sin u. des Nusku u. setzt seinen jüngeren Bruder als Oberpriester des Sin von H. ein (D. D. Luckenbill, Ancient records of Assyria 2 [Chicago 1927] 352). Zu größerer Bedeutung gelangt H. unter Assur-uballit, dem letzten Herrscher Assyriens, der nach dem Fall Ninives (612) die Königsresidenz nach H. verlegt. Stadt u. Tempel werden jedoch bereits 2 Jahre später von den Ummanmanda (wahrscheinlich Meder u. Skythen) zerstört. Dieses Ereignis des J. 610 markiert zugleich das Ende des assyr. Reiches. Ob H. bis zum Sieg des Kyros über Astyages (553?) von Medern besetzt war, kann angesichts der wechselvollen Geschichte Mesopotamiens zwischen 610 u. 553 u. der unklaren Quellenlage nicht entschieden werden (D. Baltzer, H. nach 610 ‚medisch'?: Welt des Orients 7 [1973/74] 86/95). Kurze Zeit scheint H. unter neubabylonischem Einfluß zu stehen, da Nabonid, dessen Mutter Priesterin des Sin in H. gewesen ist, den zerstörten Tempel wiedererrichtet (C. J. Gadd, The Harran inscription of Nabonidus: AnatolStud 8 [1958] 35/92). Noch unter Nabonid zerfällt das neubabyl. Reich; seit 539 beherrschen Kyros u. seine Nachfolger ganz Vorderasien, u. somit gehört H. bis zur Zerstörung des Achämenidenreiches durch Alexander d. Gr. zum pers. Reich.

II. Von der Seleukidenzeit bis zur islamischen Eroberung. Über die ungefähr 2 Jhh. dauernde pers. Herrschaft in H. liegen keine Berichte vor. Der Zug Alexanders d. Gr. hat H. nicht direkt berührt, doch haben sich seit dieser Zeit Makedonen in der Stadt angesiedelt; denn 312 kann Seleukos nach der Schlacht von Gaza die makedonischen Einwohner H.s bewegen, mit ihm nach Babylon zu ziehen (Diod. Sic. 19, 91, 1). Im Zuge des Zerfalls der seleukidischen Herrschaft entsteht ab 137 bzw. 132 das Königreich Osrhoene mit der Hauptstadt *Edessa, in dessen Gebiet auch H. integriert wird (Kirsten 554). Entsprechend dem Aufstieg Edessas verliert H. seine Bedeutung auch als Wegstation u. Handelsplatz. In der Folgezeit sind die Einwohner von H., bes. wohl die Nachkommen der Makedonen, den Römern freundlich gesinnt. Das zeigt sich zZt. des Pompeius, dessen Legat L. Afranius mit seinen Truppen 65 vC. beim Zug durch Mesopotamien in Verpflegungsnot gerät, aber durch Hilfeleistung seitens der Bürger von H. gerettet wird (Dio Cass. 37, 5, 5; Weissbach 2014). Berühmtheit erlangt H. durch die Katastrophe des Crassus, der 53 vC. bei H. seine entscheidende Niederlage durch die Parther unter Führung des Surenas erleidet, in deren Folge sein Sohn u. er selbst ums Leben kommen (Hauptquellen: Plut. vit. Crass. 17/29; Dio Cass. 40, 17/27; N. Debevoise, Political history of Parthia [Chicago 1938] 78/95; Weissbach 2014f; Kirsten 555). Die Bedeutung, die spätere röm. Quellen bes. in augusteischer Zeit diesem Ereignis beimessen, nämlich die Gefahr des Zusammenbruchs der röm. Ostgrenze, ist im Augenblick selbst wohl nicht gegeben u. dient eher der Rechtfertigung augusteischer Politik gegenüber dem Partherreich (D. Timpe, Die Bedeutung der Schlacht von Carrhae: MusHelv 19 [1962] 104/29; weitere Quellen ebd. 127/9). Erst zZt. Marc Aurels wird H. als Basis römischer Truppen mit der Bezeichnung Colonia Aure-

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

Die Supplement-Lieferungen 1/3 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron, Abecedarius, Aegypten II (literaturgeschichtlich), **Aeneas, Aethiopia, Africa II** (literaturgeschichtlich), **Afrika, Agathangelos, Aischylos, Albanien** (in Kaukasien), **Altersversorgung, Amazonen, Ambrosiaster, Amen, Ammonios Sakkas, Amos, Amt, Anfang, Ankyra, Anredeformen.**

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	Jahrgang 3 (1960) 152/5
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	Jahrgang 3 (1960) 155/9
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	Jahrgang 4 (1961) 187/96
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	Jahrgang 5 (1962) 195/9
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	Jahrgang 6 (1963) 187/92
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	Jahrgang 10 (1967) 251/90
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	Jahrgang 17 (1974) 177/90
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	Jahrgang 13 (1970) 123/52
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	Jahrgang 15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 2 (1959) 179/84
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 160f
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp 379):	Jahrgang 2 (1959) 158/60
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 162/79
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	Jahrgang 14 (1971) 170/84
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	Jahrgang 16 (1973) 168/78
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	Jahrgang 16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3–7772–8526–9

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 101

Harran [Forts.] – Haus I



1985

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK
FORTGEFÜHRT VON DER
RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3–7772–5006–6 (Werk), ISBN 3–7772–8526–9 (Lieferung 101)

lia u. als römische Münzstätte genannt (É. Babelon, Mélanges numismatiques 2 [Paris 1893] 232f; Weissbach 2015; Mez 46). Die Münzprägung in H. erlischt unter Decius (249/51) (Kirsten 557). Aus dem J. 209 ist eine von den Bürgern H.s gestiftete Ehreninschrift für Septimius Severus erhalten (Waddington, Inscr. nr. 2460). 217 wird Caracalla, der während seines Feldzuges gegen die Parther mit nur wenigen Begleitern den Sin-Tempel von H. besuchen will, zwischen Edessa u. H. ermordet (Dio Cass. 78, 5, 4; Hist. Aug. vit. Carac. 6, 6; 7, 1; Herodian. Hist. 4, 13, 3; Oros. hist. 7, 18, 2). In den folgenden Jahrzehnten gerät H. durch die Auseinandersetzungen zwischen den Römern u. dem Sassanidenreich unter die Abhängigkeit des jeweiligen Siegers, bis es 264 durch Odainathos v. Palmyra für die Römer zurückgewonnen wird (Hist. Aug. vit. Gall. 10, 3; 12, 1). Doch bereits 297 erleidet Galerius zwischen Kallinikon u. H. eine Niederlage durch Narses (Eutrop. 9, 24; Oros. hist. 7, 25, 9; Theophan. chron.: 9, 1/4 de Boor; E. Stein, Histoire du Bas Empire 1² [Paris 1959] 79). Es gelingt den Römern jedoch nach kurzer Zeit, Mesopotamien wiederzugewinnen, u. erst 359 muß H. beim Einfall Sapors II wegen des schlechten Zustands seiner Befestigungsanlagen geräumt werden (Amm. Marc. 18, 7, 3). Im J. 363 teilt Julian auf seinem Perserfeldzug seine Truppen bei H., um Sapor II über die Stärke der Römer zu täuschen (Stein aO. 1, 169). Außerdem besucht er, ganz gemäß seiner restaurativen Religionspolitik, den Sin-Tempel von H. (Amm. Marc. 23, 3, 2). Ob er dort ein Menschenopfer dargebracht hat, wie Theodoret (h. e. 3, 26, 2f) behauptet, ist mehr als zweifelhaft, da Ammianus Marcellinus, der am Feldzug teilnahm, darüber schweigt u. auch Sozomenos (h. e. 6, 1, 1) nur von Gebet u. Opfer Julians im Tempel des Zeus weiß (Weissbach 2016). In der Folgezeit wird die Situation H.s ganz vom jeweiligen Ausgang des Ringens zwischen Ostrom u. den Persern um Mesopotamien bestimmt. Im J. 502 scheitert ein pers. Versuch, H. einzunehmen (Segal, City 112); 549 bewahrt die heidn. Religion die Bürger H.s vor hohen Kriegskontributionen (Procop. b. Pers. 2, 13, 7). Zwar restauriert Justin II (565/78) die verfallenen Mauern von H. (Procop. aed. 2, 7, 17), doch 609 bringt der Feldherr Šahrwarās H. wieder in persischen Besitz (Weissbach 2017). Herakleios (610/41) kann H. noch einmal für das byz. Reich gewinnen, aber 639 findet die islamische Eroberung Mesopotamiens ihren Abschluß, u. H. steht seitdem endgültig unter islamischer Herrschaft (Segal, Harran 19; Mez 61/6).

C. Pagane Kulte. I. Sin. Seit seinen Anfängen erscheint H. neben Ur als ein Zentrum der Verehrung des Mondgottes Sin (Drijvers 122/45). Das Symbol des Sin von H., das auch Münzen überliefern (BritMusCat Gr. Coins Arabia Taf. 12, 8), ist ein konisch zulaufendes Bätyl mit einer Mondsichel. Sein Tempel in H., über dessen genaue Lage auch die neueren Ausgrabungen keine gesicherte Auskunft geben (Prag 77; Saggs), trägt den Namen E-ḫul-ḫul (,Haus des Jubels'), der zwar erst seit Sargon II belegt ist (R. Campbell Thompson, A selection from the cuneiform historical texts from Niniveh [The excavations 1927–32]: Iraq 7 [1940] 87, 6), aber auf altbabylonische Zeit zurückzugehen scheint (Postgate 124). Die religiöse u. politische Bedeutung des Sin-Kultes wird daraus deutlich, daß im Sin-Tempel Verträge geschlossen werden (o. Sp. 636), daß Angehörige der Herrscherhäuser an ihm als Priester(innen) installiert sind (o. Sp. 639f) u. daß Herrscher wie Salmanassar III, Sargon II, Assurbanipal u. Nabonid für seine Restaurierung Sorge tragen (s. ebd.; Lloyd/Brice 88). Er bestand, da noch die Sabier ihren Kult in ihm ausübten, bis zum Brand 1035 nC. (Chwolsohn 2, 397). Wie verbreitet die Verehrung des Sin gewesen ist, zeigt der ,H. Census' von etwa 700 vC., worin vorwiegend Sin u. Nusku als Elemente der Personennamen vorkommen (C. H. W. Johns, An Assyrian doomsday book [Leipzig 1901] 13f). Außerdem wird Sin im 1. Jtsd. als Bēl-Ḫarrān, ,Herr von H.', verehrt (E. Sachau, Baal-Ḥarrân in einer altaram. Inschrift: SbBerlin 8 [1895] 119/21; H. Donner/W. Röllig, Kanaanäische u. aram. Inschriften 1 [1962] 40; 2 [1964] 237).

II. Weitere Gottheiten. Neben Sin kennt H. eine Reihe weiterer Gottheiten. Im Tempelbezirk von E-ḫul-ḫul erneuert Assurbanipal die Zella der Ningal (gipāru), der Gefährtin des Sin, u. den Tempel des Orakelgottes Nusku u. der Sardunna (Prag 74). Die Doctrina Addai spricht im 4. Jh. nC. von der Verehrung der Bath-Nikkal durch die Bewohner von H. (G. Phillips [Hrsg.], The doctrine of Addai, the apostle [London 1876] 23f), die als Erscheinungsform der Ištar zu werten ist, da sie in H. als Tochter des Sin u. seiner

Gemahlin Ningal gilt (B. Vandenhoff, Die Götterliste des Mar Jakob v. Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder: OrChrist 13 [1915] 238; É. Dhorme, Les religions de Babylon et d'Assyrie [Paris 1949] 58. 85f; Segal, City 51; Drijvers 40). In seiner Homilie über den Sturz der Götterbilder nennt Jakob v. Sarug für H. ein besonders reiches Pantheon (Landersdorfer 10/9): Belšamin, der Herr des Himmels, der von allen Westsemiten, vor allem in Palmyra, verehrt wird (H. J. W. Drijvers, Ba'al Shamîn, de Heer van de Hemel. Zijn plaats in het pantheon van Palmyra [Assen 1971]), gilt in Nisibis speziell als der Gott von H. (Isaak v. Ant. 1. Hom. über die Eroberung von Beth-Hur: 1, 209 Bickell; Landersdorfer 30; Segal, City 60). Ob der sonst unbekannte Barnemre, ‚Sohn der Panther', mit Dionysos in Verbindung gebracht werden kann, bleibt fraglich (Landersdorfer 31), obwohl auf einer Münze von H. Dionysos neben dem Mondsymbol erscheint (BritMusCat, Gr. Coins Arabia Taf. 12, 6. 3ff). Auch der ‚Herr mit seinen Hunden' bleibt letztlich ungeklärt (Landersdorfer 33/8), obwohl Segal (City 50) darin die Sternbildkonstellation Orion + Canis maior u. Canis minor erkennen will, während Drijvers (44) ihn als den mesopotamischen Gott Nergal deutet, der in Hatra mit drei Hunden abgebildet wird. Die Göttin Tar'atha ist der Atargatis, der im ganzen röm. Imperium verehrten Dea Syria, gleichzusetzen (M. Hörig, Dea Syria = AOAT 208 [1979]). Die Göttin Gadlat könnte eine Kombination des aram. Wortes Gad = Tyche mit dem Namen Allat sein, so daß die bei arabischen Stämmen der syr. u. mesopotamischen Wüste bekannte Allat hier in ihrer Funktion als Tyche von H. gemeint wäre (Drijvers 44f. 97).

III. Sabier. Genauere Untersuchungen verdienen die Sabier von H. (Chwolsohn; J. B. Segal, The Sabian mysteries. The planet cult of ancient Harran: E. Bacon [Hrsg.], Vanished civilisations [London 1963] 201/20), eine wohl von der jüdisch-christlich geprägten Täufersekte der Sabier ≈ Mandäer zu unterscheidende (B. Carra de Vaux, Art. al-Ṣābi'a: Hdwb. des Islam [Leiden 1941] 620; anders G. Widengren, Die Mandäer: HdbOriental 1, 8, 2 [Leiden 1961] 98/100) heidn. Kultgemeinde, die bis ins 11. Jh. ihr Zentrum in H. hatte u. erfolgreich der Christianisierung wie der Islamisierung widerstand. Ihre Anfänge u. frühe Geschichte sind unbekannt. Arabische Autoren erwähnen sie vom 10. Jh. an häufig u. mit Interesse unter Benutzung älteren, allerdings kaum datierbaren Materials (J. Hjärpe, Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens Ḥarraniens, Diss. Uppsala [1972]). In Lehre u. Kult verbinden sie Elemente ältester mesopotamischer u. harranischer Provenienz wie den Sin-Kult mit einem ausgeprägten Glauben an einen transzendenten Weltschöpfer u. geistige (Mittler-) Wesen, bes. Sternengeister, u. mit entsprechendem Planetenkult u. Magie. U.a. gelten ihnen Hermes u. Orpheus als Philosophenpropheten. Ob die Gebete, Riten u. magischen Praktiken, die PsMaǧrīṭī berichtet (H. Ritter/M. Plessner, ‚Picatrix'. Das Ziel des Weisen von PseudoMaǧrīṭī = Stud. Warburg Inst. 27 [London 1962] 206/41), tatsächlich bei den Sabiern von H. üblich waren, ist ungeklärt (ebd. LI). Bedeutende Mathematiker, Ärzte u. Astronomen stammen aus den Reihen der Sabier von H. (Carra de Vaux aO. 621).

D. Biblische Tradition. I. AT u. NT. Wenngleich die aus den verschiedenen Traditionssträngen zusammengeschmolzenen Patriarchenerzählungen des AT sich nicht in allen Einzelheiten entwirren lassen, so entsprechen sie doch aufs ganze den heute bekannten nordmesopotamischen Verhältnissen zu Beginn des 2. Jtsd. vC. (Dhorme [1931] 508/10; Bright 62/4). Auch die dort erwähnten Namen fügen sich in die Sprache der amoritischen Bevölkerung dieser Zeit ein (Dhorme [1931] 368f; Schmökel 234 [mit Lit.]). Die Forschung hält daher die Glaubwürdigkeit u. die Historizität der Patriarchengeschichten für erwiesen (de Vaux [1946] 322/7 mit einem Überblick über die Forschung zur biblischen Chronologie ebd. 332/6; [1948] 326/37). Nach Gen. 11, 31 wandert Terach mit seinem Sohn Abraham, dessen Frau Sarai u. seinem Enkel Lot aus dem untermesopotamischen Ur mit dem Ziel Kanaan aus, siedelt aber zunächst in H., wo er auch stirbt (Gen. 11, 32; F. M. Th. Böhl, Das Zeitalter Abrahams: ders., Opera minora [Groningen 1953] 26/49. 476). In H. empfängt Abraham seine Berufung u. Verheißung, worauf er mit seinem reichen in H. erworbenen Herdenbesitz nach Kanaan aufbricht (Gen. 12, 4f). Falls Aram Naharaim mit dem obermesopotamischen Gebiet, in dem H. liegt, identisch ist (so O'Callaghan 24f), sandte der alternde Abraham seine Knechte als Brautwerber für seinen Sohn Isaak nach

H., in sein ‚Heimatland' (Gen. 24, 4. 10; de Vaux [1948] 322). H. gilt auch als Heimat von Abrahams Verwandten: Laban, der Bruder Rebekkas, wohnt in diesem Ort, so daß Jakob dort auf Rebekkas Rat vor seinem Bruder Esau Schutz suchen kann (Gen. 27, 43). Dann müßte auch Paddan-Aram, woher Rebekka stammt (Gen. 25, 20), das Isaak als Wohnort Labans nennt (Gen. 28, 2; vgl. Gen. 31, 18) u. wohin Jakob nach Gen. 28, 5 zieht, mit H. identisch sein (Dhorme [1928] 486/8; ders., Recueil É. Dhorme [Paris 1951] 218; O'Callaghan 96; Bright 72). Gen. 28, 10 berichtet vom Aufbruch Jakobs nach H.; nach Gen. 29, 4 trifft er Hirten aus H. an einem Steppenbrunnen. Nach diesen Zeugnissen ist die Tradition, nach der die Vorfahren Israels aus Mesopotamien stammen, nicht ernsthaft zu bezweifeln. Die wandernden Sippen, die sich in Kanaan ansiedelten, behielten in Erinnerung, daß ihr Herkunftsland in der ‚Ebene von Aram' nahe H. lag (Bright 81). – H. wird beiläufig 2 Reg. 19, 12 u. Jes. 37, 12 erwähnt. In beiden Fällen geht es um die Drohung Sanheribs (705/681 vC.) an König Hiskia, das Südreich ebenso zu zerstören wie H., Gosam u. Rezeph. Es muß sich bei diesen Orten um bedeutende Plätze gehandelt haben, deren Vernichtung in Jerusalem einen tiefen Eindruck hinterlassen konnte (S. Landersdorfer, Die Bücher der Könige [1927] 214; H. Wildberger, Jesaja 28-39 = Bibl. Komm. AT 10, 3 [1982] 1422f; Bright 282/7). Ferner weist Hes. 27, 23 auf H. als wichtige Handelsstadt hin (W. Zimmerli, Ezechiel 25–48 = Bibl. Komm. AT 13, 2^2 [1979] 656f; Bright 316). Die Stephanusrede Act. 7, 2. 4 berichtet im Rückgriff auf Gen. 11, 31 vom vorübergehenden Aufenthalt Abrahams in H. (G. Schneider, Die Apostelgeschichte 1 = Herders Komm. 5 [1980] 453f).

II. Fortleben. Kirchenschriftsteller des syr. Raumes knüpfen an die biblische Überlieferung an. Während zB. Aphrahat (demonstr. 11, 4; 23, 15f. 37 [PSyr 1, 1, 477; 1, 2, 41/8. 80f]) H. als wichtigen Fixpunkt in der Geschichte der Patriarchen u. zur Bestimmung ihrer Lebensdaten wertet, zieht Ephräm Parallelen zwischen dem H. der Patriarchenzeit u. seinem Festhalten am Heidentum bzw. seinem Verhalten im arianischen Streit im 4. Jh. (carm. Nisib. 31/4 [CSCO 219/Syr. 93, 90/103]). Auch die Lokaltradition von H. trägt, wie die Itinerarien der frühen Jerusalempilger zeigen, die atl. Überlieferung weiter. Aetheria (peregr. 20f), die um 394 H., ‚wo der hl. Abraham wohnte', besucht, wird vom Bischof zu den Erinnerungsstätten geführt. Er zeigt ihr vor der Stadt eine Kirche über den Fundamenten des Abrahamhauses u. den Brunnen der Rebekka, sowie 6 Meilen entfernt den Brunnen samt Brunnenstein, wo Jakob die Herde der Rachel tränkte. Auch Paddan-Aram von Gen. 28, 2 lebt unter dem Namen Fadana weiter. Die Heiden sollen vor der Stadt Denkmäler Nahors u. Bethuels verehrt haben. Um 570 bezeugt der Pilger von Piacenza (PsAnton. Plac. itin. 47 [CCL 175, 174, 15]) H. als Pilgerstation, u. zwar mit der einmaligen u. überraschenden Bemerkung: ‚ubi natus fuit Abraham'. Noch heute trägt ein Brunnen bei H. den Namen Bir ya'qub (Lloyd/Brice 83), u. die Ruinenhügel westlich von H. heißen Tell Feddân (Sachau, Reise aO. [o. Sp. 636] 222; E. Kraeling, Aram and Israel or the Aramaeans in Syria and Mesopotamia [New York 1918] 24).

E. Christentum. I. Geschichte der Kirche. Während mit dem politischen u. wirtschaftlichen Aufstieg des benachbarten Edessa eine relativ schnelle Christianisierung verbunden ist (Kirsten 562/6; Segal, Harran), stimmen alle Quellen darin überein, daß H. nur sehr langsam u. oberflächlich christianisiert wurde. Wohl behaupten orientalische Jüngerlegenden eine sehr frühe Berührung H.s mit dem Christentum: Nathanael, einer der 72 Jünger Jesu, sei auf dem Berg von H. gesteinigt worden (F. Haase, Altchristl. Kirchengeschichte nach oriental. Quellen [1925] 49). In Rom wurde das Epitaph eines christl. Bürgers aus H. gefunden, das wahrscheinlich noch ins 4. Jh. zu datieren ist (Leclercq 2189f). Ephräm kennt zwar H. als Bischofssitz, beklagt aber sein Festhalten am Heidentum (carm. Nisib. 31/4 [CSCO 219/Syr. 93, 90/103]). Aetheria findet außer wenigen Mönchen u. Klerikern kaum Christen in H. (peregr. 20, 6). Denselben Befund bieten Theodoret (h. e. 3, 26, 1; 4, 18, 14; 5, 46) u. die Akten des Konzils von Chalcedon, die H. als Ἑλλήνων πόλις bezeichnen (Mansi 7, 224). Im J. 549 werden die Bürger H.s wegen ihres Heidentums von den Persern geschont (o. Sp. 641). Noch zZt. des Kaisers Maurikios (582/602) muß Bischof Stephan von H. auf kaiserlichen Befehl eine *Heidenverfolgung in der Stadt durchführen. Daraufhin bekehren sich viele Einwohner zum Christentum, jedoch wird der Stadtpräfekt Akindynos als erwiesener

Scheinchrist auf einem Hügel in H. gekreuzigt (Chron. Syr. ad a. 1234 78 [CSCO 109/Syr. 56, 169]; Segal, Harran 18). Um 600 richtet ein anonymer Syrer unter Hinweis auf Voraussagen heidnischer Philosophen u. des ‚Propheten‘ Baba v. H. eine Aufforderung zur Bekehrung an die Heiden von H. (S. Brock, Some Syriac excerpts from Greek collections of pagan prophecies: VigChr 38 [1984] 77. 89_6). Bei der islamischen Eroberung verhandeln Heiden u. Christen getrennt mit den siegreichen Moslems (Mez 65f; Segal, Harran 19). Im 8. Jh. existiert unter den Heiden eine Sekte der Automatisten (Theophan. chron.: 426, 10ff de Boor). Bis ins 11. Jh. verehren die Sabier heidnische Götter (Segal, City 45f; s. o. Sp. 643f). Der erste nachweisbare Bischof von H. ist der Mönch Barses (vgl. Ephr. Syr. carm. Nisib. 33, 8 [CSCO 219/Syr. 93, 99]; dazu Schiwietz 50 mit Anm. 2; A. Vööbus, History of asceticism in the Syrian orient 2 = CSCO 197/Subs. 17 [Louvain 1960] 15. 348f), den Kaiser Konstantius 360/61 wegen seiner offensichtlichen Schwierigkeiten mit der heidn. Bevölkerung von H. (vgl. Ephr. Syr. carm. Nisib. 33, 6 [CSCO 219/Syr. 93, 99]; Schiwietz 49) von H. nach Edessa versetzt (Chron. Edess. 24 [TU 9, 1, 98 Hallier]). Sein Nachfolger, der aus Edessa stammende Vitus, tritt in einer wegen der religiösen Restaurationspolitik Julians äußerst schwierigen Zeit sein Amt an. Als überzeugter Anhänger des Nizänums ist er bei den Arianern im Klerus von H. verhaßt (Ephr. Syr. carm. Nisib. 31; 33, 7/9 [CSCO 219/Syr. 93, 90. 99]; Schiwietz 51). Er steht im Briefwechsel mit Basilius d. Gr. (ep. 255), unterzeichnet den Bittbrief der Bischöfe des Orients an die des Westens um Hilfe gegen die Arianer (Soz. h. e. 6, 33; Schiwietz 51) u. nimmt am Konzil von Kpel 381 teil (Mansi 3, 569). Auf ihn folgt Protogenes, der als Priester in Edessa von Kaiser Valens 373 in die Verbannung nach Antinous in der Thebais geschickt wird, dann aber 378 aufgrund des Dekrets des Kaisers Gratian nach Edessa zurückkehrt, wo ihn der Ortsbischof Eulogius nach dem Tod des Vitus zum Bischof von H. weiht (Theodrt. h. e. 4, 14f; 5, 4). Aetheria wird ihn als Bischof von H. angetroffen haben, da sie den dortigen Ortsbischof als Confessor bezeichnet (peregr. 20, 2). Sein Nachfolger Abraames gewinnt durch seine missionarischen Erfolge u. durch kluge Ausübung der *Audientia episcopalis ein solches Ansehen, daß Kaiser Theodosios II ihn in Kpel ehrfurchtsvoll empfängt u. seinen Rat einholt (Theodrt. hist. rel. 17; Segal, City 129). Er stirbt wahrscheinlich 422 in Kpel (Schiwietz 56), wird aber in H. beigesetzt. Daniel verdankt seinem Onkel Ibas v. Edessa den Bischofsstuhl von H. Er nimmt an der Synode von Antiochien 444 teil (Mansi 7, 325. 332. 352). Auf der ‚Räubersynode‘ in Ephesus 449 wird er zusammen mit Ibas angeklagt, in leichtsinniger Weise Kleriker geweiht u. Kirchengut veruntreut zu haben, u. verurteilt (Mez 60; Janin 1123; Segal, City 131). Auf ihn folgt Johannes, der am Konzil von Chalcedon 451 teilnimmt (Mansi 6, 572. 944. 1078. 1085; 7, 122. 148) u. nach der Ermordung des Proterios v. Alex. iJ. 458 den Brief der Bischöfe der Osrhoene an Kaiser Leon I unterzeichnet (ebd. 553). Um 511 ist Stratonikos Bischof v. H. (J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana 1 [Romae 1719] 217), danach Johannes, der zZt. des Kaisers Anastasios I (491/518) lebt (Michael Syr. chron. 9, 13 [2, 172 Chabot]). Von Bischof Stephan v. H. zZt. des Kaisers Maurikios (582/602) berichtet die syr. Chronik zJ. 1234 (s. o. Sp. 646). Die Chronik des Dionysios v. Tellmahre kennt iJ. 617 Simeon als Bischof von H. (Assemani aO. 2 [1721] 102; Mez 61; Janin 1124). Zu den Bischöfen im 7. u. 8. Jh. s. A. van Roey, La lettre apologétique d'Élie à Léon, syncelle de l'évêque chalcédonien de Ḥarran: Muséon 57 (1944) 12/21, bes. 17_{65}. Für die Zeit 738/1180 nennt Michael d. Gr. fast 20 jakobitische Bischöfe in H. (J.-B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien 3 [Paris 1905] 499 s. v. Ḥarran; M. Le Quien, Oriens Christianus 2 [Parisiis 1740] 1503/6; E. Sachau, Zur Ausbreitung des Christentums in Asien = SbBerlin 1919 nr. 1, 47; E. Honigmann, Le couvent de Barṣaumā et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie = CSCO 146/Subs. 7 [Louvain 1954] 122f. 129. 153).

II. Religiöses Leben. Obwohl das Christentum in H. nur schwer Fuß fassen kann, entfaltet sich in seiner unmittelbaren Umgebung ein reiches monastisches Leben (Vööbus aO. 2, 14f; Schiwietz 45/56). Nach Sozomenos (h. e. 6, 33) hat Aones, der als Begründer des syr. anachoretischen Mönchtums gilt u. mit dem Ägypter Antonius verglichen wird, eine Einsiedelei in der Nähe des Dorfes Fadana bei H. (Vööbus aO. 2, 16). Nach Aetheria wohnen Mönche in H. selbst (peregr. 20, 8) u. bestehen Einsiedeleien nahe beim Jakobsbrunnen

(ebd. 20, 11; 21, 3. 5). Der Bischof selbst ist Mönch (ebd. 20, 2) gleich vielen anderen Bischöfen von H., die auch als Bischöfe ihre monastische Lebensform beibehalten (Schiwietz 49/56). Das Auftreten von Styliten in der Umgebung von H. ist aufgrund der Notiz der Aetheria (peregr. 20, 6) geltend gemacht worden: ‚eos descendere de locis suis‘ (B. Kötting, Peregrinatio religiosa² [1980] 116f; Kirsten 584), doch wird damit nur das vorausgehende ‚de omnibus Mesopotamiae finibus . . . in Charra descendere‘ (peregr. 20, 5) neu formuliert. Vööbus (aO. 2, 167. 238) erwähnt noch ein Kloster des Mar Abraham in Fadana bei H. – Angesichts der biblischen Tradition ist es nahezu selbstverständlich, daß die Patriarchengeschichten die Liturgie u. Volksfrömmigkeit in H. beeinflussen. Ephräm (carm. Nisib. 33, 11 [CSCO 219/Syr. 93, 99]; vgl. Aeth. peregr. 20, 5) deutet einen Tag des Gedächtnisses an Jakob, Isaak u. Abraham an. Aetheria kennt eine (Pilger-) Liturgie mit den festen Bestandteilen Gebet, Schriftlesung, Psalmengesang, Gebet u. Segen, die an den Gedächtnisstätten gefeiert wird (peregr. 20, 3; 21, 1; J. Wilkinson, Egeria's travels [London 1971] 64). – Einen Höhepunkt kirchlichen Lebens in H. bildet (neben dem Osterfest: Aeth. peregr. 20, 6) das Fest des nur von Aetheria (ebd. 20, 5/7) erwähnten hl. Mönchs u. Martyrers Elpidius am 23. IV., das unter großer Beteiligung auch weit entfernt lebender Mönche in der Kirche über dem Haus des Abraham gefeiert wird, wo sich ‚nun sein Martyrion befindet‘, bzw. ‚in der der Leib des hl. Martyrers beigesetzt ist‘ (ebd. 20, 5). Nach 700 erlitt Eustathios unter dem Araberfürsten Isam den Martyrertod. Seine Gebeine, von denen Wunderheilungen berichtet werden, werden in H. verehrt (Theophan. chron.: 414, 3ff de Boor).

III. Kirchenbauten. Über kirchliche Bauwerke in H. unterrichtet ebenfalls Aetheria. Sie begibt sich zunächst zu der innerhalb der Stadt gelegenen Kirche (peregr. 20, 2), also wohl zur Bischofskirche, die sie jedoch nicht näher beschreibt. Ob man die Reste einer 1950 entdeckten dreischiffigen Basilika mit dieser Kirche identifizieren darf, bleibt fraglich, da bisher keine weiteren Ausgrabungen durchgeführt werden konnten (Lloyd/Brice 105/7; 107 Abb. 8). Außerhalb der Stadt besucht sie die Kirche über dem Abrahamshaus mit dem Martyrion des hl. Elpidius (peregr. 20, 3. 5) u. die etwa 9 km von H. entfernt unmittelbar am Jakobsbrunnen gelegene ecclesia ingens valde et pulchra (ebd. 21, 1). Etwa 3 Jhh. später wird vom Bau einer Jakobitenkirche in H. berichtet (Chron. Syr. ad a. 819: CSCO 109/Syr. 56, 9). Eine Inschrift vJ. 568 (Waddington, Inscr. nr. 2464) spricht von der Errichtung eines Martyrion des hl. Johannes durch den Phylarchen Asaraelos. Es stellt sich die Frage, ob man hier eine Verbindung zu der Aussage Ephräms herstellen kann, daß sich ein Teil der Gebeine Johannes des Täufers ‚in unserer Gegend‘ befindet (carm. Nisib. 33, 13 [CSCO 219/Syr. 93, 100]; zu den Reliquien Johannes d. T. vgl. ASS Iun. 4, 713f).

J. Bright, Geschichte Israels² (1966). – D. A. Chwolsohn, Die Ssabier u. der Ssabismus 1/2 (St.-Petersburg 1856). – P. (É.) Dhorme, Abraham dans le cadre de l'histoire: RevBibl 37 (1928) 367/385. 481/511; 40 (1931) 364/518. – H. J. W. Drijvers, Cults and beliefs at Edessa = ÉtPrélimRelOrEmpRom 82 (Leiden 1980). – R. Janin, Art. Carrae: DictHistGE 11 (1949) 1123f. – E. Kirsten, Art. Edessa: o. Bd. 4, 552/97. – S. Landersdorfer, Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, Progr. Ettal (1914). – E. Laroche, Divinités lunaires d'Anatolie: RevHistRel 148 (1955) 1/24. – H. Leclercq, Art. Carrhes: DACL 2, 2, 2189f. – A. Legendre, Art. Haran nr. 3: DictB 3, 1 (1912) 424/7. – E. Littmann, Osservazioni sulle iscrizioni di Ḥarrân e di Zebed: RivStudOr 4 (1911/12) 193/8. – S. Lloyd/W. Brice/C. J. Gadd, Harran: AnatolStud 1 (1951) 77/111. – A. Mez, Geschichte der Stadt Ḥarrân in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber, Diss. Straßburg (1892). – R. T. O'Callaghan, Aram Naharaim (Roma 1948). – J. N. Postgate, Art. Ḫarrān: ReallexAssyr 4 (1972/75) 122/5. – K. Prag, The 1959 deep sounding at Harran in Turkey: Levant 2 (1970) 63/94. – D. S. Rice, Medieval Ḥarrān. Studies on its topography and monuments 1: AnatolStud 2 (1952) 36/84. – H. W. F. Saggs, Neo-babylonian fragments from Harran: Iraq 31 (1969) 166/9. – S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3. Das Mönchtum in Syrien u. Mesopotamien u. das Aszetentum in Persien (Mödling 1938). – H. Schmökel, Geschichte des Alten Vorderasien = HdbOriental 1, 2, 3 (Leiden 1957). – J. B. Segal, Edessa and Harran (London 1963); Edessa ‚the blessed city' (Oxford 1970). – E. Unger, Art. Harrân: ReallexVorgeschichte 5 (1926) 127f. – R. de Vaux, Les patriarches hébreux et les découvertes modernes: RevBibl 53 (1946) 321/48; 55 (1948) 321/47; 56 (1949) 5/36. – F. H. Weissbach, Art. Κάρραι: PW 10, 2 (1919) 2009/21.

Winfrid Cramer.

Haruspex.

A. Nichtchristlich. I. Name. H. ist die röm. Benennung des etruskischen Eingeweideschauers. Die Etymologie des ersten Teils des Wortes ist unsicher; im zweiten Teil, -spex, läßt sich unschwer das Verb -specio erkennen (vgl. exti-spex, au-spex). Nach A. Walde/J. B. Hofmann, Lat. etym. Wb. 1^3 (1938) 635 ist haru- mit ĝhero-, evtl. ĝherā-, altindisch hírah, ‚Band', bzw. hirā́, ‚Ader', griech. χορδή, ‚Darm', zu verbinden. Pfiffig (45) scheint ein Zusammenhang mit dem alten Sakralterminus haruga (Opfertier) wahrscheinlicher. Die u. a. von Thulin, Haruspizin 3_1 gegen eine indogermanische Herkunft von haru- angeführte schwankende Schreibung (haru-/hari-, arre) ließe sich nach derselben Erscheinung in maxumus/maximus u. durch Vokalassimilation erklären. Etruskische Herkunft des ersten Wortteils wird durch die Bilingue von Pesaro ausgeschlossen, in der dem lat. H. das etruskische netśvis gegenübersteht (M. Pallottino, Testimonia linguae Etruscae^2 [Firenze 1969] 697). Herleitung aus assyr. har (?), ‚Leber' (nach A. Boissier: MémSocLingParis 11 [1899] 330; ders.: ebd. 12 [1901] 35) scheint nicht möglich.

II. Tätigkeit. Die Tätigkeit der H. besteht in der Deutung u., wenn nötig, Sühnung von Zeichen, die die Götter mittels der Eingeweide der Opfertiere, durch Blitze oder auf eine andere Weise (ostenta) geben. Anders als die altröm. Praxis beschränkten die H. sich nicht darauf festzustellen, ob ein Zeichen günstig oder ungünstig sei, sondern lasen aus den geprüften Objekten sozusagen Mitteilungen der Götter über die Zukunft heraus (vgl. Pfiffig 115. 120); dadurch machten sie sich seit dem 2. Jh. in Rom, das in der eigenen Tradition keine Experten zur Deutung wunderbarer Zeichen besaß (vgl. Cic. har. resp. 9, 18), als Weissager einen Namen. Die offiziellen H., die jedenfalls in der republikanischen Zeit immer vornehmen etruskischen Familien angehörten (Tac. ann. 11, 15), wurden vom röm. Senat zur Deutung u. vor allem Sühnung von Prodigien (d. h. Zeichen, die die Römer als Zeichen des Zorns der Götter auffaßten) herangezogen (zB. Liv. 24, 10, 13; 27, 11, 6. 37, 8; 40, 2, 3; Obseq. 43f; Plin. n. h. 10, 35). Einen guten Eindruck von Form u. Inhalt ihrer Antworten (responsa haruspicum) gibt Cicero in seiner Rede De haruspicum responsis (vgl. Bloch, Prodiges 49/55). H. wurden auch Feldherren u. Provinzstatthaltern als Eingeweideschauer u. -deuter beigegeben (Liv. 8, 9, 1; 23, 36, 10; 25, 16, 3; 27, 16, 15. 26, 14; vgl. Plin. n. h. 11, 189; Cic. in Verr. 2, 10, 27. 13, 33; 3, 11, 28. 21, 54. 60, 137 u. C. Thulin, Art. Haruspex: DizEp 3 [Roma 1922] 649/51). Schriftliche Fixierung u. Vereinheitlichung der lokalen Traditionen zur Etrusca disciplina (Liv. 5, 15, 11; Plin. n. h. Quellenreg. zu Buch 2 u. 11; Serv. in Verg. Aen 4, 166; in anderen Bezeichnungen Bouché-Leclercq 7_2) raubten ihr zusehends den Charakter einer nur wenigen Eingeweihten zugänglichen Geheimlehre, so daß sich viele Privat-H., darunter nicht wenige Scharlatane (Cic. div. 1, 132), etablieren konnten, die ihre Kunst als Gewerbe ausübten. – Nach Cicero (div. 1, 72) waren die libri Etrusci, die nach dem ersten, wichtigsten Teil auch haruspicina hießen (ebd. 2, 28), gegliedert in: a) libri haruspicini, b) libri fulgurales, c) libri rituales.

a. Libri haruspicini. Sie behandelten die Eingeweideschau, der die H. ihren Namen verdanken u. nach der ihre ganze Tätigkeit meistens haruspicina genannt wird (vgl. Cic. div. 2, 49). Diese eigentliche haruspicina beschäftigte sich nur mit dem extispicium, der Prüfung u. Deutung von Eingeweiden (exta) von Opfertieren, vornehmlich Rindern u. Schafen. Während man in Rom alle Eingeweide prüfte (Lucan. 1, 617/30), beschränkte man sich in der etruskischen Disziplin ursprünglich nur auf die Leber u. die damit eng verbundene Gallenblase (zur Bedeutung der Leber in der alten Welt Pfiffig 121, zur Verbreitung der Eingeweideschau, speziell der Leber, ebd. 115f); erst ab 274 vC. kam das Herz (Plin. n. h. 11, 186) u. noch später die Lunge (Cic. div. 1, 85) hinzu. Abgebildet sind H. fast ausschließlich mit Lebern (vgl. Pfiffig 116/9), u. die gefundenen Modelle, an denen offenbar Anatomie u. Einteilung erlernt wurden, sind Schaflebern (Thulin, Haruspicin 17_4). – Die

Grundsätze, nach denen die Beobachtungen angestellt u. gedeutet wurden, sind größtenteils unbekannt. Allgemein wurde die Leber in mehrere Bereiche eingeteilt. Den Merkmalen einer pars familiaris waren Erkenntnisse über den Opfernden selbst zu entnehmen. Eine pars inimica oder hostilis gab Hinweise auf Feinde. Daneben war die Leber in eine größere Zahl von Regionen eingeteilt, denen als Wohnsitze Glück oder Unglück verheißende Götter zugewiesen waren. Offensichtlich spielte dabei die in der Blitzdeutung gebräuchliche Einteilung des Himmels in Regionen herein (dazu u. Sp. 653. 656). Größte Bedeutung kam der normalerweise auf der Leber nachweisbaren Erhöhung, dem processus caudatus, zu, der in den Texten auch unter dem Namen caput iecoris häufig erwähnt wird. Fehlte diese Erhöhung, bedeutete dies großes Unglück, meistens Tod (zB. Liv. 27, 26, 13; Obseq. 17); war sie größer als gewöhnlich, versprach dies großes Glück.

b. Libri fulgurales. Sie enthielten die Lehre über Beobachtung u. Deutung (Sen. quaest. nat. 2, 32, 1f), Sühnung (Serv. in Verg. Aen. 6, 72) u. Beeinflussung der Blitze (Plin. n. h. 28, 13f; für das Folgende s. W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1121f. 1127. 1130f). Wahrscheinlich liegt es in dem höheren Alter der Brontoskopie begründet, daß Blitzprodigien abweichende Ergebnisse von Eingeweide- u. Vogelschau außer Kraft setzen, selbst jedoch von nichts anderem annulliert, höchstens von nachfolgenden bestätigt oder aufgehoben werden konnten (Sen. quaest. nat. 2, 34. 49, 1 gestützt auf die Etrusca disciplina des Aulus Caecina [etruskisch avle caicna], eines etruskischen Adligen zZt. Ciceros aus alter H.familie [zum Gewicht dieser Quelle vgl. S. Weinstock, Libri fulgurales: PapBritSchRome 19 (1951) 122f. 145], u. Serv. in Verg. Aen. 2, 693). – Für die Beobachtung u. Deutung wurde der Himmel in 16 Regionen eingeteilt (Cic. div. 2, 42; Plin. n. h. 2, 143; Serv. in Verg. Aen. 8, 427). Außerdem wurden die Orte genau registriert, die vom Blitz getroffen wurden (Amm. Marc. 23, 5, 12f). Besonders wichtig war, welcher der in Betracht kommenden 9 Götter den Blitz geschleudert hatte (Plin. n. h. 2, 138; zu den im einzelnen bezeugten Blitzgöttern vgl. Pfiffig 130). Da nur der oberste Gott Tin(ia)/Jupiter über 3 Arten (manubiae) verfügte (Sen. quaest. nat. 2, 41. 44), die dritte jedoch nur mit Genehmigung der Schicksalsgottheiten (dii superiores et involuti) schleudern durfte (ebd. 41, 1), unterschied man 11 Blitzarten (Serv. in Verg. Aen. 1, 42; Plin. n. h. 2, 138). Zur Verteilung der 11 manubiae auf die 16 Regionen vgl. Thulin, Blitzlehre 48. – Bei der Blitzbeobachtung orientierte man sich nach Süden. Dabei galt, wie später allgemein in Rom, links als günstig, rechts als ungünstig, d. h. Blitze, die vom Osten her kamen, waren günstig, solche vom Westen (von rechts) unheilvoll. Die Blitze aus der nördlichen Hälfte des Himmels, wo nach Varro (bei Fest. s. v. sinistrae aves [454 Lindsay]) die sedes deorum war, galten als einflußreicher als die in der südlichen Hälfte, woraus hervorgeht, daß die Blitze im Nordosten die vorteilhaftesten, die im Nordwesten die bedrohlichsten waren (Plin. n. h. 2, 143). Außer den genannten waren für die genaue Deutung noch verschiedene andere Besonderheiten zu beachten, zB. Farbe u. Stärke, ob der Blitz einschlug oder nicht, ob er zurückkehrte, u. wenn ja, wie u. wohin (zu Einteilungen der Blitze nach Wirkung u. Bedeutung vgl. Sen. quaest. nat. 2, 39, 1/40, 6. 49, 1/3 [gestützt auf Caecina], sowie 2, 50, 1/3 [gestützt auf Senecas Lehrer, den Stoiker Attalos]). – Blitze, die einschlugen, was nicht immer als unheilvolles Zeichen galt, mußten an Ort u. Stelle gesühnt, ‚begraben' (fulmen condere) werden. Beigesetzt unter freiem Himmel wurden die vom Blitz getroffenen Dinge oder Lebewesen u., wenn keine Spuren zurückgeblieben waren, symbolische Steinkeile. Zugleich wurde im Gegensatz zur unblutigen Blitzsühnung der Römer (Plut. Numa 15, 5; Ovid. fast. 3, 285/90) ein Schafopfer dargebracht, wodurch das Blitzgrab, wie jedes *Grab, ein geweihter, religiöser Ort wurde (vgl. G. Klingenberg, Art. Grabrecht: o. Bd. 12, 602/7). In späterer Zeit wurde er sogar eingezäunt u. durfte nicht betreten werden. Bidental heißt er wohl nach dem Zweizack, wahrscheinlich einst Symbol des Blitzes (H. Usener: RhMus 55 [1905] 22 bzw. ders., Kl. Schriften 4 [1912/13] 490 u. Thulin, Blitzlehre 96). Nach Sen. quaest. nat. 2, 50, 2 gab es Blitze, die unabwendbares Unheil verkündeten, denen also auch die H. machtlos gegenüberstanden. Grundsätzlich aber rühmten sich die H., Blitze bezwingen (cogere; neuere Forschungen wollen, daß dieser Aspekt auch in dem auf H. angewandten fulgur[i]ator enthalten ist, vgl. Bloch, Prodiges 150_2), d. h. durch bestimmte Schutzmittel wie Lorbeer, Opfer, Beschwörungen abwen-

den oder herbeirufen zu können (Plin. n. h. 2, 140; Zos. hist. 5, 41; vgl. Speyer aO. 1132f. 1136).

c. *Libri rituales.* Diese enthielten verschiedene Texte: 1) Bestimmungen für die Stadtgründung, für die Weihe von Altären u. Tempeln, über die Heiligkeit der Mauern u. das Recht der Tore, über die Heerordnung sowie über Krieg u. Frieden (Fest. s. v. rituales [358 Lindsay]; Agrimens. 1, 27, 13. 166, 10 Lachmann; Liv. 1, 44, 3; vgl. Thulin, Ritualbücher 3/56). Die nach Festus (aO.) angeblich auch darin enthaltenen Vorschriften über Tribus-, Kurien- u. Zenturieneinteilung gilt als römische Interpolation (Pfiffig 40). An den röm. Stadtgründungsritus erinnert noch das pomerium (Varro ling. 5, 143; Liv. 1, 44, 3), auch der erste Tempel in Rom wurde nach etruskischem Ritus eingeweiht (ebd. 1, 55, 1; zur Mitwirkung der H. bei ähnlichen Unternehmungen in späterer Zeit vgl. Tacitus' Bericht [hist. 4, 53] über den Neubau des kapitolinischen Tempels iJ. 70 nC.). – 2) Zu den Libri rituales gehörten weiter die sog. Libri fatales oder Acheruntici (Cens. 11, 6; 14, 6; 17, 5; Serv. in Verg. Aen. 8, 398; Arnob. nat. 2, 62 [Acherontici]). Diese enthielten gewisse Sühneriten, durch die das Eintreten des Fatums sowohl beim einzelnen wie beim Staat hinausgeschoben werden konnte (zur damit zusammenhängenden Frage nach dem Verhältnis von Götterwille u. menschlicher Freiheit zuletzt Pfiffig 146/50). Dabei wurde der Staat ebenso wie der Mensch als lebendiger Organismus betrachtet, dem eine bestimmte Lebensdauer zugeteilt war. Wie sich das Leben eines Menschen in zwölf Perioden zu 7 Jahren gliederte, so das Leben des Staates in zehn saecula. Ihre Länge wurde durch die Lebensdauer dessen bestimmt, der von allen zu Beginn eines saeculum Lebenden als letzter starb. Da den Menschen dieser Augenblick nicht bekannt war, kündigte sich das Ende eines saeculum durch bes. Zeichen an, die die H. zu deuten verstanden. Auch die Römer kannten den Begriff des saeculum, in dem jedoch ein starker griech. Einfluß zu spüren ist. Ob die H. vor 204 nC. (Acta ludorum saecularium Severi) bei den Säkularwenden zu Rate gezogen wurden, ist unsicher. Weiter enthielten die Libri Acheruntici wahrscheinlich eine auf Offenbarung durch Tages zurückgeführte Jenseitslehre mit entsprechenden nekromantischen Riten. Im einzelnen war zu lesen, wie Seelen von Verstorbenen zu Göttern (dii animales) werden konnten; hierzu mußte man das Blut bestimmter Tiere (hostiae animales) bestimmten Gottheiten opfern (Serv. in Verg. Aen. 3, 168; Arnob. nat. 2, 62). Völlig unbekannt ist, ob hier Verbindungen mit den griech. Lehren von einer Seelenwanderung vorliegen. – Einen sehr wichtigen u. wahrscheinlich auch recht umfangreichen Teil der Libri rituales bildeten schließlich 3) die Ostentaria. Hierher gehörten alle Zeichen (außer Eingeweiden u. Blitz), durch die sich die Götter mitteilten. Gemeint sind aber nur unabhängig von der Zeichenfunktion bestehende Naturdinge (zum Orakelwesen vgl. Pfiffig 153/5): natürliche wie kosmische Erscheinungen, Baum- oder Tierzeichen (darunter die Vogelschau, in der die H. mitunter den röm. Auguren Konkurrenz machten, weil sie sich bei ihren Deutungen nicht wie die letzteren auf wenige Vögel u. Zeichen zu beschränken brauchten) u. unnatürliche (wie monstra, Mißgeburten, Tiere an ungewöhnlichen Orten u. ä.). Bei allen ostenta, bes. aber bei den monstra, kam es, wie bei den Blitzprodigien, darauf an, die Spuren des Schreckzeichens, u., wenn möglich, dieses (Tier oder Mensch) selbst zu beseitigen. Zwar wurde in Rom später auch in vielen Fällen die Sühnung den H. überlassen, doch es scheint, daß dafür wenigstens in den früheren Zeiten der Republik in erster Linie die Sibyllinischen Bücher als zuständig galten (Thulin, Ritualbücher 128).

III. Geschichte. a. Mesopotamischer Ursprung. Die Heimat der eigentlichen Haruspizin wird man in Mesopotamien suchen müssen, wo die Eingeweideschau von alters her zu Hause war. Boissier, Thulin u. in letzter Zeit u. a. Nougayrol haben auf die Parallelen zwischen babylonischen u. etruskischen Modell-Lebern hingewiesen (vgl. auch W. Denner: WienerZsKundMorgenl 41 [1934] 180/220; J. Nougayrol: RevAssyr 38 [1941] 67/88; ders.: ebd. 40 [1945/46] 56/97); in beiden Fällen findet man zB. eine Einteilung in pars familiaris u. pars hostilis u. in Regionen; aber auch die Bedeutungen der Zeichen in gewissen Regionen (bei der Gallenblase) stimmen überein. Die Etrusker haben jedoch eigene Arbeit geleistet, indem sie die Regioneneinteilung der Leber ihrer, wahrscheinlich doch wohl (Thulin, Haruspicin 39f) der babyl. Astrologie entnommenen, Regioneneinteilung des Himmels anpaßten u. den verschiedenen Göttern, wie am Himmel, so auch an der Leber ‚Wohnungen' zuteilten. Über die in Boğazköy gefundenen Lebermodelle s. B. Meissner: Klio 19 (1925) 97; über die Leber von Piacenza s. neben den Schriften von Thulin u. Weinstock bes. Dumézil 618/21 (mit Lit.) u. Pfiffig 121/7; zur Einordnung der Tracht vgl. F. Roncalli, Die Tracht des H. als frühgeschichtliches Relikt in historischer Zeit. Die Aufnahme fremder Kultureinflüsse in Etrurien u. das Problem des Retardierens in der etruskischen Kunst (1981) 124/32. Auch die zur Haruspizin in allgemeinerem Sinne gehörende Deutung von Naturdingen, die das Leben des Staates oder des einzelnen bestimmen, ist von Babylon beeinflußt, wenn auch nicht ableitbar (Furlani; Pfiffig 139f), während die Blitzlehre von den Etruskern ausgebildet sein mag (Thulin, Blitzlehre 11. 14).

b. Haruspizin bei den Etruskern. Wann u. wie die Etrusker das ganze System übernommen haben, ist nicht nachzuweisen, zumal die Herkunft dieses Volkes umstritten bleibt. Jedenfalls ist die Eingeweideschau zunächst aus Mesopotamien zur Mittelmeerküste vorgedrungen. Das ‚Beschauen der Leber' war den Juden als babylonischer Brauch bekannt (Hes. 21, 26; W. Zimmerli, Ezechiel 1 = Bibl. Komm. AT 13, 1² [1979] 480. 490 [Lit.]), hat aber in Israel als Kultpraxis offenbar keinen Eingang gefunden. Bei den Griechen wurde die Haruspizin, möglicherweise schon in homerischen Zeiten (vgl. die θυοσκόοι: Il. 24, 221), häufig ausgeübt. Nach eigener Tradition verdankten die Etrusker ihre Kenntnis der Eingeweideschau der mythischen Figur des Tages (Cens. 4, 13; Amm. Marc. 21, 1, 10; Martian. Cap. 2, 157; Macrob. Sat. 5, 19, 13; zu Tages s. A. S. Pease im Komm. zu Cic. div. 2, 50). Dieser soll ihnen auch die Lehren der Libri rituales übergeben haben. Aber in der Blitzschau soll nach Serv. in Verg. Aen. 6, 72 (vgl. auch Amm. Marc. 17, 10, 2) die Nymphe Vegoia (Vegoe, Bigois; vgl. S. Weinstock, Art. Vegoia: PW 8A, 1 [1955] 578f) sie unterrichtet haben; diese scheint sich jedoch auch mit der Rituallehre beschäftigt zu haben (Agrimens. 1, 350). – Wahrscheinlich entwickelten sich die Traditionen in den einzelnen Stadtstaaten zunächst unabhängig voneinander u. wurden nur mündlich überliefert. Später wurden sie schriftlich fixiert, aber kaum vor dem 2. Jh. vC. (vgl. Cens. 17, 6) zur Etrusca disciplina vereinheitlicht. Von den so entstandenen Heiligen Büchern ist in der Originalsprache so gut wie nichts erhalten. In der 1. H. des letzten Jh. vC. übersetzten gelehrte Etrusker wie Aulus Caecina aus Volaterrae u. Römer, vor allem Tarquitius Priscus, Teile ins Lateinische (für Einzelheiten vgl. Pfiffig 42f). Von Tarquitius' Übersetzung des Ostentarium sind drei kurze Auszüge erhalten (Macrob. Sat. 3, 7, 2. 20, 3 u. Amm. Marc. 25, 2, 7). Durchwegs sind die bei lateinischen Autoren erhaltenen Fragmente u. Umschreibungen nur mit Vorsicht zu gebrauchen (Pfiffig 36).

c. Haruspizin in Rom. Die etruskische Disziplin ist seit der Königszeit in Rom zu Hause gewesen. Wahrscheinlich aber wurde sie zumindest anfänglich nur hier in ihren drei Formen von den H. ausgeübt. In Etrurien selbst dürfte die Prodigiendeutung (Ostentaria) auch außerhalb ihres Standes verbreitet gewesen sein (so gestützt auf Liv. 1, 34, 9 Pfiffig 140f). Da aber die eigentliche Haruspizin von Hause aus eine aristokratische, von Angehörigen der angesehensten etruskischen Familien ausgeübte Kunst war, kann es nicht wundernehmen, daß sich ihre Adepten in Rom von jeher zur Senatspartei schlugen u. in ihren responsa durchgehend die Interessen der herrschenden Klasse zu schützen u. zu fördern suchten (so zB. Cic. har. resp. 40. 55f. 60). Der Senat betrachtete die H. denn auch als unentbehrliche Ratgeber u. ihre Kunst als eine wichtige Stütze für die Aufrechterhaltung des röm. Nationalkults. Denn die Anpassungsfähigkeit der H. war groß genug, um sie daran zu hindern, den Römern etruskische Kulte aufzudrängen, wenn sie merkten, daß diese auf Widerstand stießen. So schrieben sie die Prodigien oft der Vernachlässigung eines patrius ritus zu oder empfahlen zur Sühnung ein spezifisch röm. Ritual. – Sowohl der Beschluß, die H. über ein Zeichen zu befragen, wie die Entscheidung über die Frage, ob ihr Rat befolgt werden sollte, stand dem Senat zu. Schon von alters her machte dieser es sich auch zur Aufgabe, die Anzahl der H. auf ihrem alten Niveau zu erhalten. Wahrscheinlich hatte sich in derselben Zeit, als die Lehre schriftlich fixiert wurde, schon eine Art Kollegium gebildet, vielleicht von Rom organisiert; jedenfalls sagt Cic. div. 1, 92 (vgl. dazu A. S. Pease im Komm. zSt.), daß zu jener Zeit, als die röm. Macht blühte, der Senat verfügt habe, Söhne der Vornehmsten aus den etrusk. Städten sollten in der Lehre der H. unterrichtet werden. Ein Ordo LX haruspicum ist seit dem Ende der Republik inschriftlich bezeugt (CIL 6, 32439 u. Thulin, H. 648f), u. die Maßnahmen, die der Etruskerfreund Claudius im

Senat zur Aufrechterhaltung der Disziplin verlangte, bezogen sich auf ihn (rettulit ... super collegio haruspicum: Tac. ann. 11, 15); es geht aus dem Referat des Kaisers hervor, daß die Kunst noch immer ausschließlich von vornehmen Etruskern ausgeübt wurde. Der Ordo bestand noch im 3. Jh. nC., wie die Inschriften beweisen. Ob aber seine Mitglieder damals noch viel etruskisches Blut in ihren Adern hatten, ist ungewiß; denn die einzige Bedingung, die unter Alexander Severus die Bewerber um die Stelle eines Lehrers der Haruspizin erfüllen mußten, war, als Freie geboren zu sein. Daraus ergibt sich zugleich, daß damals auch vornehme Geburt nicht mehr erforderlich war. Trotz der anerkannten Bedeutung ihrer Wissenschaft für das Wohlergehen des Staates wurden die H. niemals zu den ,sacerdotes publici populi Romani' gerechnet; die Haruspizin blieb im röm. Kult ein Fremdkörper (vgl. Wissowa, Rel.² 543). Auch Kritik u. Spott blieben ihnen nicht erspart (Cic. div. 2, 51f), obgleich diese wohl mehr den nichtoffiziellen Privat-H. galten. Diese wurden von hoch u. niedrig eifrig konsultiert, mögen aber oft Pfuscher gewesen sein (Cato agr. 5, 4; vgl. die Komödie; Plin. ep. 2, 20, 4; 6, 2, 2; Suet. Vesp. 5, 2). Augustus verbot, die H. über eines Menschen Tod zu befragen (Dio Cass. 56, 25); Tiberius untersagte, die H. ohne Zeugen zu konsultieren (Suet. Tib. 6, 3, 1). Das waren erste Versuche, dem Mißbrauch zu steuern, die aber keinerlei Erfolg hatten.

B. Christlich. I. Grundsätzliche Einstellung. Die christl.-kirchl. Lit. ordnete H. u. Haruspizin in ein sich langsam verfestigendes Schema der superstitiones ein (zu Gebrauch des Wortes u. Entwicklung des Begriffes in christlichen Zeugnissen bis ins HochMA vgl. zuletzt D. Harmening, Superstitio [1979] 33/42, zu den superstitiones im einzelnen ebd. 46/8. 76/258) u. behandelte sie ausschließlich normativ. Näherhin wurde die Haruspizin zusammen mit anderen Formen der Vorzeichendeutung nicht nur ohne Hinweis auf ihren spezifischen Charakter als Form abzulehnender Wahrsagekunst qualifiziert (Tert. apol. 35, 12; 43, 1f; spect. 10, 2; Arnob. nat. 1, 24. 46; 4, 12; Lact. inst. 2, 16, 1; Aug. civ. D 8, 16; Prud. c. Symm. 2, 771. 892), sondern in krassem Gegensatz zur antik-klass. Theorie u. Praxis die H. als quasi horarum inspectores (Isid. orig. 8, 9, 17 Lindsay) der Stunden- u. Tagewählerei zugeordnet.

II. Staatliche Einschränkungen u. Verbote. Von Anfang an haben die christl. Schriftsteller die Haruspizin ohne jede (s. o.) oder nur mit unzureichender Charakterisierung (vgl. Min. Fel. Oct. 27, 1; Lact. mort. pers. 10, 2f; vgl. 11, 7) abgelehnt. Verboten wurde ihre Ausübung erstmals von Konstantin (Cod. Theod. 9, 16, 1, 1 vom Februar 319). Doch schon einige Monate später sah er sich genötigt, die dadurch verursachte Unruhe unter der Bevölkerung von Rom zu berücksichtigen (ebd. 9, 16, 2, 15 vom Mai 319). Anderthalb Jahre später (ebd. 16, 10, 1, 17 vom Dezember 320) mußte er die H. sogar wieder in ihre offizielle Funktion als Blitzdeuter einsetzen (zu diesen Dekreten s. A. A. T. Ehrhardt, Some aspects of Constantine's legislation: StudPatr 2, 2 = TU 64 [1957] 120f; J. Vogt, Zur Frage des christl. Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins d. Gr.: Festschr. L. Wenger 2 = MünchBeitrPapyrForsch 35 [1945] 126/30, sowie auch zum Folgenden K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln [1971] 20/6. 65/9. 171f u. Speyer aO. 1161f). Auch das Verhalten der folgenden Kaiser blieb schwankend. Im J. 357 wurde die Haruspizin mitsamt aller Wahrsagekunst strengstens verboten. Nach einem kurzen Wiederaufblühen unter Julian, der ihr ergeben war, wurde iJ. 371 ausdrücklich festgestellt, daß die Ausübung der Kunst zulässig sei, wenn sie nur nicht zum Schaden geschehe; iJ. 385 wurde sie dann endgültig verboten, jedenfalls soweit sie die Opferschau betraf (Cod. Theod. 16, 10, 9 = Cod. Iust. 1, 11, 2).

III. Weiterleben. a. Lateinischer Westen. Daß damit aber die Geschichte der Haruspizin nicht zu Ende war, lehren uns die literarischen Zeugnisse: Zosimos berichtet (hist. 5, 48), daß noch beim Herannahen des Alarich gegen Rom der Stadtpräfekt u. sogar der Papst sich berieten, ob sie nicht die Hilfe einiger eben angekommener H. akzeptieren sollten, die behaupteten, sie hätten eine Stadt durch das Herabzaubern von Blitzen von ihren Belagerern befreit (vgl. dazu E. Caspar, Gesch. des Papsttums 1 [1930] 298/300). Aber die meisten Berichte über das Fortleben der Hauspizin finden wir bei den christl. Schriftstellern: Augustin erzählt mit Abscheu, daß ihm einst ein H. seine Dienste angeboten habe (conf. 4, 2, 3), u. bekämpft die Lehre auch weiterhin (doctr. christ. 2, 30; en. in Ps. 134, 20). Dasselbe tun nicht nur die anderen christl. Schriftsteller (Caes. Arel. serm. 13, 3; 50, 1; 52, 1; 70, 1; vgl. Vit. Caes. Arel. 1, 55; PsFaust. Rei. serm. 15 [CSEL 21, 282]; vgl. auch das gegen die heidn. Religion gerichtete spätröm. Gedicht Anth. Lat. nr. 4,8 Riese: Etruscus ludit semper quos vanus aruspex, u. Friedländer[10] 3, 161f), auch die Synoden haben den Einfluß dieser ,Wissenschaft' nicht unterschätzt; das 4. Konzil v. Toledo vJ. 633 (cn. 29 [203 Vives]) u. noch die röm. Synode vJ. 721 (cn. 12 [Mansi 12, 264]) bedrohten jeden, der die H. befragte, mit Strafe oder sogar mit dem Anathem. Noch im 9. Jh. findet Hrabanus Maurus es nötig, über die Haruspizin zu schreiben (mag. art.: PL 110, 1098 B), u. noch in Glossaren des 15. Jh. findet man aru-, auru-, arispex; dies Wort wird hier u.a. definiert als ,weissag durch ingeweid der toten vische' (L. Diefenbach, Novum Glossarium Latino-german. [1857]). Daß die Haruspizin, vornehmlich als Eingeweideschau, sich, trotz des Wegfalls der Tieropfer, so relativ lange behaupten konnte, muß wohl dem Umstand zugeschrieben werden, daß sie mehr als eine Art Wissenschaft denn als ein Bestandteil des heidn. Götterkults betrachtet wurde. Das galt in viel geringerem Maße für die griech. Hieroskopie, die weniger entwickelt u. zudem unzertrennlich mit dem heidn. Opferritus u. mit dem alten Glauben verbunden war.

b. Griechischer Osten. Die Griechisch schreibenden Schriftsteller der Kaiserzeit meinen, wenn sie die Eingeweideschau als selbständige Kunst erwähnen, durchweg entweder die etruskische oder die im AT vorkommende babylonische. Artemidor (onir. 2, 69) unterscheidet θύται u. ἡπατοσκόποι; das letztgenannte Wort kommt erst in der röm. Zeit vor u. sieht ganz wie eine Übersetzung von haruspex aus (s. D. Magie, De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis [Lipsiae 1905]).

G. Blecher, De extispicio capita tria = RGVV 2, 4 (1905). – R. Bloch, La divinisation dans l'antiquité = Que sais-je? 2135 (Paris 1984), bes. 39/75; Les prodiges dans l'antiquité classique (Paris 1963) 43/157. – A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité 4 (Paris 1882) 3/115; Art. Haruspices: DarS 3, 1 (1900) 17/33. – G. Dumézil, La religion romaine archaïque (Paris 1966) 577/81. 617/27 (mit Lit.). – G. Furlani, Epatoscopia babilonese ed epatoscopia etrusca: StudMat 4 (1928) 243/85. – J. Heurgon, Tarquitius Priscus et l'organisation de l'ordre des haruspices sous l'empereur Claude: Latom 12 (1953) 402/17. – K. Latte, Röm. Rel. (1960) 157/60. – J. Nougayrol, Les rapports des haruspicines étrusque et assyro-babylonienne et le foie d'argile de Falerii Veteres (Villa Giulia 3786): CRAcInscr 1955, 509/19. – A. J. Pfiffig, Religio Etrusca (Graz 1975) 7/155. – J.-G. Préaux, Un texte méconnu sur Tagès: Latom 21 (1962) 379/83. – C. O. Thulin, Die etruskische Disciplin 1. Die Blitzlehre = Göteborgs Högskolas Årsskrift 11,5 (1905); Die etrusk. Disziplin 2. Die Haruspicin = ebd. 12,1 (1906); Die etrusk. Disziplin 3. Die Ritualbücher = ebd. 15,1 (1909); Die Götter des Martianus Capella u. die Bronzeleber von Piacenza = RGVV 3, 1 (1906) (zT. zu korrigieren durch Latte, Röm. Rel. 106_1 u. Weinstock); Art. Haruspices: PW 7, 2 (1912) 2431/68. – S. Weinstock, Martianus Capella and the cosmic system of the Etruscans: JournRomStud 36 (1946) 101/29.

Johanna ter Vrugt-Lentz.

Haruspicina s. Haruspex, Opferschau.

Hase.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. Akkadisch heißt der H. arnabu (annabu, fem. arnabtu; W. v. Soden, Akkad. Hdwb. 1 [1965] 70a) u. ist mitunter so stark verbreitet, daß es eine ,H.stadt' in einem ,H.land' gibt (E. Forrer, Art. Arnabanu: ReallexAssyr 1 [1928] 152). H.jagd begegnet auf assyr. Reliefs (Belege: Canby 133) u. in einem Mari-Brief (G. Dossin, Les archives économiques du palais de Mari: Syria 20 [1939] 107, 3). Der H. wird auch in einem (gerade hier völlig fragmentierten) Fabelkontext erwähnt (W. G. Lambert, Babylonian wisdom literature [Oxford 1960] 214, 8), tritt in der Tierkapelle auf (A. Ungnad, Tierkapellen = ArchOrForsch Beih. 1 [1933] 134/7) u. kommt auch als Personenname

vor (Assyrian dictionary 1, 2 [Chicago 1968] 194b). Der H. ist in der mesopotam. Ikonographie ohne Bedeutung, es fanden sich einige Siegelstempel, Elfenbein-H. u. Fayence-Amulette (Belege bei Canby 131). Häufig tritt der H. in der Kunst des 2. Jtsd. auf, in Anatolien als Opfer des großen Falkners u./oder Falken, auch auf hethitischen Siegeln, ein Motiv, das vielfach weiterlebt. Das hethit. Reichswappen ist ein Doppeladler, der mit seinen zwei Krallen zwei kauernde H. packt (zur Deutung vgl. ebd. 132). Es finden sich auch Gottheiten mit einem Vogel u. einem H. in der Hand (H. G. Güterbock, Siegel aus Boğazköy = ArchOrForsch Beih. 7 [1942] 16. 19). Gelegentlich ist der H. Symbol einer Gottheit (ebd. 18). – In der Bildkunst des alten Luristan erscheint der H. in kultischen Figurationen vielleicht im Zusammenhang mit der Mondgottheit (H. Potratz, Bär u. H. in der Bildkunst des alten Luristan: ArchOrForsch 17 [1954/56] 124/8).

II. Ägypten. Der H. (sḫ·t), mit der Hieroglyphe wn geschrieben, wird, obwohl sehr verbreitet, selten als Jagdtier genannt. In den Sargtexten erscheint er unter den redenden Tieren (E. Brunner-Traut, Altägypt. Tiergeschichte u. Fabel: Saeculum 10 [1959] 151). Nach Bonnet u. Brunner-Traut hat er keinerlei Bedeutung in Mythologie oder Magie gehabt; dieser Ansicht hat v. Gynz-Rekowski heftig widersprochen. – Nach Plutarch (quaest. conv. 4, 5, 3, 670EF) halten die Ägypter ‚die Schnelligkeit des Tieres u. die Schärfe seiner Sinneswerkzeuge für etwas Göttliches (θεῖον). Sein Auge ist unermüdlich, so daß er sogar mit offenen Augen schläft. Sein Gehör soll sehr fein sein, was sie so bewundern, daß sie in ihren Heiligen Schriften 'Gehör' mit dem Ohr des H. schreiben'. Horapollon (1, 26 [70 Sbordone]): ‚Das Aufmachen (ἄνοιξις) stellen sie durch das Bild des H. dar, weil dieses Tier die Augen immer offen hält.' – Tierbilder des H. geben in der Hieroglyphenschrift allerdings nur den Lautwert wieder, nicht die von den Griechen genannten Begriffe (Hopfner 59). – Das Göttliche des H. könnte darin liegen, daß er ein Symbol des Osiris war, in dessen Beinamen Unnofer (‚das gute Wesen') die erste Silbe mit dem H. wiedergegeben wird. Sicher bezeugt ist die Häsin als Tier der Unut, die gelegentlich mit H.kopf dargestellt wird. Sie ist die Patronin des 15. oberägypt. Gaues, der ‚H.-Gau' hieß (G. Roeder, Die ägypt. Götterwelt [Zürich 1959] 220/8). Sie vertritt als Hathorgestalt das Prinzip der Fruchtbarkeit. H.mumien, die auf kultische Verehrung weisen würden, haben sich nicht gefunden. Das Herz des H. (als des Tieres des Totengebieters Osiris) begegnet in einer Lekanomantie (Hopfner, OZ 2 § 264). Auf jüdischem Einfluß mag die spätägypt. Scheidung der Tiere (Porph. abst. 4, 7) beruhen, derzufolge sich die Ägypter der gleichen unreinen Tiere enthalten haben wie die Hebräer, also wohl auch des H. (Döller 169).

III. Altes Testament u. Judentum. Von den vier in Palästina lebenden Arten ist der syr. H. (lupus syriacus) am meisten verbreitet, hebräisch 'arnebæt (fem.; vgl. akkadisch arnabu, ugaritisch 'nhb) u. also kaum von 'nb, ‚fruchtbar sein' (L. Koehler/W. Baumgartner, Hebr. u. aram. Lex. zum AT³ 1 [Leiden 1967] 87a), u. wird Lev. 11, 6 u. Dtn. 14, 7 unter die unreinen Tiere gezählt. Er sei zwar (nach volkstümlicher Anschauung) Wiederkäuer, habe aber keine gespaltenen Klauen, entspricht also nur einem der beiden mosaischen Reinheitskriterien für eßbare Tiere. Doch als unrein wurde alles betrachtet, was mit dem heidn. Kult zusammenhing; daher waren Tiere verboten u. unrein, die in den Nachbarreligionen Israels meist irgendeine kultische oder religiöse Bedeutung hatten. In Unkenntnis dieses Moments konnte man die Unterscheidung dem Literalsinn nach nicht begründen (Philo agr. 131/45), sie ergebe sich aber zwingend aus dem verborgenen Sinn der Schrift (ebd. 131): ‚Die beiden Merkmale sind Symbole des am besten zur Erkenntnis führenden Lehrens u. Lernens' (spec. leg. 4, 106), des Wiederholens u. des Unterscheidens, ‚so daß man zu wählen versteht, was sich gehört u. zu meiden das Gegenteil' (ebd. 108). Test. XII As. 2, 1/10 (bes. 9) u. Aristeas 126/69 belegen diese mit der Zweiwegelehre verbundene symbolische Exegese bereits im 2. Jh. vC., wobei die einzelnen Tiereigenschaften auch schon auf den Charakter bestimmter Menschen bezogen werden. – Lev. R. 13 (Strack/Billerbeck 3, 393) kennt die allegorische Deutung des H. auf Griechenland, ‚denn er käut wieder', d. h. ‚es (Griechenland) preist Gott', oder ‚es erhöhte die Gerechten'. – Die LXX gibt an beiden Stellen δασύποας u. nicht λαγωός, ‚damit (König Ptolemaios II Philadelphos, der nach der Tradition den Pentateuch übersetzen ließ) nicht sagen könnte, die Juden hätten, um ihn zu verspotten, den Namen seiner Frau (unter die unreinen Tiere) in die Tora gesetzt' (bMegillah 9b; jMegillah 1, 11, 71d; s. K. Müller, Die Juden u. die Septuaginta, Habil.-Schr. Graz [1971] 67f. 82f). Er war selbst ein Nachkomme des Lagos, so daß diese Erklärung höchstens auf seine zweite Frau (seine leibliche Schwester) zutrifft. Ps 103 (104), 18b Cod. Alex. steht λαγωός für den Klippdachs (šafan, sonst χοιρογρύλλιος), in der lat. Überlieferung dafür ericius, erinacius oder lepus, Prov. 30, 26 nur in der Vulg. lepusculus. – Für die Observanz des Verbots interessant ist eine Verordnung Antiochos' III (223/187 vC.), die zum Schutz der rituellen Reinheit des Tempels den Import von Pferde-, Maultier-, Esel-, Panther-, Fuchs- u. H.fleisch untersagte (Joseph. ant. Iud. 12, 145f; vgl. E. Diez/J. B. Bauer, Art. Fuchs: JbAC 16 [1973] 175). Nach den Rabbinen hat Nebukadnezar (Deckname für einen Römer?; vgl. M. Aberbach, Art. Nebuchadnezar in the Aggadah: EncJud 12 [Jerusalem 1971] 914f) sich Verachtung zugezogen, weil er Fleisch von einem lebenden H. losgerissen u. gegessen hatte (Lam. R. 2, 10 nr. 14 [Übers.: 2, 13f, 111 Wünsche]; bNedarim 65a). – In das Verbot des Mischgewebes (Lev. 19, 19; Dtn. 22, 11) wurde von einigen Rabbinen auch Kamel-, Ziegen- u. H.haar einbezogen (bŠabbat 27a). – H.magen galt in später Überlieferung als Mittel gegen Sterilität u. soll auch von Simsons Mutter angewendet worden sein (L. Ginzberg, Legends of the Jews 5 [Philadelphia 1925] 55_{177}; 6 [1928] 206_{111}). – Der H. kommt in jüdischen Darstellungen gelegentlich, aber oft genug vor, um als anerkanntes Symbol gelten zu können: auf einer eindeutig (Menorah) jüd. Tonlampe aus Syrakus (Goodenough 3 Abb. 932, wahrscheinlich jüdisch auch ebd. Abb. 455); einer in Beth Schearim gefundenen aus dem 3./4. Jh. (N. Avigad: IsraelExplJourn 5 [1955] 209 Taf. 33 nr. 8); zwei laufende H. auf einer 1961 in Jerusalem gekauften (B. Bagatti: RivAC 40 [1964] 264 Abb. 3, 6). – In Synagogen, oft Trauben naschend: in En-Nebraten (Goodenough 3 Abb. 516f); Mosaik in Beth Alpha (ebd. Abb. 631); Naaran (Ain Duk; ebd. Abb. 642); Hammam Lif (ebd. Abb. 887f = Nordafrika, 3. Jh.; s. R. Krautheimer, Mittelalterliche Synagogen [1927] 72 Abb. 15). – Ein hasenreitender Cupido findet sich auf einem Sarkophagfragment aus der Katakombe Vigna Randanini in Rom (Goodenough 3 Abb. 789). – H.jagddarstellungen in Pesachhaggada u. Machsor-Hss. gehen auf deutsche Lesung eines hebr. Merkworts zurück (I. Elbogen, Art. Jaknehas: Jüd. Lex. 3 [1929] 131).

IV. Griechisch-römisch. Der H. war im Mittelmeerraum in verschiedenen Arten sehr verbreitet. Eine Besonderheit waren die Alpen- oder Schnee-H., nivei lepores (Calp. ecl. 7, 58), die im Winter ihre Farbe wechseln, ut toti candidi sint (Varro rust. 3, 12, 6); quibus hibernis mensibus pro cibatu nivem credunt esse; certe liquescente ea rutilescunt annis omnibus (Plin. n. h. 8, 217). Man glaubte, der H. habe beiderlei Geschlecht u. könne sine mare aeque gignere (ebd. 218; vgl. Ael. nat. an. 13, 12), besäße die Fähigkeit der Überfruchtung: solus praeter dasypodem (Kaninchen) superfetat (Plin. n. h. 8, 219; Herodt. 3, 108, 3; Aristot. hist. an. 6, 33, 579b 30/80a 8; Varro rust. 3, 12, 4; Ael. nat. an. 2, 12), er höre hervorragend (Xen. cyneg. 5, 27; Ael. nat. an. 13, 14), schlafe mit offenen Augen (Xen. cyneg. 5, 11; Plin. n. h. 11, 147; Ael. nat. an. 2, 12; 13, 13). Er ist schlau, aber feige (Aristot. hist. an. 1, 1, 488b 15; Plin. n. h. 11, 183; so auch in der Fabel Aesop. 143. 169. 254), pavidus (Ovid. hal. 64), timens (Varro rust. 3, 3, 8; Cic. nat. deor. 1, 88), dafür ein unübertrefflicher Läufer (Il. 17, 676; Sen. ep. 124, 22).

a. Jagd. Schilderung Xen. cyneg. 6, 10/25 u.ö.; geschieht mit Hunden, Stellnetzen, Schlagstöcken, zu Fuß u. zu Pferd, im Gleichnis bereits in der Ilias (10, 360) verwendet, so alltäglich, daß ein Geheimbrief exenterato lepori inseritur, abgeschickt wird, addita retia, ut sub specie venationis dolus lateret (Iust./Trog. 1, 5, 10). Schon Herodot (3, 108) meint, daß die große Fruchtbarkeit des H. wie anderer Tiere seiner Dezimierung entgegenwirken sollte, denn nicht nur der Mensch jagt ihn als hochgeschätztes Wildbret (Hipponax frg. 39, 7 Diehl = 26, 7 Masson; Aristoph. vesp. 709f; Alciphr. 4, 13, 16; Hor. sat. 2, 4, 44. 8, 89; Martial. 7, 20, 5), sondern auch der Adler (Il. 22, 310 schon im Vergleich; Aristot. hist. an. 9, 32, 619b 9 u.ö.; Verg. Aen. 9, 563) u. der *Fuchs (Ael. nat. an. 13, 11).

b. (Volks-)Medizin. Teile des H. finden mannigfaltige Verwendung, das Lab gegen *Epilepsie, Schlangen-, Skorpion- u. Spinnengift, gegen Ohrenschmerzen, Husten, Zahnausfall; drei Tage nach der Menstruation eingenommen, wirkt es empfängnisverhütend. Kopf mit Bärenfett geröstet stoppt Haarausfall. Blut wird aufgestrichen gegen Sommersprossen. Die Hoden schluckt man roh gegen Lendenschmerzen, auch um Knaben zu bekommen. Der Genuß des Foetus schenkt sterilen Frauen wieder dauernde Fruchtbarkeit

(Belege: E. Rieß, Art. Aberglaube: PW 1, 1 [1893] 71 u. Gossen, H. 2484f). Nach Cato bringt H.essen Schlaf, im Volksglauben Schönheit (Plin. n. h. 28, 260; Martial. 5, 29; Hist. Aug. vit. Sev. Alex. 38, 1, vgl. 4 für die volkstümliche Verbindung mit lepos, dazu L. W. Weisgerber, Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur: Wörter u. Sachen 15 [1933] 152) u. gilt als *Aphrodisiacum (Alexis: CAF 2, 357; Athen. dipnos. 14, 642D; Philostr. imag. 1, 6, 6).

c. Magie. Apollonios v. Tyana befahl einem Mann, dessen Frau schon sieben schwere Geburten hinter sich hatte, mit einem lebenden H. um die in Wehen Liegende herumzugehen u. den H. sogleich loszulassen, denn sonst würde mit dem Kind zugleich auch die Gebärmutter ausgestoßen (Philostr. vit. Apoll. 1, 39). Gegen Bauchschmerzen bindet man das Sprungbein eines lebenden H. um u. schickt ihn weg: fuge, fuge, lepuscule, et tecum aufer coli dolorem (R. Heim, Incantamenta magica = Philol Suppl. 19 [1892] 483 nr. 72). Ein Zauberspruch zum gleichen Zweck: Ad strophum dicis ... quid sicut lepus resilis? quiesce intestinum et sta crocodile (ebd. 479 nr. 54). – Als *Amulett umgebunden trägt man Sprungbein, Füße, Herz, Kot oder Haare des H. (Plin. n. h. 28, 199. 220. 229; 30, 147). – Unter den Schutztieren gegen den *Bösen Blick kommt der H. ebenso vor (S. Seligmann, Der böse Blick u. Verwandtes [1910] 122; ders., Antike Malocchio-Darstellungen: ArchGeschMed 6 [1913] 96; auf magischen Nägeln: O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten = BerLeipzig 7 [1855] 109 nr. 3 Taf. 3, 9; Paris Cabinet des médailles: DACL 1, 2, 1793f Abb. 478 bzw. J. Engemann: JbAC 18 [1975] 38 Abb. 7), wie als Emblem für denselben (griechisch-italische Vase 2079 im Museum Neapel: ERE 5, 610b).

d. Mantik. Zur Divination ließ die Icenerkönigin Boudicca einen H. frei, der dann auf der günstigen Seite lief (Dio Cass. 62, 6, 1). Leporem ... gustare fas non putant (Britanni: Caes. b. Gall. 5, 12, 6). – Als Tier der Artemis zeigte der H. den Ort, wo Boiai in Lakonien gegründet wurde (Paus. 3, 22, 12, s. F. Heichelheim, Art. Tierdämonen: PW 6 A, 1 [1936] 922). Im Traum bedeuten die ‚feigen, schnellfüßigen, unedlen Tiere wie Hirsch, H. u. Hund unedle Menschen u. Ausreißer' (Artemid. onir. 4, 56; 2, 12 [278, 25f; 125, 19 Pack]).

e. Volksmund. Λαγὼ βίον ζῆν (Demosth. or. 18, 263, vgl. H. Wankel, Demosthenes' Rede für Ktesiphon über den Kranz [1976] 1157f; Lucian. somn. 9; Liban. ep. 945, 3) heißt, ein Leben in ständiger Angst führen. Wer sich schlafend stellt, ist λαγὼς καθεύδων (Zenob. 4, 84); λαγὼς τὸν περὶ τῶν κρεῶν τρέχων, wer sich unüberlegt in große Gefahren stürzt (ebd. 4, 85). Δασύπους κρεῶν ἐπιθυμεῖ, wer von anderen verlangt, was er selbst hat (Diogenian. 4, 12), vgl. lepus tute es, pulpamentum quaeris? (Ter. Eun. 426, dazu A. Otto, Die Sprichwörter der Römer [1890] 190f; I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter u. verwandte sprachliche Erscheinungen [1965] 51). Venare leporem, nunc ictim tenes (Plaut. Capt. 184) meint: such dir etwas Besseres (einen H., wenn du jetzt nur ein Wiesel hast, Otto aO.). Lepus hic aliis exagitatus erit (Ovid. ars 3, 662 entspricht dem aliae tua gaudia carpent v. 661; Petron. sat. 131, 7 spielt darauf obszön an: leporem i.e. mentulam). Als Kosenamen kommen lepus wie passer Plaut. Cas. 138 vor, abträglich lepus improbe, ‚ungeschickter H.' (Martial. 1, 48, 7; Opelt aO. 250), als Schimpfwort (Liban. or. 35, 28), ärger als ‚Fuchs' in der Lex Salica § 32, 4 (H. Birkhan, Germanen u. Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit 1 = SbWien 272 [1970] 468). Als Personenname gelegentlich belegt (W. Pape/G. Benseler, Wb. der griech. Eigennamen³ 2 [1911] 760; auch F. Preisigke, Namenbuch [1967] 191 u. ders., Wb. Suppl. 1 [1940/66] 2. Lfg. [1969] 159).

f. Mythische Bezüge. 1) Die ungewöhnliche Fruchtbarkeit des H. (Ovid. ars 2, 517) hat ihn wohl zum animal salacissimum (Beiwort mollis: Propert. 2, 19, 23; vgl. Ovid. am. 2, 5, 26; Petron. sat. 23, 3; Iuvenal. 2, 47. 165; Apul. met. 9, 28, 2; Priap. 64, 1) gestempelt u. den hl. Tieren der Aphrodite (Plat. Com.: CAF 1, 648; Philostr. imag. 1, 6, 6; Anth. Pal. 7, 207) zugesellt, weswegen er auch zu den (symbolischen) Liebesgaben gehört (Ovid. met. 13, 832; Calp. ecl. 3, 77; Nemesian. ecl. 2, 67). – 2) Als Tier der Artemis könnte der H. Paus. 3, 22, 12 gesehen werden als Wegweiser in ihrem Auftrag; sie grollt ob der gerissenen trächtigen Häsin (Aeschyl. Ag. 135/8). Eigentlich ist der Hirsch das Tier der Artemis (Sophocl. Electr. 568/72), während sie den ‚flüchtenden H. vernichtet' (Nonn. Dion. 20, 71; vgl. 36, 54f), doch gehört das zur Ambivalenz der großen Förderin u. Vernichterin des Lebens, erlegt sie doch auch den Hirsch (Od. 6, 104). – 3) Philostrat (imag. 1, 6, 5) belegt die Beziehung des H. zu den Eroten. – 4) Der H. wird zusammen mit Eidechse u. Igel auch einer chthonischen Gestalt wie Amphiaraos beigesellt (G. Méautis, Le coffre de Kypsélos: RevÉtGr 44 [1931] 246).

g. Darstellungen. 1) Als Liebesgeschenk des Erastes an den umworbenen Knaben sieht man den H. immer wieder auf Vasenbildern; auf einem apulischen Glockenkrater in London reicht eine Frau einem Jüngling den H., auf einer apulischen Hydria in Kopenhagen wirbt ein Jüngling um eine Frau mit dem H.; Salbfläschchen u. Amulette in H.form, Ringe mit H.bildern dienten wohl auch der Liebeswerbung (Belege: Leichtfried 30/40). Er ist mehr oder minder deutliches Attribut der Aphrodite (E. Buschor, Altsamische Standbilder 5 [1961] 83f Abb. 341/4; unteritalischer Kelchkrater in Paris: E. Bielefeld, Von griech. Malerei [1949] Taf. 18; weitere Belege Leichtfried 54/7). Eros (Eroten) spielen mit H., fangen, liebkosen u. jagen sie (ebd. 57/62). – 2) Artemis als Herrin der Wildtiere (Il. 21, 470) kommt der H. als Attribut allein oder zusammen mit anderen Tieren zu (Ch. A. Christou, Potnia theron, Diss. Bonn [Thessaloniki 1968] 52/7; Leichtfried 63/8), wohl als mit *Demeter, Hekate, Dionysos wesensverwandter Fruchtbarkeitsgöttin; da sie mit ihrem Bogen tötet, wer sich ihren Zorn zuzieht, gilt sie auch als Todesgöttin (E. Detschew, Art. Artemis: o. Bd. 1, 714/8). – 3) Vielfach erscheint der H. auch im dionysischen Thiasos als Spielgefährte von Satyrn, Silenen u. Mänaden (H. Sichtermann, Griechische Vasen in Unteritalien. Aus der Samml. Jatta in Ruvo [1966] nr. 82 Taf. 140, 2; nr. 90 Taf. 145; Leichtfried 68/73). – 4) Als Spieltier erscheint der H. meist auf Vasenbildern, auch auf Wandgemälden, Reliefs u. in der Rundplastik (Belege: ebd. 41/53). – 5) Umfangreich ist das Bildmaterial aus allen Arten der H.jagd (ebd. 7/28), hierher gehört auch der H. als Attribut der Jahreszeiten der Jagd, Herbst u. Winter (ebd. 74/6). – 6) Auch schlicht als ‚Landschaftsangabe' auf bildlichen Darstellungen in freier Natur ohne Symbolcharakter findet sich der H., wie er in der Vasenmalerei auch gerne als Füllmotiv dient (ebd. 89/95). – 7) Eines der beliebtesten Motive auf röm. Denkmälern ist der Trauben (auch Äpfel, Feigen) naschende H.; gelegentlich wohl nur dekorativen Charakters (auf Tonlampen u. Gemmen), symbolisiert er in bacchischem Kontext dessen sinnenfrohe Welt (auf Architekturteilen, nordafrikanischen Mosaiken, Tafelgeschirr), in sepulkralem Rahmen jenseitiges Glück: auf Grabstelen, Aschenkisten, Sarkophagen u. in der Grabmalerei (reiches Belegmaterial: ebd. 77/88). Vielleicht meint der Trauben naschende H. den Toten, ‚dem durch den Genuß der Trauben ein glückliches Leben im Jenseits zuteil wird' (H. G. Horn, Zwei neue Bronzen im Rhein. Landesmus. Bonn: BonnJbb 172 [1972] 171), oder das Tier soll als Liebessymbol künden, daß die Liebe den Tod überwindet (Goodenough 93; vgl. J. Marcadé, Etrusker u. Römer [Genève 1977] 136).

B. Christlich. I. Fortführung des naturkundlichen Volksglaubens. Die Anwendung des naturkundlichen Volksglaubens wird im Anschluß an die oben genannten antik-heidn. u. jüd. Autoren weitergeführt: Der geistliche Sinn des Verbotes, H.fleisch zu essen, ist: ‚Du sollst kein Knabenschänder werden, weil der H. jedes Jahr seinen After vermehrt' (Ep. Barn. 10, 6, vgl. Varro rust. 3, 12, 4; Plin. n. h. 8, 218). – PsClem. Rom. recogn. 8, 25, 5 (GCS PsClem. 2, 232, 1f): jährlicher Geschlechtswandel der H.; Weiteres Clem. Alex. paed. 2, 83, 4f u. Novatian. cib. Iud. 3, 16 (CCL 4, 96). Die Väter nehmen die jüd. Deutung von Lev. 11 u. Dtn. 14 auf: Der Wiederkäuer meditiert das Gesetz des Herrn (Ps. 1, 2), versteht seinen geistlichen Sinn u. handelt entsprechend Lc. 6, 46 (Iren. haer. 5, 8, 3 [SC 153, 100/6], vgl. A. Rousseaux im Komm. zSt.: ebd. 152, 245/9; Clem. Alex. strom. 5, 8, 51; 7, 18, 109f; paed. 3, 11, 76; Orig. in Lev. hom. 7, 6 [SC 286, 342/7]; c. Cels. 6, 16; in Lev. 11, 3 [PG 12, 401B]; sel. in Dtn. 14, 6 [10, 376 Lommatzsch]; PsEphr. Syr. in Dtn. 11, 7 [1, 275BC Assemani]). Mit der Überfruchtung des H. vergleicht Basileios (in Ps. 14 [PG 29, 273B]) das Geschäft des Wucherers (s. Ambr. Tob. 13, 43 [CSEL 32, 2, 542]). Ambrosius (in Ps. 36, 32, 2 [CSEL 64, 96]) mahnt, der Christ meide equorum libidinem ... lepusculorum formidinem, vulpium fraudem etc. Der Schnee-H. ist ihm Symbol der Verwandlung bei der Auferstehung: hieme albescere, aestate in suum post colorem redire non dubium (Ambr. hex. 5, 23, 77 [CSEL 32, 1, 196, 10/2]; Zitat 1 Cor. 15, 51/4). Nach Hesychios v. Jerus. versinnbilden die vier Tiere von Lev. 11, 4f je das Gegenteil der vier generales virtutes: das Kamel ist dem Stolz, lepus ut timidus fortitudini, der Klippdachs der Gerechtigkeit u. das Schwein der Keuschheit entgegengesetzt (in Lev. 11, 1/8 [PG 93, 906D/7A]). – Nach dem Physiologos flieht der H. als guter Läu-

fer, wenn er verfolgt wird, bergauf ins Gebirge, wohin ihm Jäger u. Hund nicht folgen können. So soll es der Mensch tun, wenn ihm der Jäger, der Teufel, tagtäglich nachstellt, denn der Fels ist den H. Zuflucht (Ps. 103 [104], 18; O. Seel, Der Physiologus [1960] 47f; auch seine unersättliche Geschlechtslust wird hervorgehoben: D. Kaimakis, Der Physiologus nach der ersten Redaktion = BeitrKlass-Philol 63 [1974] 143b; vgl. Physiologus neograecus 52 [J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense 3 (Paris 1855) 373]). Der H. konnte nun auch eine gute Bedeutung bekommen: ‚Die χοιρογρύλλιοι sind Symbole derer, die im Schutz des Höchsten wohnen u. nicht nur aus dem Fels Christus trinken, sondern auch in ihm wohnen. Wegen der verschiedenen Bedeutung des Tieres wird er in Lev. unter den unreinen angeführt, nun aber ist er lobenswert‘ (Orig. in Prov. 30, 15/31 frg. 9, 5f [M. Richard: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 393]).

II. Symbolik. Ps. 103 (104), 18 petra refugium erinaciis / τοῖς χοιρογρυλλίοις (v. l. λαγωοίς oder Textmischung χ. καὶ τ.λ., ebenso ericiis oder leporibus oder e. et l.; vgl. A. Rahlfs, Psalmi cum Odis [1931] 38f. 259) u. Prov. 30, 26 οἱ χοιρογρύλλιοι / lepusculus plebs invalida quae conlocat in petra cubile suum, sind die zwei Stellen, an die die Väter anknüpfen. Dabei schwankt die Deutung des χοιρογρύλλ(ι)ος (im Zauber PGM² XII 413), auch als lat. Fremdwort, in der Suda Stachelschwein, Landigel (4, 835 Adler), bei Didymos dem Blinden (in Joh. frg. 30 [PG 39, 1644A]) ‚eine Art Fisch, oder H., die οἴστροι heißen‘; Eucher. instr. 2 (CSEL 31, 158, 1) u. CorpGlossLat 5, 565, 39 geben für chirogrillius ericius (ebd. 506, 2 steht für lepus: erinacius, lepusculus). Demzufolge überlagern sich die Vorstellungen. Das (die) Tier(e), das sind die Heiden, die sich auf den geistigen Fels (1 Cor. 10, 4), der Israel getränkt hat (Num. 20, 11), flüchten sollen, das sind die, die zum Glauben gekommen sind, sich als Sünder oder Verfolgte in der Welt beim Fels Christus, der Kirche bergen (Hippol. in Prov. frg. 28. 54 [GCS Hippol. 1, 2, 167, 8/11. 177f]; Orig. in Ps. 103, 18 [PG 12, 1561C]; Basil.(?) in Jes. 2, 10 [PG 30, 257]; Didym. Caec. in Joh. frg. 30 [PG 39, 1644A]; Evagr. Pont. cap. 18 [PG 40, 1265D]; Hesych. Hieros. frg. in Ps. 103, 18 [PG 93, 1288]; Proc. Gaz. in Prov. 30 [PG 87, 532BC]). Die lat. Exegese setzt die griech. fort, dabei wird der Fels nach Mt. 16, 18 mit der Kirche gleichgesetzt, der Sünder kommt reuig, furchtsam u. scheu wie ein H. u. mit den Stacheln der Sünden bedeckt wie der Igel: tundant pectora lepores (Aug. serm. 99, 6; en. in Ps. 103 serm. 3, 18; vgl. Prosp. in Ps. 103 [CCL 68A, 24]; Hieron. in Jes. 2, 10; 23, 8f [CCL 73, 34. 310]; in Mt. 7, 25 [CCL 77, 47]; ep. 106, 65, 6; 130, 8, 2 [CSEL 55, 281f; 56, 187]; Joh. Cass. conl. 10, 11, 3f [CSEL 13, 303f]; Paulin. Nol. ep. 9, 4 [CSEL 29, 55, 25/56, 13]; Eucher. form. 4 [CSEL 31, 1, 26, 15]; PsJoh. Chrys. [Joh. Med.?] serm. 19 [PL Suppl. 4, 786f]; Primas. in Apc. 2, 6 [PL 68, 840CD]; Arnob. in Ps. 103 [PL 53, 476D]; Cassiod. expos. in Ps. 103, 18 [CCL 98, 934]; Beda in Prov. comm. 3, 30 [PL 91, 1026B]; Taio Caesaraug. [PsIust. Tolet.] aenigm. 14 [PL Suppl. 4, 1798f]); gelegentlich wird die Anwendung auf die Mönche gemacht: PsEphr. Syr. ep. ad montanos: CSCO 335/Syr. 149, 37, 14: ‚Dachse‘; Apophth. patr. Nau 203 (F. Nau: RevOrChr 13 [1908] 279) = Patericon Aeth. 59 (CSCO 278/Aeth. 54, 21). Wie der H. vor den Hunden soll der Einsiedler fliehen, ohne daß ihn Flüsse, Felsstürze oder Dornen schrecken, bis er ‚seine Hoffnung‘ (vgl. DACL 15, 1636f) findet. Isid. Pel. ep. 41 (PG 78, 207C) nennt als mahnendes Beispiel die Furchtsamkeit des H., der seine Lager ständig wechselt (vgl. Dio Chrys. or. 6, 33); anders der auf Gott vertrauende Mönch. Sicher ist es das Moment des Gehetztseins von Verfolgern, Heiden, Häretikern (Tert. scorp. 1, 11: nos ipsi destinata venatio, de longinquo obsidemur et haeretici ex more grassantur; vgl. Aster. Amas. hom. 4, 6, 2 [41, 23 Datema]) u. vom Teufel (s. o. Sp. 671), auf das die H.jagd u. der laufende H. als Abbreviation derselben (Goodenough 87_{123}) den Christen hinweisen konnte. Denen, die feig geworden sind wie H., gilt die Mahnung Mt. 10, 28 u. Jes. 51, 7b: ‚Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten ...‘ (Aster. Soph. hom. 25, 39 [204 Richard]).

III. Darstellungen. Die altbekannten Themen dauern fort; ob die Christen damit bald auch eine christl. Symbolik verbanden, bleibt im Einzelfall offen, wenn dies nicht durch hinzugesetzte Zeichen nahegelegt wird. So schon bei den beliebten Jagddarstellungen: auf christlichen Sarkophagen (DACL 1, 1029 Abb. 248; 3, 1935 Abb. 3043; vgl. G. Rodenwaldt, Eine spätantike Kunstströmung in Rom: RömMitt 36/37 [1921/22] 69. 90); H. von Hund verfolgt auf einer Gemme (DACL

3, 1326 Abb. 2797; 6, 853 Abb. 5123; A. Krug, Antike Gemmen im Röm. Germ. Mus. Köln = Ber. röm. germ. Komm. 61 [1980] 151/260 bringt 214 u. 220 ebenfalls Belege; vgl. auch M.-L. Krüger, Corpus Signorum Imperii Romani, Österreich 1, 3 [Wien 1970] Abb. 279. 285. 336). Laufende H. auf Stempel erwähnt Leclercq (1010) wie auch eine Gemme mit einem auf ein Chrismon zulaufenden H. mit einem Palmblatt darunter. Laufende H. finden sich auch auf Tonlampen (ebd. 1009 mit Hinweis auf seine Zusammenstellungen, vgl. Dölger, Ichth. 5 Reg.). – Immer wieder begegnet auch der an Trauben knabbernde H. (Sarkophagfragment, Berlin, 6. Jh. [DACL 9, 1010 Abb. 7097]; sog. Sarkophag des Erzbischofs Theodoros in S. Apollinare in Classe [ebd. Abb. 7098]; Kindersarkophag aus der ehemaligen christl. Abteilung im Lateranmuseum [F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol im christl. Altertum = RömQS Suppl. 24 (1930) 283 Taf. 14, 3]; im Baptisterium zu Florenz [ebd. 292 Taf. 5, 2]; auf einem Kirchenmosaik, 6. Jh. [H. Stern: CahArch 15 (1965) 25]). Wie auf heidnischen Grabsteinen, findet sich das Thema auch auf christlichen (DACL 9, 1011 Abb. 7099f; zwei H. fressen an einer Blattpflanze: Stele v. Luxor [ebd. 3, 2836 Abb. 3273]). Wenn auf einem christl. Grabstein unter dem Text Romana in pace das Christusmonogramm neben einem an einer großen Traube naschenden H. steht (Cimitero di Marco e Marcelliano; 3. Jh.), wird man an einen Symbolgehalt, wie oben von Origenes oder Hippolyt erwähnt, denken dürfen. – Leclercq erwähnt (1012) einen Ring des Brit. Mus., aus zwei H. gebildet, u. weist auch auf die Funde von hasenförmigen Spielsteinen hin (vgl. Dölger, Ichth. 5, 15). – Besondere Monumente: Daß der ‚weiße‘ H. im sog. Katechumeneum von Aquileia mit dem o. Sp. 670 zitierten Ambrosiustext interpretiert werden darf, ist möglich. – Zwei H. in einem Feld übereinander im Gegensinn laufend finden sich in einem Mosaikfeld in Teurnia (R. Egger, Teurnia⁴ [Klagenfurt 1955] 34 Abb. 7; vgl. J. Hagenauer, Arbor Evangelica: Carinthia 153 [1963] 304/19) u. in Aquileia (G. Brusin, La più antica ‚Domus Ecclesiae‘ di Aquileia e i suoi annessi [Udine 1960] Abb. 19), hier einer der beiden Trauben naschend, stehen vielleicht in einer symbolischen Komposition (J. Hagenauer, Omnis in Domini potestate: ÖsterrJh 47 [1964/65] 149/77). Daß der eine nach oben, der andere nach unten laufen soll (entsprechend der Deutung des Physiologos), ist, abgesehen davon, daß der untere in Aquileia nicht läuft, sondern nascht, nicht wahrscheinlich, vielmehr hätte ein Tier allein das Feld nicht gefüllt. In der Callistus-Katakombe (DACL 13, 1, 460 Abb. 9373) sind zwei Fische analog dargestellt, der untere eine Traube im Maul, der obere ein Brot (wie auch der obere H. in Aquileia etwas im Maul trägt). – Die sog. Taufschale von Achmim (Abb.: R. Forrer, Reallex. der prähistorischen klassischen u. frühchristlichen Altertümer [1907] 811 Taf. 239; DACL 9, 1, 1009; Dölger, Ichth. 5, 95 Abb. 3), auf der ein H. nach einer Traube schnappt, auf einen Fisch u. eine Lotosblume zuläuft, hat man gerne dahin gedeutet, daß der Mensch zur Lehre Christi (Traube) u. zu Christus (Fisch) u. durch ihn schließlich zum ewigen Leben (Lotus) gelangt. Dölger hat mit Recht dagegen eingewandt, daß diese Terra-Sigillata-Schüssel keine Taufschale sein kann, weil sie dafür zu flach u. zu groß ist u. es Auffangschalen bei der altchristl. Taufspendung nicht gegeben habe; es handelt sich offenbar um eine jener nicht so seltenen Wasserlandschaften auf ägyptischen Schalen, die ohne Symbolik sind (ebd. 94/9 mit Beispielen; vgl. dazu das Mosaik unbekannter Herkunft Inv.-nr. 125557 Rom, Thermen-Museum, mit zwei Enten, einem H. u. einem Ibis). – G. Brusin deutet den auf Chorschranken des Doms von Grado neben Trauben pickenden Vögeln dargestellten, von einem jungen Mann mit einer zweizinkigen Haste verfolgten H. als Symbol des Christen, wie auch die auf verschiedene Weise gefangenen pisciculi mit den Gläubigen gleichgesetzt werden (Aquileia e Grado: Storia di Venezia 2 [Venezia 1958] 525 u. Abb. 122; vgl. S. Tavano / C. Gaberscek, Scultura in Friuli. Il tardo antico [Pordenone 1978] 62; M. Buora u. a., La scultura in Friuli 1 [Pordenone 1983] 152f Abb. 14). Wenn auf einem Sarkophag des 7./8. Jh. (lange als Viehtränke verwendet, heute im Atrium des Bischofspalais von Pesaro aufgestellt; vgl. G. M. Gabrielli, I sarcofagi paleocristiani e altomedioevali delle Marche [Ravenna 1961] 100/7; also nicht ‚Gemälde [oder Relief] in der alten Taufkapelle von Pesaro‘, so Münz, Art. H.: Kraus, RE 1, 651b nach P. M. Paciaudi, De sacris christianorum balneis [Roma 1758] 153 u.a.) ein Widder u. ein H. vertikal dargestellt sind, die Köpfe einander zukehrend, kann der Widder Sinnbild des Erlösers sein (Christus hing so in den

Dornen des Kreuzes: Tert. adv. Iud. 13, 21; Ambr. Abr. 1, 8, 77/9 [CSEL 32, 1, 552f]), der H. den durch den Tod des Herrn erlösten Sünder meinen (Münz aO. sieht in den beiden Tieren Symbole der Furcht u. des Widerstands, wohl zu Unrecht, wenn man andere Darstellungen auf demselben Sarkophag vergleicht, wie das Kreuz über dem Drachen oder die zwei trinkenden Hirsche [vgl. Ps. 41 (42), 2]). – Ein Mosaikfragment aus dem Baptisterium v. Valence (DACL 2, 3305 Abb. 2376) zeigt einen von zwei Raben angegriffenen H. in dem Augenblick, in dem er von einem Adler gepackt u. entführt wird. Darf man zur Deutung vielleicht Prov. 30, 17. 26 heranziehen (vgl. Orig. in Prov. 30 [PG 17, 232CD])? – Ob die auf einer Tonlampe aus Tunesien erkennbare aufrechte Gestalt mit einem H. in den Armen ‚Christus u. die gläubige Seele' bedeuten soll, kann nur geraten werden (Leclercq 1009f). – Endlich ist noch auf eine magische Gemme (DACL 6, 839 Abb. 5055) zu verweisen. – Auf einem christl. Sarkophagdeckel im Lateran (Leclercq 1012 nr. 11; RepertChristlAntSark 1 nr. 6) halten zwei Jäger je einen H. an den Hinterpfoten nach Art der Jahreszeiten-Darstellungen, so auch auf einem Monatsbild des Kalendariums vJ. 354 (H. Stern, Le calendrier de 354 [Paris 1953] Taf. 11, 1; K. Lindner, Beiträge zu Vogelfang u. Falknerei im Altertum [1973] 49 Abb. 11), ähnlich ein Relief mit der Winterhore im Museo Archeologico Aquileja (3. Jh.).

IV. Nachleben. Papst Zacharias verbot iJ. 751 in einem Brief an Bonifatius den Genuß des Fleisches von Dohlen, Krähen, Störchen, bes. aber dessen von Bibern, H. u. Wildpferden (ep. 80 Jaffé [PL 89, 951A]) mit dem Hinweis auf die Schriftkenntnis des Bonifatius (zum Zusammenhang vgl. R. Kottje, Studien zum Einfluß des AT auf Recht u. Liturgie des frühen MA² [1970]). Die oft dargestellten drei H. mit zusammen drei Ohren (H. Schnell, Das Maßwerk-Fenster mit drei H. im Kreuzgang des Paderborner Doms: MainzZs 67/68 [1972/73] 169/75 mit Lit.) mögen von Christen als Dreifaltigkeitssymbol betrachtet worden sein; in Wirklichkeit lebt in solchen Darstellungen künstlerische Spielerei fort, wie ägyptische Fayenceschalen drei Fische mit gemeinsamem Kopf zeigen, anderswo vier Pferde oder vier Gazellen oder drei Ziegen mit gemeinsamem Kopf erscheinen (vgl. Dölger, Ichth. 5, 677f). – Ein Spielstein (A. Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen aus der romanischen Zeit 3 [1972] Taf. 53 Abb. 173) zeigt eine Frauenbüste, deren Brüste von einem H. u. einem Drachen gepackt werden. Eine analoge Darstellung findet sich auf einem dt. Becher (J. Adhémar, Influences antiques dans l'art du moyen âge français [London 1937] 197), beide Male die Beischrift: Terra-Lepus-Draco, also eine Variation der Land- u. Wassertiere nährenden Terra Mater, deren mittelalterl. Umdeutung zur Luxuria bekannt ist (J. Leclercq-Kadaner, De la Terre-Mère à la Luxure. À propos de ‚La migration des symboles': CahCivilMéd 18 [1975] 37/43).

V. Verschiedenes. Die Meinung Herodots (s. o. Sp. 666) über die Fruchtbarkeit des H. als Gegengewicht zu seiner Dezimierung nimmt Basil. in hex. hom. 9, 5 (SC 26bis, 502]) auf. Von den antiken Themen finden sich sogar noch die auf H. reitenden Eroten (DACL 8, 116f. 6363). Schließlich ist noch die große Häufigkeit von Tiernamen bei Christen (abzuweisen ist die Ansicht, die Christen hätten diese Namen aus Demut gewählt) hervorzuheben, darunter auch lepusculus (J. Schrijnen, Die Namengebung im altchristl. Latein: Mnemos 3. Sér. 2 [1935] 271/7).

J. J. Bachofen, Ges. Werke 7 (Basel 1958) 543 Reg. s. v. H. – B. Bader, Art. lepus, lepusculus: ThesLL 8, 2 (1974) 1180/2. – J. B. Bauer, L'exégèse patristique créatrice de symboles: J. Coppens / A. Descamps / E. Massaux (Hrsg.), Sacra pagina. Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica = Bibl. Eph. Theol. Lov. 12 (Louvain 1959) 180/6 bzw.: ders., Scholia biblica et patristica (Graz 1972) 249/55; Lepusculus Domini. Zum altchristl. H.symbol: ZsKathTheol 79 (1957) 457/66 bzw.: ders., Scholia aO. 259/68. – L. Bodson, Lièvres et mules au royaume du Détroit. Les auxiliaires d'Anaxilas et de sa renommée: ÉtClass 46 (1978) 33/44. – H. Bonnet, Art. H.: ders., RL 276f. – E. Brunner-Traut, Art. H.: LexÄgypt 2 (1977) 1023f. – J. V. Canby, Art. H. (archäol.): ReallexAssyr 4 (1972/75) 131/3. – U. Dierauer, Tier u. Mensch im Denken der Antike. Ideengeschichtliche Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie u. Ethik (Amsterdam 1977). – J. Döller, Die Reinheits- u. Speisegesetze des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung = AtlAbh 7, 2/3 (1918). – W. M. Edwards, The eagles and the hare: ClassQuart 33 (1939) 204/7. – G. E. Evans/D. Thomson, The leaping hare (London 1972). – J. Feliks, The animal world of the Bible (Tel-Aviv 1962) 41. – H. Gams, Art. H.: KlPauly 2 (1975) 951/3. – B. Ginge, The erotic hare. A hare-shaped Etruscan plastic vase in the Odense University Classical Collection (Odense 1981). – E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 8 (New York 1958) 85/95 u. Reg. s. v. – H. Gossen, Art. H.: PW 7, 2 (1912) 2477/86; Art. Klippschiefer: PW Suppl. 8 (1956) 249f. – G. v. Gynz-Rekowski, H.hieroglyphe u. H.göttin in Ägypten: Klio 50 (1968) 5/28. – W. Heimpel, Art. H.: ReallexAssyr 4 (1972/75) 130. – Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter nach den griech.-röm. Berichten u. den wichtigsten Denkmälern = DenkschrWien 57, 2 (1914) 59f. – O. Keller, Thiere des class. Alterthums in culturgeschichtlicher Beziehung (Innsbruck 1887) Reg. s. v.; Die antike Tierwelt 1 (1909) 210/7. – H. Leclercq, Art. Lièvre: DACL 9, 1, 1008/12. – J. J. Leichtfried, Der H. in der antiken Kunst, Diss. Graz (1979). – H. Lesêtre, Art. Lièvre: DictB 4, 1 (1912) 250/2; Art. Chœrogryllo: ebd. 2, 1 (1912) 712/4. – J. Maringer, Der H. in Kunst u. Mythe der vor- u. frühgeschichtlichen Menschen: ZsRelGeistGesch 30 (1978) 219/28. – R. Riegler, Art. H.: Bächtold-St. 3 (1930/31) 1504/26. – L. Schellhorn, Goldenes Vlies. Tiersymbole des Märchens in neuer Sicht (1968) 24/39. – W. v. Schmieden, Zur Herkunft des hasenschlagenden Adlers als Herrschaftszeichen Kaiser Friedrichs II: Symbolon NF 1 (1972) 79/84. – A. Schulz, Der H. als Wiederkäuer: BiblZs 9 (1911) 12/7. – J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griech. Physiologus (1899). – J. M. C. Toynbee, Animals in Roman life and art (London 1973). – E. D. Van Buren, Mesopotamian fauna in the light of the monuments: ArchOrForsch 11 (1936/37) 1/37. – J. Wiesner, Art. H.: LexAltWelt (1965) 1193.

Johannes B. Bauer.

Haß.

A. Vorbemerkung. ‚H.' hat nicht nur Gefühle der Abneigung, des Ekels, der Feindschaft u.ä. zum Inhalt; er deutet vielmehr hin auf eine Anlage, die solchen Gefühlen zugrunde liegt oder sich aus ihnen ergibt. In dieser Hinsicht gleicht er der ‚Liebe', seinem positiven Gegenstück. (Dem psychologischen Phänomen, daß man dieselbe Person zugleich hassen u. lieben kann, gibt Catull [carm. 85] dichterischen Ausdruck: Odi et amo. quare id faciam, fortasse requiris. nescio, sed fieri sentio et excrucior.) Plutarch spricht in seinem kurzen Essay ‚Über Neid u. H.' vom H. ebenso als von einem πάθος (‚Leidenschaft': invid. et od. 1, 536EF; 5, 537E; 6f, 538CD) wie auch einer διάθεσις (‚Anlage': ebd. 8, 538E; vgl. Greg. Nyss. in Eccl. hom. 8 [PG 44, 733B]), u. die Stoa, die den H. ebenfalls zu den Leidenschaften zählte, betrachtete μισανθρωπία (‚Menschenhaß'), μισογυνία (‚Frauenhaß') usw. als chronische ‚Krankheiten' oder ‚Schwächen' (Joh. Stob. 2, 7, 10e [2, 93, 11/3 Wachsmuth/Hense]; Cic. Tusc. 4, 25; vgl. Plat. Phaedo 89d). Zudem sind im volkstümlichen Sprachgebrauch diese subjektiven Zustände nicht immer unterschieden von ‚Feindschaft', einer Beziehung, in welcher der eigene psychische Zustand nicht der einzige oder sogar notwendige Faktor ist, denn man kann Feinde haben u. von ihnen gehaßt werden, ohne sie notwendigerweise auch selbst zu hassen, wie ja Christus in der Tat seinen Jüngern gebot, ihre Feinde zu lieben. Jede Erörterung der heidn., biblischen u. patristischen Stellungnahmen zum H. berührt notwendig diese Beziehung, d.h. die Feindschaft, wie auch die Fragen nach der moralischen Bewertung des Verhaltens (aggressiv, destruktiv, rachsüchtig), in dem der H. gewöhnlich seinen Ausdruck findet.

B. Griechisch-römisch. I. Begriffsbestimmungen. Das meistgebrauchte Wort für H. im Griechischen ist μῖσος. Man verstand darunter etwa ‚jemandem übelwollen zusammen mit der Neigung, entsprechend zu handeln' (Aristot. rhet. 2, 4, 1382a 1; definiert als Gegensatz zur Liebe ebd. 1380b 35/1a 1); ‚die Neigung oder Absicht, jemandem zu schaden'

(Plut. invid. et od. 8, 538 E); ‚das wachsende u. dauernde Streben, jemandem zu schaden' (stoisch: SVF 3 nr. 396 aus Diog. L. 7, 113). Gewöhnlich war darin einbegriffen, um eine scholastische Distinktion zu gebrauchen, mehr ein odium inimicitiae gegenüber Personen als ein nicht personbezogenes odium abominationis gegenüber bestimmten Charaktereigenschaften. Als eine von den verschiedenen Leidenschaften, ‚die dem Wohlwollen (φιλεῖν) entgegengesetzt sind' (Plut. invid. et od. 1, 536 F), deckt sich dieses odium teilweise mit dem Zorn, d.h. der ‚Rachsucht' (Cic. Tusc. 3, 11 u.ö.), vor allem mit zwei Arten von Zorn: μῆνις, dem ‚lang aufgestauten Zorn', u. κότος, dem ‚Zorn, der auf die Gelegenheit zur Rache wartet' (Joh. Stob. 2, 7, 10^{c} [2, 91, 12/4 W./H.]; Nemes. nat. hom. 21). Aristoteles bemüht sich in seiner kurzen Erörterung über den H. (rhet. 2, 4, 1382 a 1/15), ihn vom Zorn zu unterscheiden: man kann hassen, ohne zornig zu sein, u. zwar ganze Gruppen von Menschen (zB. Diebe, Sykophanten), nicht nur Einzelpersonen, u. ohne daß man sich selbst gekränkt fühlt (d.h. also, daß der H. unbegrenzt fortdauern kann u. es zuläßt, klaren Kopf zu behalten). Im Zorn sucht man die Kränkung heimzuzahlen, während der H. nach der völligen Vernichtung strebt (vgl. auch Aristot. pol. 5, 10, 1312 b 25/34). Spätere Ethiker fügten hinzu, daß der Zorn in bestimmten Umständen sogar ein Ausdruck der Liebe sein kann (s. u. Sp. 689 f). Doch wurde der Unterschied zwischen H. u. Zorn nicht sehr empfunden; dem H. wurde von Aristoteles u. anderen Autoren weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt, u. er wurde zuweilen als bloße Variante des Zorns gewertet. Cicero (Tusc. 4, 21) definiert odium sogar als ira inveterata (d.h. μῆνις) u. inimicitia als ira ulciscendi tempus observans (d.h. κότος).

II. Popularethik. a. Ausdrucksformen des Hasses. H. war keine Leidenschaft, welche die Griechen von Agamemnon an (Il. 1, 176) abzustreiten wünschten (vgl. Dover 181 f). Vor einem athenischen Gericht konnte ein Kläger offen zugeben, daß H. sein Motiv war (Demosth. or. 24, 8; Antiph. or. 2a, 5), ohne ein Geheimnis daraus zu machen, welches Schicksal (Qualen u. Tod) er seinem Gegner wünschte (Demosth. or. 18, 133; 54, 1). ‚Möge er vor meinen Augen zugrundegehen' ist eine Verwünschung, die in der erhaltenen antiken Literatur oft genug vorkommt, um so gut wie formelhaft zu sein (E. Fraenkel, Horace [Oxford 1957] 29_{1}). Der Wunsch, den Untergang des Feindes zu sehen, liegt in der Tat einem Großteil der antiken Poesie zugrunde u. findet seinen Ausdruck in so verschiedenartigen Formen wie den Silloi (Spottgedichten), Satiren, Epigrammen, Schmähgedichten u. Epoden, Fluchgedichten (Speyer 1214 f) u. negativen Propemptika (Abschiedsgedichte) (Koster 22). Die literarische Form der Invektive, die zum Ziel hat, einen namentlich genannten Gegner durch Aufdeckung seiner moralischen Verkommenheit als anerkanntes Mitglied der Gesellschaft unmöglich zu machen, hat ihren ersten u. bedeutendsten Vertreter in Archilochos (7. Jh. vC.). Sie war eine so wirksame Waffe, daß sie gesetzgeberische Maßnahmen herausforderte; so wurde in Rom in den Zwölftafelgesetzen die occentatio unter Todesstrafe gestellt (Cic. rep. 4, 12; C. G. Bruns, Fontes iuris Romani antiqui^{7} [1909] 28 f mit weiteren Zeugnissen; Ch. Brecht, Art. Occentatio: PW 17, 2 [1937] 1752/63; G. Lepointe, L'occentatio de la loi des Douze Tables d'après s. Augustin et Cicéron: RevIntDroitsAnt 3e Sér. 2 [1955] 287/302; Ch. Wirszubski, Libertas as a political idea at Rome [Cambridge 1950] 18). Die vituperatio (ψόγος) bildete in späterer Zeit als Gegenstück zur laudatio (ἐγκώμιον) eine normale rhetorische Übungsaufgabe u. hatte mit dieser die Disposition des Stoffes gemein. In einem allgemeineren Sinn aufgefaßt war die Invektive Element anderer literarischer Gattungen, wie zB. der forensischen Rhetorik. Mit gewissen Modifikationen (vor allem durch Beschränkung auf eine geringere, vergleichsweise weniger erniedrigende Art von Schlechtigkeit, nämlich die Lächerlichkeit oder das Unvermögen, ein notwendiges Niveau menschlicher Würde zu erreichen [vgl. Aristot. poet. 5, 1449 a 34/7; Cic. de orat. 2, 237]) war sie der Ausgangspunkt für die Entwicklung der Komödie.

b. Feindschaften als normale Gegebenheit im Leben. H. brauchte gewöhnlich nicht verleugnet zu werden. Im Gegensatz zu Neid galt er nicht als ‚in sich schlecht' (vgl. Aristot. eth. Nic. 2, 6, 1107 a 10/4). Es war vielmehr eine übliche Verhaltensweise von Gegnern zueinander, u. Feindschaften wurden einfach hingenommen als normale Lebensumstände. Es brauchte nicht viel, um Feindschaft aufkommen zu lassen. Feindseligkeit u. der Wunsch nach Vergeltung waren die Antwort, die man erwarten konnte, wenn jemand sich schikaniert oder unverdient behandelt fühlte,

selbst dann, wenn die Handlung an sich weder gesetzwidrig noch böswillig war (Dover 183). Vor Gericht die Wahrheit zu sagen, ist normalerweise ein ‚rechtschaffenes' Verhalten; aber wenn die wahrheitsgemäße Zeugenaussage jemandem zum Schaden gereicht, mit dem man vorher nie Streit hatte, tut man ihm ‚Unrecht', verfällt damit seinem H. u. verschafft sich somit ‚einen Feind, der ihm durch Wort u. Tat alles Übel antun wird, was ihm nur möglich ist' (Antiph. Soph.: VS 87 B 44 frg. B [2, 353/5]; ein Schiedsspruch, durch den eine Partei enttäuscht wurde, war ein allbekannter Weg, Feinde zu machen; vgl. Aristoph. ran. 1411 f; Bias: Diog. L. 1, 87). So kann auch eine Ehebrecherin, die von ihrem Liebhaber vernachlässigt wurde, sich als ‚unrecht' behandelt betrachten u. ihn ihren ‚Feind' nennen (Lys. or. 1, 15 f). Außerdem war Vergeltung nicht etwas, was lediglich erlaubt war (Aeschyl. choeph. 122 f; Eur. Ion 1046); es seinen Freunden an Wohlwollen, seinen Feinden an Bosheit gleich zu tun oder besser, sie noch zu übertreffen, war ein Streben, das bei fast allen Autoren Ausdruck findet (Solo 13, 5 West; Theogn. 337/40. 869/72 West; Pind. Pyth. 2, 83 f; Aristoph. av. 420 f; Xen. inst. Cyr. 1, 4, 25; u. ö.); es war Beweis männlicher Haltung (Eur. frg. 1092 Nauck^{2}; Demosth. or. 59, 12; u. ö.), Ursache des Ruhmes (Eur. Med. 807/10; Bacch. 877/80; Xen. mem. 2, 3, 14; Plut. vit. Sull. 38, 4; u. ö.), ein Prinzip, nach dem man sein Verhalten auszurichten hatte (Isocr. or. 1, 26; vgl. 2 Sam. 19, 6 f), u. Quelle höchster Befriedigung (Xen. mem. 4, 5, 10). Erfolgreiche Vergeltung war die ‚einzige große Tat', die Archilochos kannte (frg. 126 West = 66 Diehl). Zum Vergeltungsfluch s. Speyer 1212/4. – So leicht, wie sie begannen, hatten die Feindschaften eine Tendenz, sich über die ursprünglich verfeindeten Parteien, d. h. das Opfer mit seinem verständlichen Verlangen nach Vergeltung u. den Übeltäter mit seinem nicht minder verständlichen Verlangen, der Vergeltung vorzubeugen (von daher das Prinzip: proprium humani ingenii est odisse quem laeseris, Tac. Agr. 42, 4), hinaus auf Verwandte, Nachbarn u. Freunde auszudehnen. So hatte ja das Wort φίλος in homerischer Zeit ursprünglich die Bedeutung ‚Verbündeter', auf den man sich in einer gefährlichen, auf Rivalität eingestellten Welt verlassen konnte (Adkins 30/7). Jeder außerhalb des eigenen Kreises von ‚Freunden', vor allem wenn es sich um einen Neuankömmling handelte, der noch nicht sicher in die Kategorien der Bittsteller oder Gäste eingeordnet werden konnte, war ein möglicher Feind. Dieser Verdacht Fremden gegenüber, der klar zutage tritt in der Entwicklung des lat. Wortes hostis von seiner ursprünglichen Bedeutung ‚Fremder' zu der eines öffentlichen ‚Feindes' (Cic. off. 1, 37; Varro ling. 5, 3; vgl. auch die nicht unumstrittene Etymologie des griech. ἐχθρός als ‚Mensch von draußen', von außerhalb des eigenen sozialen Verbands [P. Chantraine, Dict. étym. de la langue grecque 1 (Paris 1968) 391 s. v.]; O. Hiltbrunner, Art. Gastfreundschaft: o. Bd. 8, 1061/4; E. Fascher, Art. Fremder: ebd. 306/33), war ‚nicht unangebracht in einer Zeit, in der zwischen Händlern u. Piraten im Grunde genommen kein Unterschied bestand . . . u. Gewalt als ein legitimer Weg angesehen wurde, zu Eigentum zu kommen' (Lacey 50). Die Auffassung, daß sogar das private Leben ein Zustand wechselseitigen Streites sei zwischen der eigenen Gruppe, bes. der eigenen Familie, u. anderen, hielt sich noch lange nach dem Aufkommen der Stadtstaaten mit ihrem kodifizierten Recht. Denn dieses war eher darauf angelegt, die älteren sozialen Mechanismen, wie zB. die Blutfehde, zu ergänzen statt zu ersetzen. Noch im Athen des 5. Jh. vC. war die Strafverfolgung für Mord Pflicht der ganzen Familie des Opfers (MacDowell 32). Auch in unbedeutenderen Angelegenheiten, wie zB. der Beschlagnahme von Beweismaterial, erwartete man, daß die athenischen Bürger zur Selbsthilfe griffen; falls Gewalt erforderlich war, mit Hilfe ihrer Verwandten, Nachbarn u. Freunde (Lacey 155). So verliefen normalerweise Feindschaften zwischen Gruppen, d. h. zwischen Familien wie zB. denen des Conon u. seines Anklägers (Demosth. or. 54, 3/6), zwischen ἑταιρεῖαι oder Clubs Gleichgesinnter, wie auch zwischen Staaten, u. es wurden Methoden entwickelt (Schlichtung usw.), mit solchen Feindschaften fertig zu werden. Das bedeutet 1), daß die schwerwiegendsten u. am wenigsten auszuschaltenden Gefahren aus einem Fehlverhalten innerhalb der Gruppe zu entstehen pflegen. Von daher der besondere Abscheu vor Verbrechen, die den Zusammenhalt der Familie untergraben, wie zB. Vater- oder Muttermord; von daher auch der spezielle H. gegenüber Verrätern, zB. gegenüber dem Mann, der von Archilochos (?) angegriffen wurde, weil er die der Soldatenhetairie geleisteten Eide mit Füßen getreten hatte

(Archil. frg. 79, 13 Diehl = Hipponax frg. 115, 15 West; vgl. Dihle 120_1). Zum Überleben ist Vertrauen zwischen den Mitgliedern einer Gruppe ja entschieden wesentlicher als Mißtrauen gegenüber den nicht zur Gruppe Gehörenden; du mußt ‚deinen Nachbar mehr lieben' als eure gemeinsamen Feinde hassen (s. u. Sp. 693f). 2) bedeutet es, daß Feindseligkeiten die Personen lange überleben konnten, die einmal Urheber derselben waren. Sie konnten gleichsam als Erbe weitergegeben werden (Lys. or. 32, 22; Demosth. or. 19, 222) u. über Generationen hin fortdauern (vgl. Herodt. 1, 1/5). Ein oft ausgesprochener Grund, Kinder in die Welt zu setzen, war der, daß sie dann die Rache ihres Vaters weiterbetreiben (Sophocl. Ant. 643f) u. ihn, wenn nötig, rächen sollten (Od. 3, 195/8). Noch im 4. Jh. (Lys. or. 13, 41; Plut. vit. Pelop. 9, 6) war das Prinzip sehr lebendig, daß der Sohn den Vater rächen solle, u. besaß einen unheilvollen Zusatz: ‚Ein Narr ist, wer den Vater erschlägt u. die Söhne laufen läßt' (Stasin. Cypr. frg. 25 [Th. W. Allen, Homeri opera 5 (Oxford 1946) 125] aus Clem. Alex. strom. 6, 19, 1; vgl. Herodt. 1, 155, 1; Eur. Andr. 519/22; Heraclid. 468/70; Herc. 35/43. 165/9). Dieser Grundsatz, zu seinem eigenen Schaden durch Aristodemos v. Kyme mißachtet (Dion. Hal. ant. 7, 9/11), bietet eine Erklärung für die lange von Seiten der Staaten praktizierte Grausamkeit der Sieger gegenüber der besiegten Bevölkerung (s. Lacey 221). – Kurz gesagt: Feindschaften gehörten zum Leben, u. die Ethiker konnten einen Nutzen darin finden: durch die Feindschaften wurden die Gehässigkeiten abreagiert, die wir sonst an unseren Freunden ausgelassen hätten (Plut. cap. ex inimic. util. 9, 91E; praec. ger. 16, 813A; Aelian. var. hist. 14, 25), u. die Beschimpfungen von seiten der Feinde sind eine Anregung zur Selbstvervollkommnung (Plut. adul. et am. 36, 74C; prof. virt. 11, 82A; cap. ex inimic. util. 6, 89B; vgl. Joh. Chrys. ecl. 18 [PG 63, 683]). Plutarch widmet dem Thema einen ganzen Essay: De capienda ex inimicis utilitate (86B/92F).

c. *Bewertung des Hasses.* In einer Welt, in der die Blutrache als Erbe weitergegeben wurde, mag ein ‚stets wachsendes u. andauerndes Verlangen, einem Feind Schaden zuzufügen', notwendig sein, wenn man seine Familie erfolgreich gegen ihn verteidigen soll. Doch muß hinzugefügt werden, daß dieses Verlangen sich auch dann entwickeln kann, wenn es gleichzeitig mit Frustration verbunden ist, u. daß in der griech. Tragödie der H. am leidenschaftlichsten geäußert wird von Personen, die nicht in der Lage sind, selbst Rache zu nehmen; vor allem sind dies Frauen (Aeschyl. supplic. 749), wie zB. Alkmene in den Herakliden des Euripides u. Elektra (vgl. Glotz 84f). Entsprechend der auf Aristoteles zurückgehenden Auffassung, daß Zorn u. andere Leidenschaften gerechtfertigt seien (Cic. Tusc. 4, 43/6), konnte auch der H. als etwas Natürliches u., wenn gemäßigt, als durchaus Nützliches erachtet werden. Er galt als eine normale u. unausweichliche Reaktion, ja als Kennzeichen einer gesunden Persönlichkeit, denn ‚wer keine Feinde hat, hat auch keine Freunde' (Chilon: Plut. frg. 174 Sandbach). ‚Man kann erwarten, daß ein Mann jene liebt, die er für gut, u. jene haßt, die er für schlecht hält' (Plat. resp. 1, 334c). Um wieviel mehr kann man dann erwarten, daß er jene liebt, die ihm Gutes getan haben, u. den Untergang jener sucht, die ihm übel mitgespielt haben. So zu reagieren ist einfachhin nichts anderes, als jemandem das zu geben, was ihm zusteht; u. das war die übliche Definition der *Gerechtigkeit (Plat. resp. 1, 331e), ein Prinzip, das als Gleichgewicht von Nutzen u. Schaden verstanden wurde, welches wiederhergestellt werden muß, wenn es willkürlich durch unangemessene Akte von Freundlichkeit oder Bosheit gestört wurde. Gutes u. Böses erfordern Vergeltung; u. es gehörte zur geordneten Einrichtung der sozialen Beziehungen, daß der H. wie auch die anderen dem Wohlwollen entgegengesetzten Leidenschaften ihren unverkennbaren Wert hatten. – Entsprechend trägt auch der ‚H.' der Götter, ähnlich ihrer ‚Eifersucht' auf alles, was über sein Maß hinaus wächst, u. ihrem ‚Zorn' über die Verletzung ihrer Vorrechte, zur Wahrung der kosmischen Gerechtigkeit u. zur Aufrechterhaltung der im Universum herrschenden Ordnung bei. Der H. der Götter gegen einen Menschen (über das Umgekehrte, den H. des μισόθεος gegen die Götter, s. W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1008/22) offenbart sich meist durch das Unglück, das ihm zustößt (Od. 10, 74); ein ‚Gottverhaßter' (θεοῖς ἐχθρός) zu sein bedeutet verflucht sein (vgl. Il. 3, 415/7; 6, 200; 20, 306; 21, 83). Aber dieses Unglück ist wohlverdient, u. der Ausdruck läuft auf die bloße Bedeutung ‚verhaßt', ‚verabscheut', hinaus, ohne jede theologische Implikation. Darin liegt auch die

Pointe der Antwort begründet, die Diogenes auf die Frage gab, ob er an Götter glaube: ‚Wie sollte ich nicht an sie glauben, wenn ich einen so Gottverhaßten sehe wie dich?' (Diog. L. 6, 42; Epict. diss. 3, 22, 91). Für jeden freilich, der, wie die meisten hellenist. Philosophen, glaubte, Gott sei notwendig frei von jeder Leidenschaft, war ein rein ethisches Verständnis des Ausdrucks selbstverständlich. (S. die Behauptung der Stoiker: Jeder ‚Narr' [ἄφρων] ist, weil er böse ist, auch ein Gottverhaßter [θεοῖς ἐχθρός]; denn jede seiner Handlungen steht im Gegensatz zum Gutsein der Götter [SVF 3 nr. 661].) – Daß man den H. in Zusammenhang mit der Gerechtigkeit sah, verschaffte ihm, auch in seinen Nuancen, eine gewisse dauerhafte Geltung. In späteren kultivierteren Zeiten, als man die Wiedergutmachung des Unrechts fast vollständig den Gerichten überlassen konnte, konnte man immer noch dafür eintreten, daß Zorn u. H. angemessene Reaktionen gegenüber dem Übeltäter seien, genau so wie Mitleid gegenüber dem unschuldigen Opfer (Gorg. Hel. 7 [VS 82 B 11]; Epict. diss. 1, 18, 9; Clem. Alex. strom. 7, 103, 1). Der um das Gemeinwohl besorgte H. auf die Übeltäter, der ihre Strafverfolgung u. die Anwendung der Gesetze garantierte, erhielt die spezielle Bezeichnung μισοπονηρία, ‚H. auf das Böse'. Er taucht zum ersten Mal auf in der Gerichtsrhetorik des 4. Jh. vC. (Lys. or. 30, 35; Demosth. or. 21, 218) u. hat das große Verdienst, etwas Objektiveres, weniger Selbstbezogenes zu umfassen als nur den Wunsch, dem Feind zu schaden. So wurde Timoleon von einigen gelobt wegen seines großherzigen H. auf das Böse, der sich darin äußerte, daß er seinen eigenen Bruder tötete, der eine Verschwörung angezettelt hatte, um sich selbst zum Tyrann von Korinth zu machen (Plut. vit. Tim. 5, 1). Misoponeria hat Berührungspunkte mit dem viel älteren Begriff der Nemesis (Plut. virt. mor. 12, 451E), d. h. dem tätlichen Vorgehen gegen Verletzungen der Regeln eines guten Verhaltens; sie war eine der wichtigsten ethischen Sanktionen bei Homer. Wenn Nemesis Kennzeichen eines ‚guten Charakters' war (Aristot. rhet. 2, 9, 1386b 9/13), konnte ein Mangel an Misoponeria als sittliches Versagen gelten, da die Übeltäter wirklich hassenswert sind: ‚Wie kann Charillos (Neffe des Lykurgos) ein guter Mann sein, wenn er nicht einmal gegenüber Schurken in Rage gerät (πικρός ἐστι)?' (Plut. adul. et am. 11, 55E; vgl. apophth. Lacon. Archidamidas 2, 218B; virt. mor. 12, 452D; invid. et od. 5, 537D; vit. Lycurg. 5, 9). Misoponeria sollte eine selbstverständliche hellenist. Herrschertugend sein (Diotog. regn. frg. 2 [73, 26 Thesleff] = Joh. Stob. 4, 7, 62 [4, 267, 9 W./H.]; W. Schubart, Das hellenist. Königsideal nach Inschriften u. Papyri: ArchPap-Forsch 12 [1936] 8). – Wie andere Leidenschaften auch konnte der H. jedoch nur gebilligt werden, wenn er sich Mäßigung auferlegte: ‚Laß dich nicht über die Maßen aufregen von denen, die du haßt' (Sophocl. El. 177). Rache konnte das Maß überschreiten u. damit göttlicher Vergeltung verfallen (Herodt. 4, 205), u. manche Äußerungen von H., wie zB. Verleumdung, mußten auf jeden Fall vermieden werden (Pittakos: ‚Sprich nicht schlecht von einem Freund, aber auch nicht von einem Feind' [Diog. L. 1, 78]; Pind. Pyth. 2, 54/6; 9, 95f). Das Prinzip ‚Nichts im Übermaß!', galt in diesem Zusammenhang wie auch sonst; zu behaupten, daß ‚man zumindest den Übeltäter über die Maßen hassen muß' (Aristot. rhet. 2, 21, 1395a 31f), war lediglich ein rhetorischer Kunstgriff. Es fand seine klass. Formulierung in dem Bias (ebd. 2, 13, 1389b 23f; Diog. L. 1, 87) oder Chilon (Gell. 1, 3, 30) zugeschriebenen Ausspruch, man müsse so lieben, als ob man eines Tages (den Freund) hassen würde, u. so hassen, als ob man (den Feind) eines Tages lieben würde. Manchmal als unehrenhaft abgelehnt (Aristot. rhet. 2, 21, 1395a 26f; Cic. Lael. 59 mit Komm. von M. Seyffert / C. F. W. Müller² [1876] 385f; Val. Max. 7, 3 ext. 3), ist die Maxime doch ein Appell an die Klugheit: Es ist sicherer, deinem Feind mindestens eine Chance zur Versöhnung zu lassen. Ebenso steht es mit dem Ausspruch des Pittakos: ‚Verzeihen ist besser als Rache' (Diog. L. 1, 76). Statt die Freunde zu begünstigen u. den Feinden zu schaden, tut ein König besser daran, sich seine Feinde zu Freunden zu machen, ein Rat, der sowohl Homer (Clem. Alex. strom. 2, 102, 4) als auch Solon (Gnomol. Vat. nr. 508 Sternbach), Sokrates (Themist. or. 7, 95ab), Pythagoras (Diog. L. 8, 23), Alexander (Gnomol. Vat. nr. 82) u. Ariston v. Chios (Plut. apophth. Lacon. Aristo 1, 218A) zugeschrieben wurde. So zu handeln ist nicht nur klug, sondern auch edler (χαριέστερον, Gnomol. Vat. nr. 508); vgl. auch Sophocl. Ant. 523: ‚Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich geschaffen.' Als Merkmal

eines Charakters, der in gleicher Weise über die Kleingeistigkeit eines Gegners erhaben ist, zeigt Sanftmut einen hochherzigen Sinn an (Democr.: VS 68 B 46). Auf Grund dieses Prinzips ist der eigentliche Weg, an einem Feind Vergeltung zu üben, einfachhin, sich selbst edel zu verhalten (von Diogenes: Plut. aud. poet. 4, 21E; cap. ex inimic. util. 4, 88A). In diese Richtung gestoßen zu werden, ist in der Tat ein Gewinn, den man daraus zieht, daß man einen Feind hat (ebd. 6, 89B; vgl. Aug. conf. 9, 18). Eine noch wirkungsvollere Überlegung war die, daß ‚wir, während wir im sterblichen Leib sind, keinen unsterblichen Zorn pflegen sollten‘ (Eur. frg. 799 N.²). Alle Menschen müssen sterben, u. während ihres kurzen Lebens ‚sind die Schläge des Schicksals allen gemein‘ (Democr.: VS 68 B 293). Brutalität gegenüber einem Feind, der am Boden liegt, ist darum ein Unrecht gegenüber der uns allen gemeinsamen menschlichen Schwäche (Diod. Sic. 13, 21, 4). Solche Überlegungen, die schon im 5. Jh. vC. verbreitet waren (zB. Sophocl. Ai. 121/4), trugen bei zu der prinzipiellen Verurteilung des H. durch die hellenist. Philosophie.

III. Philosophie. a. Verurteilung des Hasses aufgrund metaphysischer u. humanitärer Motive. H. u. Zorn waren in der Popularethik akzeptiert als notwendig für das eigene Überleben in einer Welt der Rivalität. Philosophen, die ethische Fragen von einem metaphysischen oder naturalistischen Standpunkt aus angingen u. ihre Auffassungen auf einen gewissen Begriff einer ewigen Wahrheit oder auf eine abstrakte Idee vom Wesen des Menschen gründeten, wozu die meisten Philosophen nach Sokrates tendierten, ausgenommen bemerkenswerterweise Aristoteles u. seine Anhänger, konnten diese Leidenschaften als irregeleitet u. des Menschen unwürdig prinzipiell ablehnen. – Sokrates leugnete, nach der Darstellung Platons, daß man Unrecht oder Schaden je vergelten dürfe (Crito 49ab). Jemandem Schaden zufügen, selbst wenn er ein Feind ist, um der Vergeltung willen, ist immer etwas Böses, weil es bedeutet, daß man ihn noch schlechter macht, was genau der Wirkung entgegengesetzt ist, welche etwas wahrhaft Gutes erreichen will (Plat. resp. 1, 335d). Für Platon ist nicht ein gewisses Gleichgewicht von Nutzen u. Schaden in der empirischen Welt von Bedeutung, die ja selbst nur ein Widerschein der einzig realen intelligiblen Welt ist; der einzig wahre Nutzen oder Schaden ist der, der die Seele betrifft, vor allem ihren ‚denkenden Teil‘, der sie mit der ewigen Welt u. deren verpflichtenden Werten verbindet (Dihle 61/6). Weil seine eigene Seele verdorben ist, ist der Übeltäter selbst automatisch unglücklicher als sein Opfer, u. das um so mehr, wenn er unbestraft bleibt, da ja die wahre Absicht der Strafe ist, ihn zu heilen (Plat. Gorg. 474a/479d). Während die hellenist. Philosophen Platons dualistische Metaphysik ablehnen, hörten sie doch nicht auf, in je verschiedener Weise die ‚Sorge um die Seele‘ zu predigen, indem sie das höchste Ziel menschlichen Bemühens in einer bestimmten idealen Verfassung des Geistes sahen. Mochte diese nun in einer epikureischen *Ataraxie (Ruhe der Seele) oder in einer stoischen ‚Übereinstimmung mit der Natur‘ u. der Allvernunft bestehen, sie brachte mit sich eine Selbstgenügsamkeit auf Seiten des Individuums u. eine bestimmte Unabhängigkeit von seinem unmittelbaren sozialen Milieu, von der Welt, in der die Leute miteinander kämpfen um Reichtum u. sozialen Status. H., wie auch Liebe, schmälern diese Unabhängigkeit (Epict. diss. 4, 1, 60), indem sie den Menschen blind machen für die Tatsache, daß Wiedervergeltung moralisch ohne jede Bedeutung ist, daß vielmehr schon der einfache Umstand, Unrecht getan zu haben, seine eigene schlimmste Strafe ist (Sen. ira 3, 26, 2; Philod. ira 42, 36/8; Epict. diss. 4, 5, 10). Von seiner Seele aus gesehen tut der, der Unrecht tut, sich selbst das größte Unrecht an (SVF 3 nr. 289; Marc. Aurel. seips. 9, 4; u. ö.). In der Tat kann das Opfer nur Schaden erleiden durch seinen eigenen Groll: ‚Was kann denn der frechste Gewalttäter dir antun, wenn du ihm gegenüber wohlgesinnt bleibst?‘ (ebd. 11, 18, 9). – Die rigorosesten Verfechter solcher innerer Unabhängigkeit waren die Stoiker, die zugleich auch die striktesten Konsequenzen zogen aus einer Theorie über die menschliche Natur. Wenn die älteste Beobachtung die war, daß allen Menschen Sterblichkeit u. Schwäche gemein sind (s. o. Sp. 687), konnte man doch etwas Positiveres darin sehen, daß sie allein unter allen Lebewesen mit Logos, Vernunft, begabt sind, mit der Fähigkeit zu denken u. zu sprechen, wodurch es ihnen möglich wurde, in Gerechtigkeit (vgl. Hesiod. op. 276/80) u. Freundschaft zusammen zu leben u. ihre Differenzen auf friedlichem Wege beizulegen (Cic. off. 1, 34).

Die Leichtigkeit, mit der einander völlig fremde Personen eine Freundschaft miteinander eingehen können, war die Grundlage für die in hellenistischer Zeit verbreitete Anschauung, daß die Menschen ‚von Natur aus aufeinander angelegt sind‘ (Epict. diss. 3, 24, 11; vgl. Aristot. eth. Nic. 8, 1, 1155a 21f), so daß die dem Menschen eigentümliche Haltung die φιλανθρωπία, *Humanitas, ist, ‚eine Rechtschaffenheit u. ein Wohlwollen gegenüber allen Menschen ohne Unterschied‘ (Gell. 13, 17). Nach der optimistischen Auffassung der Stoa ist der Mensch ‚von Natur aus ein vernünftiges, geselliges u. auf Freundschaft angelegtes Lebewesen‘ (SVF 3 nr. 686). Somit ist Feindseligkeit zwischen Menschen etwas Unnatürliches: ‚Eine Möglichkeit suchen, zurückzubeißen, ist ein tierisches, kein menschliches Verhalten‘ (Muson. 55, 15/56, 2 Hense). Nur Wohltaten, nicht Untaten zu vergelten ist edel (Sen. ira 2, 32, 1); die Unfähigkeit zu helfen, nicht die Unfähigkeit, Feinden zu schaden, läßt einen Menschen verächtlich erscheinen (Epict. frg. 7 Schenkl). Keine Maxime konnte der Freundschaft mehr entgegenstehen als ‚Liebe so, als ob du eines Tages hassen würdest‘ (Cic. Lael. 59), u. nichts konnte ungerechter sein als daß für einen Sohn galt: heredem paterni odii fieri (Sen. ira 2, 34, 3). Nach stoischer Auffassung ist die Welt eine Polis, ein Staat, in dem Götter u. Menschen in einer solch organischen Wechselbeziehung leben, daß kein Mensch glücklich werden kann durch eines anderen Unglück (Sen. ep. 94, 67), u. seinen Vorteil zu suchen in eines anderen Menschen Verlust, ist ebenso gegen die Natur wie Armut, Schmerz u. Tod (Cic. off. 3, 21). Vielmehr sollte das Ziel eines jeden sein, ‚für das Gemeinwohl zu wirken, den einzelnen zu helfen u. sogar den Feinden beizustehen‘ (Sen. ot. 1, 4; vgl. ep. 120, 10).

b. Akzeptable Arten des Hasses. Nach den Maßstäben der hellenist. Philosophie war das ‚andauernde Verlangen, jemandem zu schaden‘ unannehmbar inhuman, doch konnte der uninteressierte ‚H. auf die Bosheit‘, der den Schuldigen der Gerechtigkeit überliefert, eine gewisse Billigung für sich beanspruchen (s. o. Sp. 685), bes. mit Hilfe der verfeinerten Unterscheidung zwischen dem Übeltäter selbst u. seiner Bosheit. Ursprünglich gab es da keinen Unterschied; für Lucilius zB. bedeutete Tugend, Feind zu sein zugleich hominum morumque malorum (1334 Marx). Eine Differenzierung zwischen dem Sünder u. seiner Sünde, zwischen dem Menschen selbst u. seinem Tun oder seinem Charakter, taucht zuerst, u. zwar in ironischem Sinne, in des Theophrast Darstellung des φιλοπόνηρος auf, d. h. des Charakters, der eine Sympathie für das Kriminelle hat (char. 29, 4), u. wird im folgenden aufgenommen in zahlreichen Anekdoten über den Philosophen, der seine Mildtätigkeit einem üblen Zeitgenossen gegenüber damit rechtfertigt, daß er die Gabe als dem Menschen, nicht seinem Charakter gegeben erklärt (Aristoteles: Diog. L. 5, 17; vgl. Iulian. Imp. ep. 89, 290d), oder aber, als Variante, non homini ... sed humanitati (Sen. benef. 4, 29, 3; Aristoteles: Diog. L. 5, 21). Diese Entwicklung der Maxime: pacem cum hominibus, bellum cum vitiis habe (PsSen. de moribus 34; vgl. PsSen. proverbia 45 [O. Friedrich, Publilii Syri Mimi sententiae (1880) 88. 93]), hat eine gewisse literaturgeschichtliche Parallele darin, daß Horaz in seinen Satiren nicht mehr eine bestimmte Person angreift, wie es Archilochos oder Lucilius taten, sondern ganz allgemein das Laster aufs Korn nimmt (Koster 23; vgl. Martial. 10, 33, 9f: Hunc servare modum nostri novere libelli, | parcere personis, dicere de vitiis). Das bedeutet, daß der H. aufgefaßt u. gebilligt werden konnte als ein unpersönliches odium abominationis. In diesem Sinne kann Epiktet davon sprechen, daß man gewisse eigene Meinungen ‚hassen‘ soll (diss. 2, 22, 34). Was man aber ursprünglich unter H. verstand, war ein sehr personbezogenes odium inimicitiae, was es der Stoa leicht machte, gegen den ganzen Begriff der misoponeria zu polemisieren, sowohl in der Theorie (Chrysippos [SVF 3 nr. 672 aus Plut. repugn. Stoic. 25, 1046C] beschreibt sie als ἀνύπαρκτος, ‚nicht existierend‘, womit er womöglich meint, ‚in sich selbst widersprüchlich‘ [s. H. Cherniss, Plutarch's Moralia 13, 2 (London 1976) 517e zSt.]) als auch in der Praxis. Der Schuldige muß tatsächlich bestraft werden, sed sine ira ... sed hoc sine odio (Sen. ira 1, 15, 1); man muß sich mit ihm so leidenschaftslos befassen wie der Arzt mit dem Patienten, eine Analogie, die um so einleuchtender war, wenn man die Bestrafung einmal ihrem Wesen nach als Heilmittel verstand. ‚H. auf die Bosheit‘ kann ein reiner Vorwand für Egoismus (Plut. tranqu. an. 7, 468E) oder schlechte Laune (cohib. ira 8, 456F; 14, 462E; vgl. Philod. ira 36, 32) sein, u. es ist auf jeden Fall besser, einen Übeltäter unbestraft zu lassen als seine

eigene Geistesverfassung zu verschlechtern bei dem Bemühen, andere zu bessern (Epict. ench. 12, 1; Plut. cohib. ira 11, 459E; vgl. Evagr. Pont. [Clavis PG nr. 2452] orat. 25 [PG 79, 1172C]). Bosheit ist allgemein u. unausweichlich, so sehr, daß das einzige Heilmittel für den Anfall von übellauniger Misoponeria der Gedanke ist: ‚Auch ich bin ein Sünder!' (Plut. cohib. ira 16, 463E). – Es gab auch einiges zu sagen zugunsten des ‚Selbst-H.', den Platon den Gottlosen wünschte (leg. 10, 907c), womit er Abscheu vor ihrer eigenen Gottlosigkeit meinte. Völliger Selbst-H. war nachweislich eine Unmöglichkeit, weil, wie Cicero ausführt, unvereinbar mit dem animalischen Instinkt des Menschen zur Selbsterhaltung (fin. 5, 27/30). Doch ist Selbst-H., sogar im Sinne eines ‚schlechten Gewissens', lediglich Merkmal einer schlechten oder, im besten Fall, einer minderwertigen Person (vgl. Aristot. eth. Nic. 9, 4, 1166b 5/17) u. bot deshalb wenig Anreiz, daß die Philosophen sich damit beschäftigten, da ihr Interesse in erster Linie dem Idealtyp des guten u. weisen Menschen galt. Epiktet kann dennoch in anschaulicher Weise davon sprechen, daß der Mensch, der ‚voranschreitet' auf dem Weg zur Weisheit, ‚vor sich selber auf der Hut ist, als wäre er sein eigener Feind, der im Hinterhalt lauert' (ench. 48, 3). – Für die Philosophen war ‚Selbst-H.' nur akzeptabel, wenn er H. auf das eigene schlechtere ‚Ich' bedeutete, auf die eigene niedere, irrationale, physische Natur, genau so wie die einzige akzeptable ‚Selbstliebe' die Liebe zum eigenen νοῦς, zum höchsten ‚Selbst', war (Aristot. eth. Nic. 9, 8, 1168b 28/1169a 6). Trennung vom Leib u. von der physischen Welt war ein Wesenszug platonischer Ethik, die darin streng dualistisch war. Im Phaidon (68b) wird der φιλοσώματος (‚Freund des Leibes') dem φιλόσοφος (‚Freund der Weisheit') gegenübergestellt, u. φιλοσωματία, ein ‚übermäßiges Verlangen nach körperlichem Wohlbefinden' (Andron. aff.: FPhG 3, 573 = SVF 3 nr. 397), wurde im allgemeinen mißbilligt, vor allem nach der Renaissance des dogmatischen Platonismus im 1. Jh. vC. Aber ein μισοσώματος (‚Hasser des Leibes': Ptol. tetr. 3, 13 [158 Cam.]) zu sein, war ebenfalls ein Fehler, wenn auch gelegentlich gefordert einzig in den Randbezirken gnostischer u. hermetischer Literatur (zB. Corp. Herm. 4, 6: ‚Wenn du nicht zuerst deinen Leib haßt, kannst du dich nicht selbst lieben'). Gnostischer Mythos mit seinem Anspruch, den Menschen dahin zu bringen, ‚daß er den Leib flieht, indem er ihn haßt' (Plot. enn. 2, 9 [33], 18, 2), war auf jeden Fall für orthodoxe Platonisten nicht akzeptabel, da für sie die physische Welt zumindest in einem abgeleiteten Sinne gut war. Es ist möglich, behauptet Plotin, die Liebe zum Leib zu vermeiden, gereinigt zu werden u. den Tod zu verachten, ohne die sichtbare Welt geringzuschätzen (ebd. 18, 40/8). Loslösung muß nicht mit H. verbunden sein.

C. Jüdisch. I. Altes Testament. a. Verschiedene Bedeutungen des hebr. śn'. Im Hebräischen hat śn', der meistgebrauchte Ausdruck für ‚hassen', einen viel weiteren Anwendungsbereich als μισεῖν im Griechischen. Es umfaßt ‚abstoßend finden' (Dtn. 22, 13), ‚(einer Person) überdrüssig sein' (Iudc. 14, 16), ‚unfreundlich sein gegen jem.' (Ex. 20, 5), ‚geringschätzen' (Prov. 1, 22), ‚jem. zurücksetzen' (Jes. 60, 15), ‚verschmähen, zurückweisen' (Prov. 15, 27) oder ‚sich trennen von' (Ps. 119, 113) ebenso oft, wie es den reinen Affekt des ‚Hassens' bezeichnet. Weiterhin ist zu unterscheiden das Hassen ‚actu' u. ‚affectu'; so bedeutet zB. ‚Wer mit der Zuchtrute sparsam umgeht, haßt seinen Sohn' (Prov. 13, 24) oder ‚Der Genosse eines Diebes haßt sein eigenes Leben' (ebd. 29, 24): er richtet seinen Sohn oder sein Leben zugrunde, als wenn er sie hassen würde. Wenn ein Mann die eine Frau ‚liebt' u. die andere ‚haßt' (Dtn. 21, 15), wenn Gott Jakob ‚liebt' u. Esau ‚haßt' (Mal. 1, 2), so deutet dieser harte Gegensatz lediglich eine Bevorzugung an. Diese Hebraismen, die auch in das Griechisch des NT Eingang fanden, können fälschlicherweise den Eindruck der Grausamkeit vermitteln.

b. Haß im eigentlichen Sinn. Indes hat das AT auch zahlreiche Erzählungen, beginnend mit der von Eva u. der Schlange (Gen. 3, 15), die ganz unmißverständlich H. im eigentlichen Sinne offenbaren (zB. Gen. 37, 4; Iudc. 11, 7; 2 Sam. 13, 15). Es bietet ungehemmte Äußerungen des Verlangens nach Vernichtung von Feinden oder Genugtuung darüber, bes. in den Psalmen (zB. 5, 9/11; 6, 11; 79, 10/2; 109, 6/19 u. vor allem 137, 7/9). Ebenso gehört das Buch des Propheten Nahum hierher. Wie in Griechenland war auch in Israel der H. eine Gegebenheit des Lebens, ausdrücklich anerkannt Koh. 3, 8: ‚Eine Zeit zu lieben u. eine Zeit zu hassen'; ein Affekt, der aufgrund des gleichen allgemeinen Prinzips wie anderswo in der antiken Welt (s. o. Sp.

681f) gegenüber Fremden gehegt werden durfte, aber nicht gegenüber Mitgliedern der eigenen Gruppe (Dihle 111). ‚Bruder-H.', d. h. H. gegen den Bruder, den Nachbarn, den israelit. Volksgenossen, war Unrecht; H. auf die Feinde Israels oder auf die Feinde des Gottes Israels war erlaubt u. konnte sogar Pflicht sein. Mehr in moralische Kategorien gefaßt (der Unterschied ist nicht so groß, wie es den Anschein hat, denn die Feinde Israels oder Gottes sind ipso facto böse): es ist unrecht, den Guten zu hassen, aber es ist recht, den Bösen zu hassen.

1. Haß innerhalb der Volksgemeinschaft. Feindschaften waren eine Gegebenheit, mit der man innerhalb der Volksgemeinschaft fertig werden mußte (s. Prov. 26, 24/6). Das Weisheitsschrifttum beschäftigt sich mit der Frage, wie man sie in Grenzen halten kann. Deshalb wird darin die Schadenfreude verurteilt (Prov. 24, 17f: ‚Freue dich nicht, wenn dein Feind fällt, ... damit der Herr es nicht sieht u. darüber ungehalten ist'; vgl. Job 31, 29; Ps. 36, 13) u. im Gegensatz zur Vergeltung der kluge Rat gegeben: ‚Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm Brot zu essen, ... dann häufst du feurige Kohlen auf sein Haupt u. der Herr wird es dir lohnen' (Prov. 25, 21f), was möglicherweise an einen ägypt. Bußritus erinnert (S. Morenz: RGG[3] 1 [1959] 119). Dieser Rat hat schon Vorgänger in der ägypt., akkadischen u. babyl. Weisheitsliteratur (Dihle 42f). Es liegt auch auf der gleichen Linie mit dem Gebot der Torah, dem Feind den Ochsen zurückzugeben, wenn er sich verlaufen hat, u. ihm zu helfen, seinen unter der Last zusammengebrochenen Esel wieder auf die Beine zu bringen (Ex. 23, 4f; vgl. Dtn. 22, 1/4). Bruder.-H. wird ausdrücklich verurteilt: ‚Du sollst keinen H. gegen deinen Bruder im Herzen tragen, sondern vernünftig reden mit deinem Mitmenschen, ... Du sollst dich nicht rächen oder Groll gegen die Söhne deines Volkes hegen, sondern deinen Mitmenschen lieben wie dich selbst' (Lev. 19, 17f). Vorsätzlicher Mord aus H., im Gegensatz zum Totschlag, war ein todeswürdiges Verbrechen, für das kein Asylrecht galt (Dtn. 19, 11/3). Eine bes. Schande war verbunden mit dem ‚in deinem Herzen' verborgenen H., vor allem, wenn er ‚grundlos' war (Ps. 35, 19; 119, 161); dies war nach rabbinischer Tradition der Grund für die Zerstörung des Zweiten Tempels (bJoma 9b).

2. Haß gegen Fremde. Das Verhalten gegenüber Fremden, mit der bemerkenswerten Ausnahme von ‚Fremdlingen, die im Lande wohnen' (Ex. 22, 20; Lev. 19, 33f), war ganz anders. Die Feindseligkeit der Juden gegenüber den Heiden war allbekannt: apud ipsos ... misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium (Tac. hist. 5, 5, 1). Israel war verpflichtet, seine Feinde gnadenlos auszurotten, da ein Fraternisieren zum *Götzendienst führen konnte (Dtn. 7, 1/5). Seine Feinde waren Gottes Feinde; zu lieben oder auch nur zu dulden, was Gott haßt, sei es außerhalb oder innerhalb der Volksgemeinschaft, hieß untreu sein, selber böse werden. Und Gott haßt nicht nur Götzendienst (Dtn. 16, 22; Jer. 44, 4; u. ö.), sondern auch *Heuchelei (Amos 5, 21/3; Hos. 9, 15), Bosheit (Jes. 61, 8), *Hochmut (Sir. 10, 7) u. falsche Eide (Sach. 8, 17). Rechtschaffen zu sein bedeutet, diesen H. zu teilen (Gottesfurcht heißt Bosheit, Frechheit u. Hochmut hassen [Prov. 8, 13; vgl. Ex. 18, 21]) u. sich von den Bösen fernzuhalten (Ps. 119, 104. 113): ‚Hasse ich nicht die dich hassen, Herr, u. verabscheue ich nicht die gegen dich aufstehen? Ich hasse sie mit glühendem H.; ich zähle sie zu meinen Feinden' (Ps. 139, 21f). Dazu kommt noch, daß genauso, wie Gott von jenen gehaßt wird, die sich gegen ihn erheben, die sein Volk angreifen u. seinen Namen schmähen (Ps. 74, 4/8), auch der Rechtschaffene erwarten kann, von den Bösen gehaßt zu werden, u. zwar mit einem H., der, wenn auch ‚grundlos', so doch zu erklären ist, da er ihre Schlechtigkeit u. deren wahrscheinliche Auswirkungen offenkundig macht (Sap. 2, 12/20; vgl. 1 Reg. 22, 8; Joh. 7, 7; 1 Joh. 3, 12). – In dem Kampf zwischen Gut u. Böse konnte der gerechtfertigte H. sich inhaltlich ändern. Ursprünglich mußten Israels Feinde vernichtet werden, u. zahlreiche Texte sagen dem Übeltäter ein ähnliches Schicksal voraus oder beten darum, daß es ihm zuteil werde: ‚Du hassest die Übeltäter' (Ps. 5, 6); ‚In gleichem Maße sind für Gott hassenswert der Gottlose u. seine Gottlosigkeit. Denn die Tat wird zusammen mit dem Täter bestraft' (Sap. 14, 9f) usw. Aber es gibt auch Stellen mit dem Motiv: ‚Du hassest nichts von dem, was du geschaffen hast' (Sap. 11, 24; Jon. 4); ‚Ich habe kein Gefallen am Tod des Sünders, sondern daß der Sünder sich von seinem Weg abwende u. lebe' (Hes. 33, 11). Es entwickelte sich also in Israel wie auch in Griechenland (s. o. Sp. 689f) eine Unterscheidung zwischen

der Sünde, die Gott u. der rechtschaffene Mensch verabscheuen, u. dem Sünder, für dessen Bekehrung man immer noch wirken u. beten soll. Darin liegt der Grund für die rabbin. Auslegung von Ps. 104, 35: ‚Mögen die Sünder von der Erde ausgerottet werden', als ein Gebet für ihre Wiederherstellung: ‚laß die Sünden aufhören auf der Erde' (bBerakot 10a; Strack/Billerbeck 1, 370).

II. Außerbiblisches Judentum. Wenn auch Jesus Sirach u. das Buch der Weisheit vieles enthalten, was man fälschlicherweise für heidnische hellenistische Sittenlehre halten konnte (zB. Sir. 28, 6: ‚Denk an dein Ende u. laß ab von der Feindschaft'; vgl. ebd. 7, 36; Sen. ira 3, 42, 2; Test. XII Gad 7, 2), so wird die Hellenisierung doch noch kenntlicher in den Pseudepigrapha wie zB. dem Aristeasbrief mit seinem Rat zur Überwindung der Feinde durch einen umfassenden Edelmut (225; vgl. Gnomol. Vat. nr. 82 Sternbach; u. ö.) u. mit seinen Hinweisen auf den ‚H. gegen die Schlechtigkeit' (μισοπονηρία) als einer Tugend, die einer Führerpersönlichkeit angemessen sei (Aristeas §§ 280. 292; inhaltlich bedeutet das Wort hier wohl soviel wie ‚Eifer für den Herrn', zB. 2 Macc. 3, 1). Die Misoponeria als Ausdruck von Gerechtigkeit u. Tugend wird auch bei Philon oft erwähnt (zB. vit. Moys. 2, 9. 279; conf. ling. 128; migr. Abr. 225), dessen Darbietung der Torah in der Sprache der zeitgenössischen griech. Philosophie die Hellenisierung der jüd. Gedankenwelt am weitesten vorantrieb. Bei der Behandlung von H., Feindschaft u. anderen Themen verfährt Philon in der Auswahl der philosophischen Lehren eklektisch (Stoa, Platonismus, Kyniker usw.). So kann er zB. die Vorschrift des mosaischen Gesetzes, nach der man dem gefallenen Esel eines Feindes zu Hilfe kommen soll (Ex. 23, 5), als ein Handeln im Sinne einer mehr oder weniger stoisch gefärbten ‚Philanthropia' darstellen (virt. 116/20). Lea u. Rachel in Gen. 29, 31 wie auch die beiden Frauen in Dtn. 21, 15 deutet er als Sinnbilder für Tugend u. Sinnenlust, indem er sie in der Weise von Prodikos' ‚Herakles am Scheideweg' (Xen. mem. 2, 1, 21/34) personifiziert (sacr. Abel. et Cain. 19/44). Jakobs H. auf Laban versinnbildet ihm (fug. et inv. 3/22) nicht nur die Gegnerschaft zwischen Bildung u. Unbildung (ebd. 14), sondern auch zwischen einem teleologischen Denken u. grobem Materialismus (ebd. 7/11; vgl. Plat. Phaedo 96a/99b); dagegen tritt der Platonismus noch deutlicher hervor in dem Hinweis Philons, daß Gott die Lust u. den Leib absolut haßt (leg. all. 3, 77). – Im jüd. Denken setzen sich die alten Verhaltensmuster gegenüber H. u. Feindschaft durchgängig fort. Die Verurteilung des Bruder-H., bes. eindrucksvoll ausgesprochen von R. Eliezer (1. Jh. nC.) im Traktat Dæræk 'æræṣ 11 (Strack/Billerbeck 1, 365): ‚Wer seinen Bruder haßt, gehört zu den Blutvergießern' (vgl. 1 Joh. 3, 15), ging zusammen mit der Abwehrhaltung gegenüber Fremden, die aus der Geschichte Israels heraus verständlich ist (Strack/Billerbeck 1, 359/63). Überdies hatte sich die Grenze zwischen Brüdern u. Fremden verwischt. Die Rabbinen identifizierten den ‚Gast im Lande' (Ex. 22, 20) mit dem Proselyten, dem ger ṣædæq; der ger tôšāb, der nicht zum Judentum übergetretene Fremde, dagegen hatte nicht mehr Anspruch auf Rücksichtnahme als jeder andere Heide (Strack/Billerbeck 1, 354f), u. das war wenig. Der Grundsatz: ‚Freue dich nicht, wenn dein Feind fällt' (Prov. 24, 17), fand nur Anwendung, wenn es sich um einen Volksgenossen handelte; für das Verhalten anderen gegenüber lautete der entsprechende Text: ‚Deine Feinde sollen dir schmeicheln' (Dtn. 33, 29; bMegillah 16a; Strack/Billerbeck 1, 369). Innerhalb der Volksgemeinschaft jedoch konnte die Regel lauten: ‚Liebe sie alle: Gelehrte, Schüler u. ebenso den ungebildeten 'am hā-'āræṣ, u. hasse nur die mînîm (Sektierer wie zB. die Gnostiker), die meṣummādîm (Apostaten, die sich mit dem Heidentum einlassen) u. die mesôrôth (Kollaborateure, Verräter, lat. delatores)', d. h. also solche, die die Volksgemeinschaft in Gefahr bringen ('Abot R. Natan A 16). Die edleren Lehren der Rabbinen über Großmut gegenüber den Feinden, ihre Verurteilung des ‚H. gegen Mitgeschöpfe' (śin'at hab-berîyôth), das Lob Aarons als des Friedenstifters (Pirqe 'Abot 1, 12; 'Abot R. Natan 12), Aqibas Hervorhebung von Lev. 19, 18: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst' (Strack/Billerbeck 1, 358) stehen in Zusammenhängen, wo die Schranken zwischen Juden u. Heiden eher bedeutungslos geworden waren, als daß sie in einem bewußten Universalismus überschritten wurden. Äußerungen eines solchen Universalismus fehlen durchaus nicht, man denke nur an Ben Azzais Folgerungen aus Gen. 5, 1 (Strack/Billerbeck 1, 358; vgl. Pirqe 'Abot 4, 3), aber die Neigung des rabbin. Denkens zur Praxis,

zur Formulierung von Gesetzen, zur *Halacha ließ zurückschrecken vor solchen oder ähnlichen weitreichenden Theorien (Loewe 116f). – Die Bandbreite in den Einstellungen gegenüber dem H. ergibt sich deutlich aus außerbiblischen Werken, die auf etwa die gleiche Epoche zurückgehen (ca. 100 vC.), wenn sie auch von einer gänzlich verschiedenen Empfindung zeugen: den Qumranschriften u. den Testamenten der 12 Patriarchen, einem griech., in seiner uns erhaltenen Fassung christl. Text, dem aber wahrscheinlich eine jüd. Sammlung von Testamenten zugrundeliegt. (Ein aram. Testament des Levi u. weitere Fragmente wurden in Qumran entdeckt, doch ist die ganze Frage bzgl. der Entstehung des Werkes in hohem Maße kontrovers; s. Nickelsburg 233f; J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen = JüdSchrHRZ 3, 1 [1974] 23/7. 140f). – Die ‚Söhne des Lichts' in Qumran, leidenschaftlich bewußt ihrer Stellung als zum Kampf gerüsteter Rest Israels, eingeschlossen von den ‚Männern der Partei Satans' (1 QS 2, 5), durften nicht vergessen, daß es ihre Pflicht war, ‚alle Söhne der Finsternis zu hassen, jeden entsprechend seiner Schuld in Gottes Rache' (ebd. 1, 10). Ihr so ausdrücklich gebotener H. gegen die Feinde hat viel Aufmerksamkeit erregt, hauptsächlich wegen seiner Bedeutung im Zusammenhang mit Mt. 5, 43 (s. u. Sp. 699). Damit war als Gegenstück verbunden die Pflicht, alle ihre Mit-‚Söhne des Lichts' zu lieben; sie zu hassen war nicht weniger ausdrücklich verboten: ‚Niemand soll mit seinem Gefährten sprechen mit Zorn oder übler Laune … Er soll ihn nicht hassen in seinem … Herzen, sondern er soll ihn an demselben Tage zurechtweisen, damit er nicht seinetwegen Schuld auf sich lade (vgl. Lev. 19, 17)' (1 QS 5, 25/6, 1; vgl. CD 7, 2; 9, 6). ‚Wer gegen seinen Gefährten ungerechtfertigt Groll hegte, soll sechs Monate lang Buße tun, ebenso, wer in irgendeiner Sache Rache genommen hat' (1 QS 7, 8f). Sogar gegenüber Fremden war indes die vorgeschriebene Haltung nicht die einer offenen Feindschaft; der Lehrer hatte zu hegen ‚dauernden H. gegen die Männer des Verderbens in einem Geist des Verbergens, indem er ihnen Besitz u. Verdienst läßt wie ein Sklave (sich verhält) gegenüber seinem Herrn' (ebd. 9, 21f). Er soll nicht zurechtweisen die Männer der Grube oder mit ihnen diskutieren (ebd. 9, 16) noch soll er Vergeltung suchen: ‚Ich will niemandem seine Übeltat heimzahlen; ich will ihn mit Güte verfolgen. Denn das Urteil über alles Lebendige steht bei Gott … Ich will nicht streiten mit den Männern des Verderbens bis zum Tag der Rache, aber meinen Zorn will ich nicht abwenden von den Männern der Falschheit' (ebd. 10, 17/20). Hier wurde Nachsicht geübt, weil die Möglichkeit bestand, daß sie bereuten: ‚Ich will keinen Zorn hegen gegen die, die sich von ihrer Sünde abwenden, aber kein Erbarmen haben mit allen, die vom Wege abweichen. Ich will den Geschlagenen keinen Trost gewähren, bis ihr Weg vollkommen wird' (ebd. 10, 20f). – Die Testamente der 12 Patriarchen sind erstaunlich großmütiger gegen die Unbußfertigen: ‚Und jetzt, meine Kinder, liebt jeder seinen Nächsten, u. rottet den H. aus euren Herzen aus … Und wenn jemand gegen dich sündigt, so sage es ihm friedlich. Und halte in deiner Seele die List nicht fest. Und wenn er Buße tut u. bekennt, vergib ihm … Ist er jedoch unverschämt u. beharrt er auf der Bosheit, dann vergib ihm auch so von Herzen u. überlaß Gott die Vergeltung' (Test. XII Gad 6, 1/7; Übers. J. Becker). Das Testament des Gad ist seinem ganzen Inhalt nach eine Predigt über die üblen Folgen des H. u. hat Parallelen im Testament des Benjamin (2/5), ganz abgesehen von den Evangelien (zB. Mt. 18, 21f). Aber der H., der darin verurteilt wird, ist ganz offensichtlich der Bruder-H.: Gad ruft sein Verhalten gegen seinen eigenen Bruder Josef in Erinnerung (1f).

D. Christlich. I. Neues Testament. Auch das NT kann wie das AT von H. sprechen, ohne damit notwendig einen spezifischen Affekt zu verbinden. Jesu Forderung, daß der Jünger seine Familie u. sogar seine eigene Seele ‚hassen' solle (Lc. 14, 26; Joh. 12, 25), bedeutet nur, daß er sie geringschätzen oder wenigstens nicht bevorzugen solle (Mt. 10, 37); ebenso, daß er ‚sich selbst verleugnen' u. die Welt ‚nicht lieben' solle (1 Joh. 2, 15; vgl. Jac. 4, 4). In der Warnung, nicht beiden, Gott u. dem Mammon, zu dienen, ist die Folgerung, daß man den einen Herrn ‚liebe' u. den anderen ‚hasse' (Mt. 6, 24), ebenfalls im Sinne einer bloßen Vorliebe gemeint (s. Dtn. 21, 15 u. ö.). Aber die eigentliche Leidenschaft, die andauernde u. stets wachsende Feindseligkeit, wie sie von den griech. Philosophen vor Augen gestellt wurde (s. o. Sp. 689), findet sich in lebendigen Farben dargestellt, wenn Lukas über die Reaktionen der Schriftgelehrten

u. Pharisäer gegenüber Jesus berichtet: anfängliches Intrigieren im Geheimen (Lc. 6, 11) u. Stellen verfänglicher Fragen (ebd. 11, 53f) führt schließlich zu Anschlägen auf sein Leben (19, 48; 20, 19; 22, 2). Eine ausgesprochen emotionale Schärfe liegt in des Paulus Wort: ‚... sondern was ich hasse, das tue ich' (Rom. 7, 15). – Der entscheidende Text aber zur Ethik des H. steht in der Bergpredigt: ‚Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: 'Du sollst deinen Nächsten lieben (Lev. 19, 18) u. deinen Feind hassen'. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde u. betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet, der ... den Regen spendet für Gerechte u. Ungerechte' (Mt. 5, 43/5; vgl. Lc. 6, 27f). Es gab in der Torah, die den Bruder-H. ausdrücklich verurteilt (Lev. 19, 17), kein Gebot, die Feinde zu hassen; doch konnte der H. gegen den, von dem man gehaßt wird, sehr wohl durch das allgemeine Prinzip der ‚talio' gerechtfertigt erscheinen: ‚Auge um Auge' (Mt. 5, 38), außerdem wurde H. gegen Fremde in Qumran eingeschärft (s. o. Sp. 697). In der Überbietung des Gesetzes u. der Propheten durch Jesus erstreckte sich das Gebot, den Nächsten wie einen ‚alter ego' zu behandeln, ein Gebot, das er selbst (Mt. 22, 39; Mc. 12, 31; Lc. 10, 27) wie auch Paulus (Gal. 5, 14) u. R. Aqiba (Strack/Billerbeck 1, 358) als das Wesen der Sittlichkeit herausstellen konnte, unbedingt auf alle Menschen. Der ‚Nächste' schließt nicht nur die persönlichen Gegner innerhalb der Volksgemeinschaft ein, wie zB. den ‚Widersacher' in Mt. 5, 25, sondern umfaßt auch, wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigt (Lc. 10, 29/37), den verachteten Fremden. Dieses Gebot geht auch weit hinaus über alle Klugheitserwägungen u. das Prinzip der Gegenseitigkeit, das dazu diente, den H. zu rechtfertigen (Dihle 111/6): ‚Wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Verdienst habt ihr dann? ... Denn sogar die Sünder tun das ... Liebt vielmehr eure Feinde, tut Gutes u. leiht aus, ohne etwas zurückzuerwarten' (Lc. 6, 32/5). ‚Eure Feinde zu lieben' u. ‚denen Gutes zu tun, die euch hassen', ist das richtige Verhalten, selbst dann, wenn sie in ihrem H. verharren; denn es ahmt Gottes unvoreingenommene Großzügigkeit nach. ‚Seid vollkommen, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist' (Mt. 5, 48). – Paulus gibt ein Echo der Bergpredigt in Rom. 12, 9/21: ‚Eure Liebe sei aufrichtig. Verabscheut das Böse, haltet fest das Gute. (10) Liebet einander mit brüderlicher Zuneigung ... (14) Segnet die, die euch verfolgen (vgl. Mt. 5, 44), segnet u. verflucht nicht ... (17) Vergeltet niemandem Böses mit Bösem ... (18) Wenn möglich, ... lebt mit allen Menschen in Frieden. (19) Rächt euch nicht selbst, sondern überlaßt es dem Zorn (Gottes); denn es steht geschrieben: 'Mein ist die Rache; ich will vergelten, spricht der Herr' (Dtn. 32, 35). (20) Sondern 'Wenn dein Feind Hunger hat, dann gib ihm zu essen ... Denn wenn du das tust, häufst du brennende Kohlen auf sein Haupt' (Prov. 25, 21f). (21) Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse durch das Gute'. ‚Aufrichtige Liebe' innerhalb der christl. Gemeinde meint tätiges Bemühen um vollkommene brüderliche Eintracht. Gegenüber der Außenwelt ist Paulus vorsichtiger: ‚Wenn möglich, lebt in Frieden', durch Unterlassung von Vergeltung, die bei Gott steht, nicht bei euch. Die letzten Verse dieses Abschnitts haben den Exegeten Rätsel aufgegeben; denn an anderen Stellen in den paulinischen oder deuteropaulinischen Briefen wird mit Genugtuung von Gottes Vergeltung gesprochen (1 Thess. 2, 15f; 2 Thess. 1, 6; 2 Tim. 4, 14). Nach der Deutung von Prov. 25, 21, die Paulus offensichtlich hier gibt, beziehen sich die ‚brennenden Kohlen auf deines Feindes Haupt' auf Gottes drohende Strafe, so daß Paulus gleich der Gemeinderegel von Qumran (1 QS 9f) das Gebot der Nichtvergeltung aus einem Geist verborgenen H. heraus gibt. Diese Deutung wurde übernommen von Joh. Chrysostomos (in Rom. hom. 22, 3 [PG 60, 611]) u. als möglich anerkannt von Origenes (in Rom. comm. 9, 23 [PG 14, 1224C]) u. Ambrosiaster (in Rom.: CSEL 81, 1, 415, 27/416, 4). Doch scheint diese Deutung sowohl im Widerspruch zum folgenden Vers zu stehen: ‚Überwinde das Böse durch das Gute', wie zu v. 14. Darum wurde von Origenes (aO.), Ambrosiaster (aO.), Augustinus (in Rom. 63 [CSEL 84, 1, 43f]; serm. 149, 19 [PL 38, 807]) u. Pelagius (expos. in Rom.: PL Suppl. 1, 1167 = 100 Souter) wie auch von den meisten modernen Exegeten die Deutung bevorzugt: ‚Du wirst deinen Feind zu heißer Reue bewegen'. Wahrscheinlich hat Paulus in dieser locker komponierten Paränese zur Bekräftigung seiner Ermahnungen leichthin einige Schriftstellen zitiert, ohne sich über ihre möglichen Konsequenzen Gedanken zu machen. Eine bestimmte Form des H. ist hier jedoch unleugbar zum Gebot gemacht: ‚Verabscheut das Böse', worin eine ‚ungeheuchelte, aufrichtige' Liebe zum Guten sich kundtut (ἀποστυγοῦντες in v. 11 ist, wie Joh. Chrys. in Rom. hom. 21, 2 [PG 60, 604] ausdrücklich betont, ein sehr starker Ausdruck, etwa ‚bitter hassen', ‚verabscheuen'). Dieser im NT selten aufscheinende heilige H. ist gleichsam unpersönlich, d. h. auf die Sünde gerichtet, nicht auf den Sünder: Apc. 2, 6 teilt Gott mit den Christen von Ephesos den H. gegen die Werke der Nikolaiten, nicht gegen die Nikolaiten selbst. (Doch vgl. Jud. 23; zu diesem textkritisch problematischen u. inhaltlich schwierigen Vers s. die modernen Kommentare.) – Christus macht seine Jünger darauf aufmerksam, daß sie um seines Namens willen von den Menschen H. zu erwarten haben (Mc. 13, 13; Mt. 24, 9). Eschatologisch würde solcher H. das bevorstehende Ende der Welt anzeigen. Um seinetwillen gehaßt zu werden, sei in Wirklichkeit ein Segen (Lc. 6, 22), weil es bedeutet, an Christi eigenem Schicksal teilzuhaben. Nach Johannes (vor allem 15, 18/16, 4) ist der H. der Welt gegen die Jünger eine Folge ihres H. gegen Christus u. den Vater (15, 23f). Es ist die Feindschaft der ‚Finsternis' gegenüber dem ‚Licht' u. die grundsätzliche Haltung einer Schöpfung, die die Wahrheit ihrer völligen Abhängigkeit von ihrem Schöpfer verworfen hat. Nach Abwendung von dem Leben, das sie im Licht dieser Wahrheit hätte führen können, u. im Streben nach Unabhängigkeit haßt sie alles, was die Nichtigkeit ihres Vorhabens bezeugt. Das ist der Grund, warum die Menschen die Finsternis mehr lieben als das Licht (ebd. 3, 19) u. warum Jesus u. seine Jünger, die ‚nicht von der Welt sind', ihrem H. begegnen, der ‚grundlos' u. unverdient ist (11, 25; vgl. Ps. 35, 19; 119, 161 u. ö.), da sie doch darum bemüht sind, die Welt zu retten (Bultmann 422/9). Aber der menschliche H. reicht weiter u. geht tiefer. H. gegeneinander ohne Unterschied u. nicht nur H. gegen die Jünger Christi ist Kennzeichen des unerlösten Menschen (Tit. 3, 3), derer, die in der Finsternis wandeln (1 Joh. 2, 11; vgl. 3, 14; 4, 20). Auch drückt er einen radikalen, mörderischen Nihilismus aus, so daß der, ‚der seinen Bruder haßt, ein Mörder ist' (ebd. 3, 15) u. sich dem Teufel verbunden hat, der ein Mörder von Anfang an u. ein Feind der Wahrheit ist (Joh. 8, 44). ‚Im Wort 'Hassen' verbirgt sich das Geheimnis des Bösen' (Michel 696, 5f). – Im Gegensatz dazu ist das Kennzeichen des Erlöstseins, des ‚Wandelns im Licht', die brüderliche Liebe, die ein Spiegelbild der wahren Liebe zu Gott ist (1 Joh. 2, 9/11; 4, 20). Und diese brüderliche Liebe ist nun im vollen Umfang möglich dank der Liebe Gottes, die sich darin offenbarte, daß er seinen einzig-gezeugten Sohn in diese feindselige Welt sandte (1 Joh. 4, 9) u. Christus durch seinen Tod, als wir noch Sünder waren (Rom. 5, 8/10), die ‚Trennwand der Feindschaft' zwischen Juden u. Heiden, Gott u. Mensch niederriß (Eph. 2, 14/6). – Zur Beurteilung des Straf- u. Vergeltungsfluches des AT u. NT s. Speyer 1278/85.

II. Patristik. a. Erklärungsversuche. Die frühen christl. Schriftsteller, von den Apostolischen Vätern an, bezogen ihre Berechtigung, den H. gänzlich zu verurteilen, aus Christi zweitem Gebot: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst' (Mt. 22, 39; Mc. 12, 31; Lc. 10, 27), u. ‚Nächster' meint hier einfachhin jeden Menschen, sogar den Feind u. den Fremden (s. o. Sp. 699). H. konnte darum ohne weiteres in christliche Lasterkataloge aufgenommen werden (zB. Herm. sim. 9, 15, 3; vgl. Macar./Sym. hom. B 7, 18, 2f. 6; 34, 13; 42, 3 [GCS Macar./Sym. 1, 114, 5. 24; 1, 115, 21; 2, 39, 26; 2, 72, 21]), vor allem, wenn der H. sich gegen die Wahrheit (Ep. Barn. 20, 2; Did. 5, 2) oder gegen Gott richtet (1 Clem. 35, 5, vgl. Rom. 1, 30, oder bedeutet θεοστυγία passivisch das ‚bei Gott Verhaßtsein' [s. o. Sp. 684f]? Θεομάχος, χριστομάχος [der gegen Gott, Christus kämpft] u. dgl. waren übliche Schimpfwörter in der theologischen Auseinandersetzung, s. Lampe, Lex. s. v.; W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1027/9). War auch der Menschen H. gegen Gott, Christus u. die Christen für die christl. Liebe kein unüberwindliches Ärgernis (vgl. Ign. Rom. 3, 3: ‚das Christentum erreicht seine Größe, wenn es von der Welt gehaßt wird'; Ep. ad Diogn. 6, 5), verlangte er trotzdem, wie auch andere Frevel, dringend nach einer Erklärung. – Wie die heidn. Moralisten widmeten auch die Kirchenväter dem H. vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit. Anders als der Zorn gehörte er nie zu den *Hauptsünden. Gregor v. Nyssa definiert ihn, in bemerkenswert unpersönlicher Formulierung, als ‚Abneigung gegen das Unangenehme u. Abwendung von dem, was Leid bereitet' (ἡ πρὸς τὸ ἀηδὲς ἀλλοτρίωσις καὶ ἡ τοῦ λυποῦντος ἀποστροφή: in Eccl. hom. 8 [PG 44, 733B]). Er (ep. can.: PG 45, 225B) u.

andere platonisierende Autoren (Evagr. Pont. pract. 20 [SC 171, 548]; Max. Conf. car. 3, 3; 4, 15 [PG 90, 1017C. 1052A]) verbinden den H. als eine Unvollkommenheit mit dem θυμοειδές, dem kämpferischen, ,irasziblen', Seelenteil. Man konnte verschiedene Ursachen für seine Entstehung finden: ,schlechte Vorstellungen u. Gewohnheiten' (Macar./Sym. hom. B 42, 3 [GCS Macar./Sym. 2, 72, 23]), der bezaubernde Anblick ,äußerer Ehren u. Lüste' (ebd. B 38, 7 [2, 55, 18f]), eine perverse körperliche ,Selbstliebe' (φιλαυτία: Max. Conf. car. 3, 7f [PG 90, 1020A]) oder andere Leidenschaften (ebd. 3, 6), das Empfinden von Schmerz (ebd. 4, 22 [1052D]), Groll (ebd. 4, 34 [1056B]), Neid (Greg. M. moral. 31, 88 [PL 76, 621B]) u. vor allem Zorn (Macar./Sym. hom. B 4, 1, 3 [1, 42, 10]). Cicero folgend (Tusc. 4, 21; s. o. Sp. 679), spricht Augustinus wiederholt vom H. als einer ira inveterata (de serm. Dom. 2, 63; serm. 58, 8 [PL 38, 397]; en. in Ps. 54, 7) u. vergleicht dabei den Zorn mit dem ,Splitter' u. den H. mit dem ,Balken' im Auge (Mt. 7, 3/5), da H. Blindheit verursacht (serm. 82, 3 [PL 38, 507]; in ep. Joh. 1, 13 [PL 35, 1987]; Macar./Sym. hom. B 38, 2, 7 [2, 55, 19]), indem er die Liebe in einer Weise auslöscht, wie Zorn es nicht tut. In der patristischen Zeit konnte man die Leidenschaften als Werk von Dämonen auffassen (zB. Max. Conf. car. 2, 92 [PG 90, 1016A]), u. es gibt Stellen, an denen vom H. als Folge unmittelbarer Einwirkung der Dämonen gesprochen wird (Tat. or. 17 [PG 6, 844A]; Macar./Sym. hom. B 38, 1, 2. 2, 7 [2, 53, 22f. 55, 17/9]; Joh. Chrys. catech. ill. ser. III 1, 39 [SC 50, 129, 8/11]; Greg. M. in ev. hom. 2, 27, 2 [PL 76, 1205CD]; der Dämon der ἀκηδία, d. h. einer Seelenstimmung, die etwas von Depression, Überdruß, Langeweile u. ä. an sich hat [s. A. Guillaumont: SC 170, 84/90: l'acédie; S. Wenzel, The sin of sloth (Chapel Hill N.C. 1967); A. Vögtle, Art. Acedia: o. Bd. 1, 62f], erfüllt den Mönch mit H. auf seine Zelle u. seine Lebensweise [Evagr. Pont. pract. 12 (SC 171, 522); vgl. antirrhet. 6, 26 (525 Frankenberg); Joh. Cass. inst. 10, 2]). Teuflischen Einfluß konnte man auch feststellen im H. der Welt gegen die Christen (Iustin. apol. 1, 57, 1), wenn es dafür auch eine etwas menschlichere Erklärung gab, die aus dem Johannesevangelium abzuleiten war: die Welt haßt Christus u. seine Jünger, weil ihnen das fremd ist, was sie wertschätzt (necesse est, ut nos oderit, quos cernit nolle quod diligit: Aug. in Joh. tract. 87, 2; Cyrill. Alex. in Joh. 11, 9 [PG 74, 529A]). Ihr H. besteht darin, daß sie die Lehren Christi bekämpft, seine Ermahnungen zurückweist u. sich ihren niederen Neigungen hingibt (ebd. [532B]). Eine solche Verachtung ist nach dem jüngeren Augustinus das, was mit Gottes-H. eigentlich gemeint sein kann; denn niemand kann bewußt Gott hassen, doch kann man unterlassen, ihn zu fürchten (de serm. Dom. 2, 48). Später nahm Augustinus dies zurück (retract. 1, 18, 12 [CSEL 36, 95]), indem er den H. gegen Gott erklärte als H. gegen gewisse Dinge, die mit Gott in Beziehung stehen (zB. Strafen). So hatten die Juden, ohne sich dessen bewußt zu sein, Gott gehaßt, den Vater der Wahrheit, indem sie die Wahrheit, die durch Jesus verkündet wurde, haßten u. ihr die Anerkennung versagten; durch eben diese Wahrheit waren sie verurteilt (Aug. in Joh. tract. 90, 3; vgl. Thomas Aqu. summa theol. 2, 2, 34 art. 1).

b. Ethische Probleme. 1. Neminem odisse. Wie die Apologeten immer wieder ausführen (Iustin. dial. 133; Theoph. Ant. ad Autol. 3, 14; Athenag. leg. 11, 2; Tert. apol. 31, 2), hat Christus seinen Jüngern geboten, ihre Feinde zu lieben (Mt. 5, 44). Eine alles umfassende Liebe, die sich auch auf die Feinde erstreckt, beweist die innere Erneuerung: ,Niemand haßt, der liebt; den Baum erkennt man an seinen Früchten' (Ign. Eph. 14, 2). Man kann sie jedoch genau so gut rechtfertigen als von der Klugheit angeraten: ,Liebt, die euch hassen, u. ihr werdet keinen Feind haben' (Did. 1, 3; vgl. 2 Clem. 13, 4). Augustinus konnte in seiner Predigt ebenso auf dieses Ergebnis hinweisen: bonum illi opta . . . et non erit tibi inimicus (serm. 56, 14 [PL 38, 384]); wir sollten dem Beispiel des Stephanus folgen, der für seine Verfolger betete (Act. 7, 60), von denen dann einer der Apostel Paulus wurde (serm. 149, 17 [806]), u. wir können das tun, wenn wir nur den Versuch machen (serm. 56, 16 [385]). Eine aufrichtige Feindesliebe ist möglich, u. Basilius (reg. brev. 176 [PG 31, 1199C]) sagt sogar, wie: Da wir natürlicherweise die lieben, die uns Gutes tun, sollten wir uns auf die Wohltaten besinnen, die wir von unseren Feinden empfangen, die nämlich dadurch, daß sie uns verfolgen, bewirken, daß wir ,selig' werden (Mt. 5, 10/2)! – Trotz allem bleibt die Feindesliebe ein Rat der Vollkommenheit. Wie Hieronymus zu Mt. 5, 44 tadelnd erwähnt (comm. in Mt. zSt.), deuteten manche dieses Gebot im Sinne einer

Minimalforderung: Wir sollen unsere Feinde lediglich nicht hassen. Das Prinzip: neminem odisse, begegnet an verschiedenen Stellen (Bened. reg. 4, 65 = Reg. Mag. 3, 62: nullum odire; Aug. ord. 2, 25: neminem oderint, nulla vitia non curare velint; u. ö.). Es erscheint zuerst in der Didache (2, 7), wo Lev. 19, 17 zugrunde gelegt ist u. eine gewisse Abstufung in der Liebe vorgeschrieben wird: ,Du sollst niemanden hassen, vielmehr die einen zurechtweisen, für andere beten u. wieder andere mehr lieben als dein eigenes Leben'. Hier überschneiden sich mehrere Gedanken: Das Verbot am Anfang begegnet dreimal in den Apostolischen Konstitutionen: 2, 53, 6; 7, 5, 3 u. 7, 2, 3, wo eine andere Stelle des AT verwendet wird (Dtn. 23, 8): ,Du sollst keinen Menschen hassen, keinen Ägypter u. keinen Edomiter, denn sie alle sind Schöpfungen Gottes'. Dies erinnert an Clem. Alex. strom. 7, 81, 2: ,Begehret nichts; haßt niemanden, denn alle sind das Werk eines einzigen Willens' (vgl. ebd. 4, 86, 1). In des Origenes lange nachwirkendem ordo caritatis erscheint das ,Haßt niemanden' als unterste Stufe: Du sollst Gott lieben ,aus deinem ganzen Herzen u. aus deiner ganzen Seele usw.', deinen Nächsten aber nur ,wie dich selbst', u. was unsere Feinde betrifft, sufficit eis quod eos ,diligimus' (also ohne besonderen Zusatz) et odio non habemus (in Cant. hom. 2, 8 [GCS Orig. 8, 53, 4/14]; vgl. aber in Num. hom. 11, 8 [ebd. 7, 91, 18/27]). Die Vorstellung von einer caritas ordinata, die ,niemanden haßt, aber manche mehr liebt wegen ihrer Verdienste' (Joh. Cass. conl. 16, 14, 4), fand Eingang in die Tradition der monastischen Literatur: ,Man kann nicht alle Brüder in dem gleichen Maße lieben, aber man kann unbefangen mit allen verkehren, ohne Groll u. H.' (Evagr. Pont. pract. 100 [SC 171, 710]). Eine so ungleich verteilte Zuwendung ist natürlich Anzeichen dafür, daß man die vollkommene, unvoreingenommene Liebe noch nicht erreicht hat (Max. Conf. car. 2, 10; vgl. 1, 24f [PG 90, 985D/8A. 965AB]); ,du mußt versuchen, jeden Menschen zu lieben, aber wenn du das noch nicht kannst, dann hasse wenigstens niemanden' (ebd. 4, 82 [1067D]).

2. ,Vollkommener Haß'. H. ist etwas Unrechtes. Um das zu beweisen, brauchten Augustinus (in ep. Joh. 5, 10 [PL 35, 2017]) u. Hieronymus (ep. 13, 1) nur 1 Joh. 4, 20 zu zitieren: ,Wer seinen Bruder haßt, ist ein Mörder'. Hassen, sagte Augustinus, bedeutet, seiner eigenen Seele in einer Weise zu schaden, wie es der Feind selbst nicht zu tun vermöchte (serm. 56, 14 [PL 38, 383]; vgl. Joh. Chrys. ecl. 18 [PG 63, 686]). Schlimmer noch: für die Kirche ist der Bruder-H. origo et pertinacia schismatis (Aug. bapt. 1, 16 [PL 43, 118]). ,Vita nostra dilectio est; wenn aber die Liebe unser Leben ist, dann bedeutet H. Tod' (en. in Ps. 54, 7). Daraus ergibt sich als logische Folgerung, daß die Nächstenliebe, um die das christl. Leben so besorgt ist u. die im Gefolge einer aufrichtigen Liebe zu Gott steht (1 Joh. 4, 20), allen H. auszuschließen scheint. Doch gibt es biblische Stellen, von denen sich einige auch im NT finden, die anscheinend den H. gebieten. So mußten sich die Kirchenväter, vor allem Augustinus, fragen, ob nicht der H. gegenüber manchen Dingen, etwa gegen sich selbst u. das Seine, gegen das Fleisch, die Welt oder den Teufel am Ende doch gerechtfertigt sei. – Die augenfälligste Schwierigkeit bereitet Christi eigene Erklärung, daß jemand, der nicht bereit sei, seinen Vater u. seine Familie, ja seine eigene Seele zu hassen, ,nicht mein Jünger sein kann' (Lc. 14, 26; vgl. Joh. 12, 25). Origenes (sel. in Ps. 118, 113 [PG 12, 1612CD; SC 189, 372]) u. andere (Ambr. in Ps. 118 expos. 15, 15/22 [CSEL 62, 338/42]; Cyrill. Alex. comm. in Lc. 14, 26 [PG 72, 793BC]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 35, 1 [PG 57, 406f]) sahen dies richtig als eine Warnung, die eigene Familie mehr zu lieben als Christus (vgl. Mt. 10, 37), bes. wenn sie dazu drängt, den Martyrertod zu vermeiden; hier kann man erinnern an die Bemühungen des Vaters der Martyrin Perpetua, als er sie im Gefängnis besuchte (Pass. Perp. 5). Christus ,kam nicht, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert, . . . daß der Mensch uneins werde mit seinem Vater' usw. (Mt. 10, 34f). Nach Zitierung solcher Stellen erklärt Origenes, daß ,der gute u. hilfreiche H., den Jesus lehrt', sich in Wirklichkeit durch das Recht des Martyrers auf vertrauten Umgang (παρρησία) mit Gott wohltätig für die Familie auswirkt, die er in dieser Weise ,gehaßt' hat (exhort. mart. 37). Weit entfernt, mit dem Gebot ,Liebe deine Feinde' in Konflikt zu stehen, wie es a fortiori zu sein scheint, stimmt das Gebot ,Du sollst deine Familie hassen' tatsächlich in völliger Harmonie damit überein, behauptet Clemens v. Alex. (quis div. salv. 22, 3); beide Gebote fordern die Loslösung von den weltlichen Beziehungen u. ihre Unterordnung unter unsere

Liebe zu Christus (vgl. Ambr. u. Cyrill. Alex. an den o. genannten St.). Außerdem, fügt Augustinus hinzu (de serm. Dom. 1, 40), gilt unser H. lediglich diesen necessitudines temporales, nicht unseren Verwandten selbst. – ‚Seine eigene Seele in dieser Welt hassen' bedeutet gleichfalls die Bereitschaft zum Martyrium u. ist keine Aufforderung zum Selbstmord, betont Augustinus (in Joh. tract. 51, 10). In Übereinstimmung mit Cicero (fin. 5, 27/30) leugnet er, daß wirklicher Selbst-H. möglich ist (doctr. christ. 1, 48/50 [CSEL 80, 20f]), da man immer nach etwas strebe, was für einen selbst gut ist. Trotzdem: ‚Wer das Böse liebt, haßt seine eigene Seele' (Ps. 10, 5 LXX). Es ist möglich, sein eigenes Verderben zu betreiben u. so schließlich ‚sich selbst zu hassen' dadurch, daß man ‚sich selbst in schlechter Weise liebt' (in Joh. tract. 51, 10), d. h. indem man liebt, was schadet (ebd. 87, 4), oder indem man seine schlechte Seite liebt. Jeder Mensch hat zwei Aspekte: daß er Mensch ist, hat Gott gemacht; daß er Sünder ist, hat er selbst verursacht. Damit er gerettet wird, darf er in sich selbst wie in den anderen nur das lieben, was Gott geschaffen hat (ebd. 12, 13); seine eigene Sündhaftigkeit zu lieben oder auch zu entschuldigen, heißt sich selbst zerstören. Darum kann es umgekehrt heißen: Si bene oderis, tunc amaveris (ebd. 51, 10). Es gibt einen lobenswerten Selbst-H., der darin besteht, daß man sich seiner eigenen Sünden wegen tadelt. Diese Vorstellung findet sich auch bei anderen Schriftstellern (zB. Nil. Anc. paraen. 1 [PG 79, 1249C]; Apophth. patr. Theoph. 1 [PG 65, 197CD]; Macar./Sym. hom. H 15, 51 [PTS 4, 156]), u. dieser H. gegen die eigenen bösen Begierden lieferte Origenes (?) (sel. in Ps. 136, 9 [PG 12, 1660A]) u. anderen die Möglichkeit, den brutalen Schlußvers von Ps. 136 zu interpretieren: ‚Selig, wer deine (d. h. Babylons) Kinder packt u. sie an den Felsen schmettert'. So zB. Aug. en. in Ps. 136, 21: Qui sunt parvuli Babyloniae? Nascentes malae cupiditates. – H. gegen die eigenen bösen Lüste war ebenso die orthodoxe Deutung des ‚H. gegen das Fleisch', wiederum eine Art des H., die Augustinus (doctr. christ. 1, 48/53 [CSEL 80, 20/2]) schlechthin für unmöglich hält, denn ‚niemals hat jemand sein eigenes Fleisch gehaßt' (Eph. 5, 29). Asketen, die das zu tun scheinen, versuchen nur, ihre carnalis consuetudo unter Kontrolle zu bringen. Den Leib u. die ganze physische Welt zu verabscheuen, war ein Vorwurf, den man gern den Christen im allgemeinen u. den Asketen im besonderen machte (zB. Rut. Nam. 1, 521/4). Gewiß verurteilten sie eine ungebührliche Anhänglichkeit an den Leib (zB. Max. Conf. car. 3, 8 [PG 90, 1020A]), aber ein dauernder H. gegen das Fleisch war für einen orthodoxen Christen mit seinem Glauben an einen guten Schöpfer ebenso wenig möglich wie für einen Platoniker (s. o. Sp. 691f). Für Clemens v. Alex. war die Verwerfung der Ehe durch die Anhänger des Gnostikers Markion (strom. 3, 12, 2) u. anderer aufgrund von ‚H. gegen das Fleisch' (ebd. 3, 60, 1) Ausdruck einer feindlichen Haltung gegenüber Gott (vgl. als Gegenstück dazu ebd. 3, 105, 1; Markion hatte jedenfalls die physische Welt als Werk eines bösen Demiurgen betrachtet). Niemals völlig fehlend, konnte sich natürlich eine gnostische Haltung gegenüber dem Fleisch in den extremeren Formen des Asketentums manifestieren. Auf die Frage, warum er seinen schwächlichen Leib töte, antwortete Dorotheos: ‚Er tötet mich, ich töte ihn' (Pallad. hist. Laus. 2, 2 [22 Bartelink]). Eine vernünftigere Ansicht äußerte Poimen: ‚Man hat uns gelehrt, nicht unsere Körper, sondern unsere Leidenschaften zu töten' (Apophth. patr. Poemen 184 [PG 65, 368A]; vgl. Col. 3, 5). Der christl. Gnostiker des Clemens v. Alex. starb zusammen mit seinem Körper, in dem er seine Begierden abgetötet hatte (strom. 6, 75, 3), ein Ideal, das Clemens an anderer Stelle in einem Atemzug mit ‚nichts hassen, was geschaffen ist' nennt (ebd. 4, 85, 3). Vgl. H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 343/65. – Auch das Gebot: ‚Hasset die Welt u. alles, was in ihr ist' (Apophth. patr. Anton. 33 [PG 65, 85C]), sollte man nicht zu wörtlich nehmen, auch wenn mit ‚Welt' nicht nur unsere physische Umwelt, sondern eher unser verderbtes soziales Milieu gemeint ist. Zugegeben, man darf die Welt nicht ‚lieben' (1 Joh. 2, 15), da Liebe zur Welt u. Liebe zu Gott ebenso unvereinbar sind wie Finsternis u. Licht (Orig. in Joh. comm. 19, 139 [SC 290, 130, 21/132, 1]). Es mag ‚besser sein, die Dinge hier zu hassen ... u. die Dinge drüben zu lieben' (2 Clem. 6, 6; vgl. Ep. Barn. 4, 1), u. in den Homilien des Makarios/Symeon kann zustimmend die Rede sein vom ‚H. gegen die Welt' (hom. B 2, 10, 4 [GCS Macar./Sym. 1, 20, 21]) oder vom ‚Hassen der weltlichen Geschäfte, Lüste u. Ausschweifungen' (B 50, 4, 11 [2, 133, 2f]), aber Gott selbst hat die Welt nicht gehaßt. Hätte

er es getan, so würde das bedeuten, er hätte den Wunsch gehabt, sie möge nicht existieren. Diese Folgerung ziehen Clemens v. Alex. (paed. 1, 62, 3) u. Augustinus (in Joh. tract. 110, 6) aus Sap. 11, 24: ‚Du hassest nichts, was du geschaffen hast'. Die Haltung des Clemens v. Alex. gegenüber den ‚Dingen dieser Welt' ist entsprechend näher der des Paulus gegenüber der Ehe (1 Cor. 7, 29/31): wir sollen sie betrachten als ‚fremd', nicht in dem Sinne, daß sie ‚hier keinen Platz hätten', sondern daß sie Dinge sind, die ‚von einem zum anderen übergehen', also Dinge, die eher zum Gebrauch als zum Besitz geschaffen sind (strom. 4, 94, 3). Augustinus kann strikter formulieren: hassen ea quae transeunt (de serm. Dom. 1, 41). Aber seine Haltung gegenüber der Welt erweist sich als ebenso komplex wie seine Haltung zum Ich: Wir müssen die Welt zugleich hassen u. lieben; mit Recht das Böse hassen, das die Welt an sich selbst widersinnigerweise liebt, u. das lieben, was sie an sich selbst haßt, dei scilicet opificium et diversas bonitatis suae consolationes (in Joh. tract. 87, 4). – Die Welt wie auch unser eigenes Ich sind nur insoweit hassenswert, als sie sündhaft sind; als Geschöpfe Gottes sind sie dagegen liebenswert. Zeitlicher Besitz u. verwandtschaftliche Beziehungen sind nur hassenswert, sofern sie die Liebe zu Gott behindern. In der Tat gilt der einzige gebotene H. allem, was dieser Liebe widerstreitet; mit anderen Worten: er gilt der Sünde u. den Mächten des Bösen. Gelegentlich können Gregor v. Nyssa (in Eccl. hom. 8 [PG 44, 740D]) u. Augustinus (serm. 149, 16 [PL 38, 806], vgl. dagegen de serm. Dom. 1, 70) Mt. 5, 43 als eine absolut ernst zu nehmende u. noch gültige Vorschrift auffassen: ‚'Du sollst deinen Nächsten lieben', den Menschen, 'u. deinen Feind hassen', den Teufel' (Aug. serm. 149, 16; es war durchaus üblich, vom Teufel einfach als von ‚dem Feind' zu sprechen, s. Lampe, Lex. s. v. ἐχθρός). Abstrahiert von der Personifikation, läuft ‚H. gegen den Teufel' hinaus auf den berechtigten ‚H. gegen die Bosheit'. Diese Vorstellung begegnet schon in der frühesten patristischen Literatur (Did. 4, 12; Ep. Barn. 4, 1; 19, 2. 11; Herm. mand. 12, 1, 1). Sie findet sich voll entwickelt bei Augustinus an einer Stelle wie zB. civ. D. 14, 6: Ein Mensch, der lebt wie Gott es will, muß notwendig das Gute lieben u. folgerichtig das Böse hassen; da der Mensch nicht von Natur aus, sondern aufgrund der eigenen Laster böse ist, ist er zum ‚vollkommenen H.' (Ps. 139, 22 LXX u. Vulg.) verpflichtet gegen das Böse, indem er die Sünde haßt, aber den Menschen liebt. H. gegen die Sünde, das Gegenstück zu einer echten Liebe zum Guten (vgl. Basil. hom. 10, 5 [PG 31, 365B]), der den Wert einer Tugend besitzt, muß gepflegt werden, wie Basilius nahelegt (reg. brev. 11 [ebd. 1089A]), u. zwar durch die Betrachtung der hassenswerten Folgen der Sünde. ‚Vollkommener H.' ist auf jeden Fall ein ursprünglicher Abscheu vor der Sünde, nicht eine persönliche Feindseligkeit gegen den Sünder, ut nec propter vitia homines oderis, nec vitia propter homines diligas (Aug. en. in Ps. 138, 28; vgl. Prosp. in Ps. 138, 22 [PL 51, 398C]). ‚Hasse die Krankheit, nicht den Kranken' (Apophth. patr. Synclet. 13 [PG 65, 425C]). Diese Unterscheidung, die sich sowohl im heidn. (s. o. Sp. 689f) wie im atl. (s. o. Sp. 694f) Denken findet, war von entscheidender Bedeutung. Von allen kirchlichen Schriftstellern ständig wiederholt (zB. Clem. Alex. strom. 4, 93, 3; Orig. in Rom. comm. 9, 21 [PG 14, 1223C]; Joh. Chrys. in Rom. hom. 22, 3; Ambr. in Ps. 118 expos. 15, 22 [CSEL 62, 341f]; Aug. quant. anim. 78 [PL 32, 1078]; de serm. Dom. 1, 77 über die ‚aufrichtige, gerechte u. barmherzige Rache der Martyrer'; Max. Conf. car. 4, 83 [PG 90, 1067D]; u. ö.), macht diese Unterscheidung es möglich, die Vorstellung vom H. in volle Übereinstimmung zu bringen mit der Liebe zum Nächsten. Der Sünder, ein Mitmensch, von Gott geschaffen, u. die Sünde, reine Tat von Seiten des sündigen Menschen, gehören einer gänzlich verschiedenen Ordnung an (vgl. Clem. Alex. strom. 4, 93, 3: das Sündigen liegt im Tun, nicht im Sein). Die Sünde zu hassen, während man den Menschen liebt, bedeutet Nachahmung der Liebe Gottes zu uns, ‚als wir noch Sünder waren' (Rom. 5, 8; Aug. in Joh. tract. 110, 6). ‚Du hassest nichts, was du geschaffen hast' (Sap. 11, 24) steht nicht in Widerspruch zu ‚Ich habe Esau gehaßt' (Mal. 1, 3), weil Gott nur ‚Esau den Sünder' haßt, nicht sein eigenes Geschöpf ‚Esau den Menschen' (Aug. quaest. Simpl. 1, 2, 18 [PL 40, 122]; die Vorstellung von Gottes misoponeria, der logischen Folge aus seiner ethischen Gutheit u. seiner philanthropia, hat lange Zeit hindurch die christl. Schriftsteller [zB. Clem. Alex. protr. 104, 3; paed. 1, 70, 3] mit der annehmbarsten Erklärung der Bibelstellen versehen, an denen von Gottes Zorn die Rede ist). Gott nachzuahmen durch einen

,vollkommenen H.' gegen die Sünde bedeutet, den Sünder mit einer Liebe zu behandeln, die der genaue Gegensatz zu seiner widersinnigen Selbstliebe ist, zu seiner Selbstzufriedenheit, die in Wirklichkeit auf einen Selbst-H. hinausläuft (Aug. in Joh. tract. 51, 10). – Wenn die einzige Art des H., die mit der christl. Liebe vereinbar ist, in einem außergewöhnlichen H. gegen die Sünde besteht, so konnten die einzelnen Schriftsteller in je verschiedenem Zusammenhang sehr verschiedene Folgerungen aus diesem Grundsatz ziehen. Augustinus nimmt ihn als Grundlage für seine Theorie der Anwendung von Zwangsmitteln im religiösen Bereich: konfrontiert mit der Sünde kann deine Liebe zum Sünder verschiedene Formen annehmen: ermahnen, schmeicheln, tadeln, wütenden Zorn äußern: dilige, et quicquid vis fac (serm. Frangipani 5, 3 [214, 12f Morin]; vgl. in ep. Joh. 7, 8 [PL 35, 2033]). Lieben heißt nicht, daß man mit Prügel sparen soll (ebd. 7, 11 [2034f]), im Gegenteil, die Prügel haben ihre eigene Art der Liebe (c. Parm. 3, 1, 3 [CSEL 51, 100, 24f]), u. nicht zu züchtigen ist eher Kennzeichen eines wirklichen H. (de serm. Dom. 2, 63; ep. 93, 2; 104, 8). Diese Argumentation lieferte die Rechtfertigung für die Anwendung von Zwangsmitteln gegen Heiden, Donatisten u. andere Nichtkatholiken: agnoscant . . . Christum . . . prius ferientem et postea consolantem (ep. 185, 22; *Häresie). Andere Väter konnten indes sagen, daß ,H. gegen das Böse darin besteht, daß man seine eigenen Sünden haßt, seinen Nächsten aber rechtfertigt' (Apophth. patr. Poemen 142 [PG 65, 358B]); daß ,vollkommener H.' heißt, seine Leidenschaften zu hassen um ihrer selbst willen, nicht um ihren üblen Folgen zu entgehen (Doroth. Abb. sent. 16 [SC 92, 530; PG 88, 1809D]). Diese milderen Lehren stammten aus Mönchskreisen, einer Elite, die der Welt entsagt hatte in der Suche nach christlicher Vollkommenheit. Die Klostergemeinschaft, in der ja die Vermeidung von Streit unter den Brüdern von wesentlicher Bedeutung war, bietet den Hintergrund für die bemerkenswerten Aussagen des Maximus Confessor über Flucht vor oder Beschäftigung mit H., Groll u. übler Nachrede (zB. car. 1, 55/7 [PG 90, 972B]; 3, 55. 90 [1033B. 1044D]; 4, 22/37. 76 [1052D/1056C. 1068A]). Demgegenüber sind die Argumente Augustins für die Anwendung von Zwang im religiösen Bereich Gebilde eines Hirten, der mit der Welt insgesamt konfrontiert war u. seine Herde verteidigte gegen Widersacher, die auch ihrerseits Zwang anwendeten (c. Petil. 2, 53 [PL 43, 276f]). Ein Bischof im spätantiken röm. Imperium hatte jedenfalls das materielle ebenso wie das spirituelle Wohl seiner Diözese zu verteidigen, eine Aufgabe, die wohl etwas primitivere Tugenden erforderte als das, wenn auch unterschiedlich, von Christus u. der Stoa gepredigte allesumfassende Wohlwollen u. die Freiheit vom H. Die Einwohner von Hydrax u. Palaibiska in der Kyrenaika zeigten lediglich ihren Pragmatismus, als sie ihren betagten Bischof durch einen jüngeren Mann ersetzten, der ,in der Lage sei, seinen Feinden zu schaden u. seinen Freunden zu helfen' (Synes. ep. 67 [PG 66, 1413C]).

c. Praktische Verwirklichung. Christus hatte seine Jünger einen besseren Grundsatz gelehrt als ,Liebe deinen Nächsten u. hasse deinen Feind'. Aber dieses alte Prinzip konnte wieder auftauchen. In der Praxis war der H. gegen Fremde, ob Heiden u. Juden, Häretiker u. Schismatiker, zweifellos weniger unakzeptabel als der H. gegen Glaubensbrüder. ,Laßt uns allen Menschen Gutes tun, vor allem aber den Glaubensgenossen' (Gal. 6, 10). Für die Außenstehenden konnten die Christen als eine genau so exklusive u. distanzierte Gemeinschaft erscheinen wie die Juden; sie erwarben sich einen Ruf als odium generis humani (Tac. ann. 15, 44, 4) u. mußten um dessentwillen viel leiden (*Christenverfolgung I). In der patristischen Literatur finden sich sichere Bekundungen von H., von Genugtuung über den Untergang der Feinde (vgl. Lactanz' De mortibus persecutorum) u. trostreiche Gedanken über die ewigen Strafen, die sie erwarten (zB. Cypr. ep. 58, 10); s. W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1037/40; *Häresie; *Heidenverfolgung; zum Straf- u. Vergeltungsfluch s. Speyer 1244/85. Unter diesen ,Feinden' waren heterodoxe Christen mitgemeint (Markion scheint seine Glaubensgenossen συνμισούμενοι, coodibiles, ,Mitverhaßte', genannt zu haben [Tert. adv. Marc. 4, 9, 3. 36, 5 (CCL 1, 559, 25. 644, 24); A. v. Harnack, Marcion² = TU 45 (1924) 77], was sich wohl nicht nur auf die Feindschaft von seiten der Heiden bezieht), vor allem seit der Zeit, da die drohende Verfolgung durch die heidn. Autoritäten, die eine einigende Wirkung hatte, nachließ. Für einen Außenstehenden konnte das brutale Wüten der Christen gegeneinander in ihren Glaubensstreitigkeiten ärger erscheinen als das wilder Tiere (Amm. Marc. 22, 5, 4). Der Chauvinismus der Christen war ähnlich dem der Qumrangemeinde gewissermaßen genau das Gegenteil einer brüderlichen Liebe, d. h. eines ,sozialen Bewußtseins' gegenüber ihren Glaubensbrüdern (u. anderen) in Krankheit u. Not, wofür sie ebenfalls wohlbekannt waren (Lucian. Peregr. 12; Iustin. apol. 1, 67; Eus. h. e. 4, 30, 10; Iulian. Imp. ep. 84, 430D). Die Homilien des Joh. Chrysostomos gegen die Juden (PG 48, 843/942), das bekannteste Beispiel für einen patristischen Antijudaismus, sind aber gleichzeitig dadurch bemerkenswert, daß sie für die Interessen der Gemeinschaft eintreten u. dartun, wie man unmöglich sein eigenes Leben erfolgreich leben kann, wenn man nicht liebt u. sich nicht sorgt um das Heil des Nächsten (adv. Jud. 7, 6 [925]). In ähnlicher Weise ist ein Gespür für die Einheit der Kirche, ein Betroffensein von dem blutenden u. durch Schismen zerrissenen Leib Christi weitgehend der Grund dafür, daß Augustinus so heftig gegen die Donatisten wütete, eine Aggressivität, die er bei Gelegenheit großmütig überwinden konnte, wenn er zB. seine Gemeinde warnt: nolite insultare eis qui non sunt intus, sed orate potius ut ipsi intus sint (en. in Ps. 65, 5 [CCL 39, 843, 70f]).

A. W. H. Adkins, Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle: ClassQuart 13 (1963) 30/45. – A. de Bovis, Art. Haine: DictSpir 7, 1 (1969) 29/50. – R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes = Meyers Komm. 2^{10} (1941). – L. Cracco Ruggini, Pagani, Ebrei e Cristiani. Odio sociologico e odio teologico nel mondo antico: SettimStudAltoMedioevo 26 (1980) 15/117. – A. Dihle, Die goldene Regel (1962). – K. J. Dover, Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle (Oxford 1974). – W. Foerster, Art. ἐχθρός, ἔχθρα: ThWbNT 2 (1935) 810/5. – G. Glotz, La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce (Paris 1904). – W. Klassen, Coals of fire, sign of repentance or revenge?: NTStudies 9 (1962) 337/50. – S. Koster, Die Invektive in der griech. u. röm. Literatur (1980). – W. K. Lacey, The family in classical Greece (London 1968). – R. Loewe, Potentialities and limitations of universalism in the Halakhah: Studies in rationalism, judaism and universalism, Gedenkschr. L. Roth (London 1966) 115/50. – D. M. MacDowell, Athenian homicide law in the age of the orators (Manchester 1963). – O. Michel, Art. μισέω: ThWbNT 4 (1942) 687/98. – G. W. E. Nickelsburg, Jewish literature between the Bible and the Mishnah (London 1981). – A. F. Puukko, Der Feind in den atl. Psalmen: OTStudiën 8 (1950) 47/65. – L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (1882). – M. Smith, Mt. 5, 43, Hate thine enemy: HarvTheolRev 45 (1952) 71/3. – W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1160/288. – K. Stendahl, Hate, non-retaliation, and love. 1 QS 10, 17/20 and Rom. 12, 19/21: HarvTheolRev 55 (1962) 343/55. – A. de Vogüé, Ne haïr personne. Jalons pour l'histoire d'une maxime: RevAscMyst 44 (1968) 3/9.

John Procopé (Übers. Alois Kehl).

Hauch.

A. Nichtchristlich. I. Orient. a. Allgemeines. Keine antike Sprache hat ein streng terminologisches Äquivalent zu H. Das Stichwort führt vielmehr durchweg auf den Zusammenhang von H. (Atem, Wind) u. Seele (Lebensodem, Seelenpneuma, Geist usw.). Daß ein Toter nicht mehr atmet, ließ von jeher fragen, wie Atmung entstehe (der Unterschied Mensch - Tier stand hier zunächst nicht zur Debatte). Atem oder H. galten stets als ein Belebendes, das der Mensch nicht aus sich erzeugt, da es ihn im Tode ohne sein Zutun auch wieder verläßt. Wird Atem als Lebensodem u. Beseeltsein verstanden, empfängt daher das Lebewesen seine Seele als H. Die Kompetenz dieses H. liegt bei (einem) Gott oder bei gottähnlichen Wesen (Heros, Gottkönig, Priester), auch kann er magisch vermittelt sein. Herkunft u. Wirkung des H. setzen Kraftgeladenheit voraus (Lebenskraft, Vitalität: energetische Grundvorstellung), die uU. körperliches Leben zurückruft oder zu-

mindest physische Schäden heilt. Daß Atem wie Wind verschieden heftig sein kann, führte zur Anschauung, vom H. des einen (Menschen, Gottes) könne der eines andern geschwächt oder vernichtet werden. Nicht selten spielt der Gedanke herein, der Wind-H. sei für die Welt, was der Atem für den Menschen (so zB. auch in vedischen Texten, M. Eliade, Die Religionen u. das Heilige [Salzburg 1954] 211); es lag nahe, beide auf einen gemeinsamen göttlichen H. zurückzuführen.

b. Ägypten u. Mesopotamien. Im sumerisch-akkadischen Kulturgebiet hören wir Marduk gepriesen als ‚Gott des freundlichen H.‘, der Leben schafft (Staerk 327f mit Parallelen). Assurbanipal betet zu ihm: ‚Ich will leben durch deinen Odem ...‘ sowie ‚Dein guter Odem soll wehen u. mein Leben verlängern!‘ Schon altsumerisch ist die Rede vom göttlichen Lebens-H. als dem ‚magischen Kraftfluidum, von dessen Wirkung auf den betenden Herrscher die Dynamik seiner Vitalität abhängt‘ (ebd. 327). Dieser H. kann sich im (als) Wort konkretisieren, das dann gleiche Wirkungen zeitigt: der H. wird Träger (Vermittler, Inbegriff) des Logos (ebd. 328), so in der Zwiesprache Assurbanipals mit dem Gott Nabû: der H. des Gottes ist das pneumatische Offenbarungswort, das dem betenden König neues Leben zuführt. Andere hymnische Texte bezeichnen das Geschöpf ausdrücklich als Werk der Hände der Arurû u. des Lebens-H. (napištu); sie unterscheiden also auch zwischen körperlicher Erschaffung (mit den Händen) u. der Gabe des Lebens-H. (zum Doppel Hand - H. in babyl. Klagepsalmen s. S. Mowinckel, Psalmenstudien 1 [Kristiana 1921] 87). – Nur wenig anders lauten ägyptische Zeugnisse. Da heißt Amun ‚der, der den Atem spendet‘ (Staerk 313 mit Belegen). Ptah ist es, der Atem in jede Nase gibt. Ein Zauberspruch bittet: ‚O Atum, gib mir den Wind, der in deiner Nase ist!‘ (G. Röder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten [1915] 219; E. Norden, Die Geburt des Kindes[2] [1930] 77f). Oft gleitet diese Idee in den Gedanken an eine übertragbare Substanz hinüber (‚Mana‘), dies namentlich in Wendungen wie ‚Atem geben‘ (spenden, schenken). – Vom Gottkönig als dem Abbild des (eines) Gottes wird ebenso gesagt: ‚Herr der Gnade, der Atem schafft‘; ‚er gibt Atem dem, dem er will‘ (Staerk 314). Deutlicher in den Kurialtexten der Amarna-Zeit: ein Mann lebt nur, wenn ‚der H. (sâru) aus dem Mund des Königs, seines Herrn‘ auf ihn übergeht. H. des Lebens, H. des (königlichen) Mundes sind mehrfach wiederkehrende Junkturen (ebd. 314f mit Lit.).

c. Altes Testament. 1. Gottes Hauch. Regelrechter Nachhall von Prädikationen der Amarna-Zeit ist im AT wohl nur Lament. 4, 20 (der König Zedekia, Gesalbter Jahwes, als Lebensodem des Volkes; Staerk 236 mit Lit.). Die einfache Gleichsetzung von Leben u. Atem (nᵉšāmāh) findet sich u.a. Gen. 7, 22; Job 27, 3; 1 Reg. 17, 17; Jer. 10, 14; 51, 17 (hier gleichbedeutend mit rûaḥ). ‚Alles, was Odem hat, lobe den Herrn‘, d. h. alles Lebende preist seinen Ursprung (Dtn. 20, 16; Jes. 10, 40; 11, 11. 14; 1 Reg. 15, 29; Ps. 150, 6). Den Lebensodem gibt ja Gott selbst (Jes. 42, 5; Dan. 10, 17; Job 27, 3; 33, 4). Sein H. durchwaltet auch die Schöpfung (Job 37, 10; hellenistische Variante [πνεῦμα - κόσμος]: Iud. 16, 14; Sap. 1, 7 [~ Stoa]; zum H. Gottes in Sap. s. Bieder 369f); er sendet ihn souverän (Dan. 5, 4 LXX) u. nimmt ihn ebenso souverän auch wieder fort (Tob. 3, 6; hellenistische Abwandlung: Job 7, 15 LXX [Sterben = Befreiung der Seele vom Lebensgeist]). Entzieht er den Menschen ihren Atem, so vergehen sie u. werden wieder Staub (vgl. Gen. 3, 19), sendet er seinen Odem, werden sie geschaffen, u. die Erde erneuert ihr Antlitz (Ps. 104, 29f). Gottes Zorn wird zum Todes-H. (Job 37, 10). Er vernichtet alle seine Feinde (Ps. 10, 5; vgl. Jes. 40, 24), bedroht aber auch sein Israel (Mißernte: Hag. 1, 9). Im Endgericht wird er ‚durch einen H.‘ (ἑνὶ πνεύματι) Menschen zermalmen (Sap. 11, 20; vgl. Jes. 30, 28), ein neuer Geist (Wind) wird wehen (Joel 3,1 u.ö.). Jahwes H. kommt als belebende Brise, meist jedoch als Sturm daher (u.a. Hos. 13, 15; Jes. 40, 7; 59, 19). Hes. 37, 9 scheint Gottes H. zur selbständigen Größe verdinglicht, die in den ‚vier Winden‘ zuhause ist. Primär besagt die großartige Vision Hes. 37, 1/14 jedoch: Gott schafft sein Volk, das Totenfeld, durch seinen H. neu (wie Ps. 104, 29f). Hes. 37, 5: ‚Ich will (in) euch Odem bringen (v. 6. 14: ‚geben‘), daß ihr wieder lebendig werdet!‘ Gottes H. als Erfahrung seiner Herrschaft wird sein Volk abermals neu erschaffen, wenn er es aus den Gräbern zurückgeholt hat (ebd. 37, 14f; Baumgärtel 363; zur Darstellung in Dura-Europos s. Kaiser-Minn 79/81). Wie durchlässig die Grenze Gott - Mensch werden konnte, zeigt die Überlieferung von 1 Reg. 17, 21: Elia wirft sich dreimal auf das tote

Söhnchen seiner Wirtin u. bittet den Herrn um sein Leben (vgl. 2 Reg. 4, 34, wo die [rituelle] Mund-zu-Mund-Beatmung noch deutlich durchblickt; dazu s. W. Speyer, Die Segenskraft des ‚göttlichen‘ Fußes: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam/London 1973] 299 mit Anm. 47 [Lit.]). Erst die griech. Fassung (1 Chron. 17, 21 LXX) macht daraus, wohl auch unter dem Einfluß von Gen. 2, 7, ein dreimaliges Anhauchen, das den Knaben wieder zum Leben erweckt. Der Prophet handelt hier stellvertretend für Jahwe. – Vom (bösen) magischen H. (eines Zauberers) ist immer dann die Rede, wenn der Mensch die Zuständigkeit für den lebenschaffenden H. usurpiert (Ps. 12, 6 nach Mowinckels Rekonstruktion aO. 27; vgl. Ps. 10, 5). Lebendigen H.-Zauber kennt das AT nicht (A. Bertholet, Das Dynamistische im AT [1926] 16); das alte Substrat magischen Anblasens wirkt allenfalls phraseologisch nach.

2. Beseelung des Menschen. Die Seele wird ausgehaucht (næfæš; Jer. 15, 9); demgemäß kann næfæš ebenso Atem wie Seele bedeuten (o. Sp. 714), der Akzent liegt aber auf (bedürftiger) ‚Lebendigkeit‘, bei nᵉšāmāh dagegen auf ‚Atem‘ (im übrigen sind die semantischen Grenzen zwischen beiden sowie zu rûaḥ fließend). Des Menschen Leben (Atem, Seele) stammt aus dem H. Gottes. Zur Prädikation des Schöpfergottes im AT gehört es auch, daß sein H. den Menschen (wie das Volk) mit Lebensodem (næfæš, rûaḥ) begabt (Jes. 42, 5, vgl. 57, 16; Job 27, 3; 33, 4). Selten verbindet sich damit wie Job 26, 4; 32, 8 der Gedanke, Jahwes πνεῦμα als πνοὴ ζωῆς verhelfe auch zu vernünftiger Einsicht. Die Idee der Beseelung des Menschen durch Gottes H., u. zwar explizit als Zusatz zur vorangehenden körperlichen Erschaffung, hat im jahwistischen Schöpfungsbericht Niederschlag gefunden (Gen. 2, 7). Im kunstvoll aufgebauten Text Gen. 2, 4b/7 nimmt die Erschaffung des Menschen nur geringen Raum ein (anders als im Kontext von Gen. 1, 27 fehlen hier noch erträgliche Lebensbedingungen). Jahwe formt aus (feuchtem) Staub (oder Lehm) wie ein Töpfer aus Ton das erste Menschenkind u. bläst ihm Lebens-H. in seine Nase; ‚so wurde der Mensch (Mann) ein lebendes Wesen‘. (Zur Bildung des Menschen aus Lehm s. F. Hermann, Symbolik in den Religionen der Naturvölker [1961] 130, zum H. u.a. Scharbert 22f; die o. Sp. 715 genannte babyl. Parallele auch bei K. Schmid: Keel/Kuechler 1, 6.) Das Erzählungsmuster stammt aus einem Mythos der Menschenschöpfung, ist aber, obschon mit dem priesterschriftlichen (P) Gen. 1, 26f sprachlich nicht kompatibel, in einen Weltschöpfungsbericht eingetragen. Theologisch sagt der Satz, ohne Gottes H. falle der Mensch in tote Stofflichkeit zurück (G. v. Rad, Theologie des AT 1 [1957] 153). Nächst dieser eher paränetischen Komponente ist jedoch wichtig, daß Jahwe den ‚ersten Menschen‘ en face schafft u. sich, anders als im Sechstagewerk sonst, fürsorglich auf das Menschenwesen einläßt (entsprechend liebevoll detailliert die Hergangsschilderung), im Unterschied zum herrscherlichen Gestus der jüngeren Geschichte um Gen. 1, 27. Die Doppelung der Schöpfungsberichte (J, der ältere, gehört in die Mitte des 8. Jh. vC.) hat späteren Exegeten arge Mühe bereitet. (Zum Ganzen s. noch Wolff 25. 43f. 97f. 141/9.)

II. Griechisch-römisch (Hauch = Beseelung). Auch die klass. Sprachen kennen keine echten Äquivalente zu H. (Wurzeln πνε-, φυσα-, fla-, spira- etc.). Das in LXX u. NT geläufige ἐμφυσάω (u. Verwandte) beschränkte sich zuvor auf medizinische Texte. Enger zugehörig ist hier die physiologische Erörterung des H. (= Atem), so noch in der Kaiserzeit bei Galen (caus. resp.: 4, 465/9 Kühn [mittelbar u. usus ipse] u.ö.). Seit alters wußte man: der H. einer Gottheit ‚belebt‘ (beseelt; vorauszusetzen ist hier wie sonst die Polysemie von πνεῦμα usw.), indem er Mut macht (Il. 5, 695/7 [ἄνεμος - animus]; 15, 252 [Apollon]; Kleinknecht 341), verjüngt (so noch Claud. b. Gild. 208), Leben schafft (H. = Zeugung: Leisegang, Pneuma 71; Orac. Sib. 8, 46/8; Plut. vit. Num. 4, 62C; Kleinknecht 338/40. 342_{41}); er inspiriert Propheten (μαντικὴ ἐπίπνοια [Apollon]: Plat. Phaedr. 265b u.ö.; s. A. S. Pease zu Cic. div. 1, 38. 115; Fehrle 80f. 85) u. Dichter (Musen-H.: Hesiod. theog. 31f usw.; P. Murray, Poetic inspiration in early Greek: JournHellStud 101 [1981] 77/100; W. Rösler, Gnomon 55 [1983] 195f; zusammenfassend zum inspiratorischen H.: Kleinknecht 341/50; später Beleg ist zB. Tiberian. carm. 4, 26 Duff). Begriffe wie ‚Einwohnung‘ (Leisegang, Pneuma 30_2) oder ‚Begeisterung‘ können mitspielen. Ausgangspunkt all dieser Anschauungen ist ebenfalls das Faktum des menschlichen Atems als entscheidendes Symptom der Lebendigkeit (anima: Wärme, Bewegung, Erregung, Körperlichkeit usw.); so-

fern der Mensch als animal rationale bestimmt wird, übernimmt seine H.-Seele auch noetische Aufgaben (neben diesem intellektualistischen Einschlag des Seelenbegriffs [Dihle 606] bleibt der emotionale stets erhalten). Als Prometheus den Menschen aus Lehm geformt hatte, befahl Zeus den Winden, ihn anzuhauchen u. ihm damit Leben zu verleihen (Etym. M. 471, 1 s.v. Ἰκόνιον). Ψυχή = πνοή abzubilden war schwierig: in der Sepulkralkunst (Sarkophage) erscheint spiritus = anima (Kaiser-Minn 103_{75}. 105_{103}) u.a. als Schmetterling, als der bei Entseelung der Lebensodem davonflattert (ebd. 103; Beispiel: der kapitolinische Kindersarkophag [B. Andreae: Helbig/Speier, Führer[4] 2, 209/11]). Die Prometheussarkophage (Mensch aus Ton u. H.) waren in wichtigen Punkten Vorläufer christlicher Erschaffungsszenen (s. dazu Kaiser-Minn 32/56. 89f u.ö.). Der Zusammenhang ‚Atem' - ‚Wind' (u. beider mit Geist oder Seele) schwingt in πνεῦμα usw. wohl grundsätzlich mit. Anthropogonie durch Wind-H. (Kleinknecht 338f), von Lukian parodiert (ver. hist. 1, 22; vgl. Tox. 38 über den skythischen Eidgott Anemos als Ursprung des Lebens), kannten schon die Ägypter (o. Sp. 715; das ermöglichte die Interpretatio Graeca Amun = Zeus-πνεῦμα: Diod. Sic. 1, 12, 1f; Plut. Is. et Os. 36). Die schöpferische Wirkung des Gottes-H. (als Wind) scheint eine interkulturell weit verbreitete Substratvorstellung, wie zB. die Religion der uraustralischen Kulinstämme bezeugt (Eliade aO. 66). – In der stoischen Philosophie hat sich ‚Luft' als Grundkraft durchgesetzt, eben weil πνεῦμα kosmologisch wie anthropologisch gedacht werden konnte (Kleinknecht 350/5). Gerade die gut stoische Theorie vom Pneuma (spiritus), das die Welt (=Organismus) durchwaltet (intus alit; Verg. Aen. 6, 726), bestätigt noch einmal, daß ‚Geist' die semantische Bindung an H. behalten hat, also nicht als immateriell begriffen wurde. Das ändert sich erst im kaiserzeitlichen Platonismus (Rüsche 48/84). – Geradezu als gemeinantik darf gelten, was in synkretistischer Magie vulgarisiert erscheint: ὁ παντοκράτωρ ὁ ἐμφυσήσας πνεῦμα ἀνθρώποις εἰς ζωήν (Dieterich, Abr. 195, 5f; Kropp, Zaubert. 3, 43). Zum H. in der Magie (exorzistisches Anblasen) s. u. Sp. 732f; Thraede, Exorzismus 52, ferner PGM XIII 277 (2, 101 Preisend.); Lucian. philops. 11; S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Kristiania 1915) 253; J. Tambornino, De antiquorum daemonismo = RGVV 7, 3 (1909) 81; R. Heim, Incantamenta magica Graeca Latina: JbClassPhilol Suppl. 19 (1893) 481f nr. 65.

III. Hellenistisches Judentum (Philon). Verfolgt man den Zusammenhang zwischen H. u. Seele in der hellenist. Philosophie weiter, muß sich das Interesse auf die früheste Auseinandersetzung griechischer Anthropologie mit Gen. 2, 7 zuspitzen: Philon, der seinerseits bestimmte hergehörige Denkmuster übernimmt, hat für uns als erster den Sinn des jahwistischen Schöpfungsberichts systematisch umzudeuten versucht u. darin auf die frühchristl. Exegese nachhaltig gewirkt. Fortan deckt sich die Bedeutung des Stichworts H. so gut wie ganz mit der Auslegungsgeschichte von Gen. 2, 7, zu der im Christentum bereits NT-Texte wie 1 Cor. 15, 45 u. Joh. 20, 22 gehören. – Philon nun läßt, darin über Platon hinausgehend, durch den göttlichen Logos eine Idee des Menschengeistes (Nous) u. eine Idee der Sinnlichkeit (Aisthesis) geschaffen werden (leg. all. 1, 1. 19. 21. 27; Leisegang, Pneuma 77). Jenes ist der vom Körperlichen noch nicht befleckte Idealmensch, d.h. der Adam von Gen. 1, 27, als Ebenbild Abglanz (Analogie) des göttlichen Nous. Die Idee des Vernunftwesens Mensch (Gen. 1, 27) sieht Philon als Vorbild des künftigen körperlichen Menschen, d.h. des Menschen von Gen. 2, 7 (u.a. opif. m. 69. 72/4. 134). In diesem Bericht deutet er πνεῦμα oder πνοὴ ζωῆς als reinen Geist u. läßt im ‚Formen des Menschen aus Staub' das animal rationale geschaffen werden. Philon hat den Widerspruch zwischen beiden Texten gespürt, glaubte sie jedoch harmonisieren zu dürfen. Gen. 1, 27 wird der himmlische, Gen. 2, 7 der irdische Menschentyp geschaffen (leg. all. 1, 31f; vgl. 53/5. 88/90), dort der Idee-Mensch als geprägte Schöpfung (τυποῦν), hier als sein Abbild u. als bloßes Gebilde (ποιεῖν) der historische Adam (Conzelmann 340). Die Kombination ergibt, da Gen. 2, 7 sowohl den bloß körperlich existierenden als auch den geistgeleiteten meinen kann (der schon Pneuma hat), dem dann das göttliche Pneuma geschenkt wird (πνεῦμα θεῖον = ‚lebendige Seele': Gen. 2, 7b), eine Dreigliederung des Menschen in pneumatisch, psychisch, sarkisch (hylisch), wenn auch diese zB. im Gnostizismus geläufigen Termini für die drei genera vitae Philons nicht ausdrücklich vorkommen (Leisegang, Geist 92f mit Belegen). Die einfache Unterscheidung Leib - Seele, mit Gottes H. als Beseelung des Menschen, hat Philon mit Fleiß weginterpretiert. Obwohl er πνοή u. πνεῦμα oft wechselweise gebraucht (während er anderwärts beide kontrastiert, s. Bieder 371; Thraede, Auferstehung 71_{7}. 73_{12}; ders., Auslegung 333), hat schon er die gemeinsame Grundvorstellung ‚H.' entmaterialisiert: divinus enim spiritus non est aeris motus, sed intellectio et sapientia (quaest. in Gen. 1, 90). – Zum vorjüd. Substrat u. zu anderweitigem jüd. Einfluß s. Conzelmann 339f. 370/3; J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul (Paris 1949) 172/80 (über die ψυχικός - πνευματικός - Terminologie aus jüd.-hellenist. Exegese zu Gen. 2,7).

B. Christlich. I. Allgemeines. Vielfalt u. Mehrdeutigkeit der antiken Entsprechungen gelten im Christentum weiter, griechisch tritt unter LXX-Einfluß ἐμφυσα- stärker hervor; das Latein bietet nach wie vor flatus, spiritus usw.; zu berücksichtigen sind hier aber auch (in-)spira- u. Verwandte (inspira- ist bis in die frühe Kaiserzeit rein poetisch). Nicht immer läßt sich mit Bestimmtheit sagen, ob der betreffende Ausdruck noch H. als Bedeutungselement enthält oder ob er gänzlich in metaphorische Verwendung abgewandert ist. Wie zu erwarten, dauert der populär-nichtterminologische Gebrauch des Komplexes Atem - Lebendigkeit - Seele in beiden Sprachen an (Gott als Urheber: u.a. 1 Clem. 21, 9; Athenag. leg. 7, 1; Min. Fel. Oct. 5, 8; 17, 4; Lact. inst. 6, 10, 6; Calcid. in Plat. Tim. 33; Beseelung der Fische: Ambr. hex. 5, 10, 30). Es lag auch nahe, die (μαντικὴ) ἐπίπνοια - inspiratio auf AT-Propheten (Iren. haer. 4, 34, 3 [SC 100,2, 850/2]; Clem. Alex. strom. 1, 21; Orig. ep. 1 [ad Afric.], 10 [PG 11, 72]; Basil. in Jes. prooem. 1 [PG 30, 120BC]; Calcid. in Plat. Tim. 255), auf Moses (u.a. Iustin. apol. 1, 60, 3 [κατ' ἐπίπνοιαν] wie Iren. haer. 3, 21, 2 [SC 211, 404] über die LXX-Übersetzer), schließlich, gemäß 2 Tim. 3, 16, auf die Schriften des AT insgesamt zu übertragen (u.a. Tert. cult. fem. 1, 3, 3; Orig. in Joh. comm. 1, 3, 16; 2, 34, 208; princ. 4, 2, 2; Rufin. h.e. 3, 10, 1 [GCS Eus. 2, 1, 222]; Basil. spir. 21 [52]; Ambr. spir. 3, 16, 112; Hieron. ep. 27, 1, 2). Die Kontinuität der Grundvorstellung zeigt etwa ein Vergleich zwischen inspiratio ingenii (Firm. Mat. math. 6,25 [2, 148, 9f Kroll/Skutsch; vgl. Reg. s.v. inspiratio]; als πνεῦμα verstanden Ign. Rom. 9, 3; Ep. Barn. 1, 2; Joh. Chrys. in Eph. hom. 11, 3), gratia divinae inspirationis (Tert. pat. 1, 2; Cypr. ep. 75, 3) u. Substitutionen wie spiritus sanctus inspirator (über Hiob: Greg. M. moral. praef. 2 [CCL 143, 8f]; so vorher u.a. Iustin. dial. 6, 1, 2; Tatian. or. 13). Die Zuordnung H. - Hl. Geist ergab sich unschwer aus der Wort- oder Bedeutungsverwandtschaft; wie Gott selbst konnte der Hl. Geist es sein, der Propheten, Apostel (zB. Paulus: Cypr. eleem. 9; ep. 73, 13; Petrus: Joh. Damasc. hom. 1, 16), die urchristl. Pfingstgemeinde (u.a. Greg. Nyss. or. catech. 30) u. Kaiser Konstantin zum Handeln trieb (Const. I Imp. or. ad s. coet. 2 [GCS Eus. 1, 156]; Eus. laud. Const. 1, 12, 3 [ebd. 225]). Diese Art inspirierter, d.h. von Gott selbst veranlaßter Gotteserkenntnis wird, namentlich in der Apologetik, schon vorchristlichen Weisen oder Dichtern zugestanden (Clem. Alex. protr. 6; Orig. c. Cels. 4, 30; ägypt. Weisheit: Hippol. ref. 4, 43; Sibylle: Const. I Imp. or. ad s. coet. 18 [GCS Eus. 1, 179]; Dichter: ebd. 10 [165]). Sofern böses Tun aufs Anblasen (Inspiration) durch den Teufel zurückgeführt wird, berührt sich die Vorstellung mit der des exorzistischen H. Sie besagt, daß Seele (Beseelung) auch dämonische Wesen ins Werk setzen können (Tert. bapt. 5, 3 u.ö.; Hilar. trin. 3, 9; Method. res. 1, 6; Const. apost. 2, 61, 3 [1, 177 Funk]; Aug. in Joh. tract. 8, 6). Die nach weit verbreiteter Anschauung feste motorische Abhängigkeit des Körpers von der Seele u. dieser von einer transsubjektiven Macht war moralisch neutral. Eine unzweideutige Aitiologie des Atems fehlte, fest stand nur: das Lebewesen kann ihn nicht selbst hervorbringen. Es war mithin nicht originär christlich, wenn zB. Augustin meinte: anima viva (vivens), corpus vita inspiratum (c. ep. fund. 31), oder auch stufte: sicut corpus animo inspiratum, sic deo inspiratus ipse animus vivit (serm. 348, 2, 3). Erst die (auch wieder philosophisch beeinflußte) Dreigliedrigkeit [Trichotomie; Hierarchie Gott bzw. Geist - Seele - Körper] paßte zwar nicht zu Gen. 2, 7, vereitelte aber die Abflachung des paulinischen (eschatologischen) Gegensatzes πνεῦμα-σάρξ zur bloß anthropologischen Zweiteilung Geist - Leib (u.a. Ign. ad Polyc. 5, 1; Iustin. dial. 135, 6). Die Differenz πνεῦμα-ψυχή betont bereits Ignatios (Philad. 11, 2; vgl. Iren. haer. 5, 9, 1 [SC 153, 107/9] usw.); im 3. Jh. wird das grundlegend (v.a. Clem. Alex. strom. 5, 13), vergegenwärtigt man sich widerstreitende Wendungen wie Novatian. trin. 1 (H. Gottes als substantia hominis corporalis). Die theologische Abwehr einer Iden-

tifizierung des Menschen (als Seele) mit Gott (als Geist) war unerläßlich, lief aber Gefahr, Vernunft u. echte Begeisterung als profanmenschliche Möglichkeiten geringzuachten; sie erklärt auch, weshalb der H. von Gen. 2, 7b dogmatisch zum Problem wurde u. allmählich aus der Diskussion verschwand, so daß nur noch Gen. 2, 7a, meist in Verbindung mit Gen. 1, 27, exegetisch-spekulativ eine Rolle spielte. Wie gezeigt (o. Sp. 720f), hatte hier schon Philon vorgearbeitet (Unterscheidung πνεῦμα - πνοή, Kombination des P- mit dem J-Bericht). – Eine verhältnismäßig späte semasiologische Notiz erklärt zumindest im Latein einen Unterschied, der wohl dem von ἐμφυσᾶν u. ἐμπνεῖν entspricht: inspirare könne sowohl materiell wie ungegenständlich verwendet werden, insufflare dagegen einzig konkret (Alc. Avit. c. Arrian. 30; vgl. Aug. civ. D. 13, 24: flatum, quem corpori hominis inserendo inspirasse vel insufflasse convenientissime dictus est deus, mit Bezug auf Gen. 2, 7).

II. Auslegung von Gen. 2, 7. a. Paulus. Schon der Apostel Paulus hat im frühen Christentum die an Philon gemahnende Antitypik ‚psychischer Leib‘ - ‚geistlicher Leib‘ auf die Kombination von Gen. 1, 27 u. 2, 7 gegründet (1 Cor. 15, 45); die Belegstelle Gen. 2, 7, die er nicht als Gegensatz zu 1, 27 empfand, hat er abweichend von seiner LXX-Vorlage zitiert u. völlig umgedeutet. Dies trifft namentlich die Negativkodierung von ψυχή in Gen. 2, 7b. Hinzugefügt sind ‚erster‘ u. ‚Adam‘, den die überlagernde Antithese Psyche - Pneuma zur Gegenfigur zum ‚letzten Adam‘ macht (was Paulus hier von sich aus ergänzt, gibt er als Schriftwort!). Die Art des Kontrastes (Adam I negativ) ist ohne religionsgeschichtliche Parallele. Gottes H. Gen. 2, 7 weicht dem Zusammenhang von Urmensch u. Menschen. Der zweite Adam wurde πνεῦμα ζωοποιοῦν bei seiner Auferstehung (Conzelmann 341f). Wo das AT Einheit unterstreichen möchte (Leib u. H. Gen. 2, 7), trennt der Apostel in χοϊκός/ψυχικός u. πνευματικός, entwirft also einen heilsgeschichtlich-typologischen Gegensatz. Daß in Gen. 2, 7 die Seele als H. vermittelt wird, ist hier einerlei.

b. Johannesevangelium. Nachösterlich gemeint ist auch der Rückgriff auf Gen. 2, 7 in Joh. 20, 22: Jesus erscheint nach seiner Auferstehung den Elfen u. verleiht ihnen den Hl. Geist, indem er sie anhaucht. Das muß schon in der Vorlage des Evangelisten Bezug zu Gen. 2, 7 gehabt haben: der Auferstandene erschafft in seiner Gemeinde den Menschen neu in der Geistverleihung. Das braucht nicht Typologie zu heißen; zu ihr fehlt ja auch einiges (so bleibt Gen. 2, 7a unberücksichtigt). Was in Jesu Auferstehung geschieht, läßt sich jedenfalls nur mit der Schöpfung durch Gott selbst vergleichen. Adam redivivus ist hier die Kirche, Christus bringt eine restitutio ad integrum im Glauben (Einzelheiten zur Exegese bei Thraede, Auslegung 327f). Verwandtschaft mit paulinischer Gedankenwelt braucht man nicht auszuschließen. Abgesehen von Joh. 20, 22 gibt es jedoch keinen Text, in dem der H. von Gen. 2, 7 vergleichbar konkret aufgefaßt würde. Daß in πνεῦμα die Konnotation H. mitgehört wurde, bezeugt außer dieser Stelle auch die Pfingsterzählung der Apostelgeschichte (2, 1/13): Ausgießung des Hl. Geistes (2, 4 nach Joel 2, 28/32, vgl. Act. 2, 16/21) zusammen mit einem ‚Brausen vom Himmel‘ (2, 2). Der Doppelsinn Geist - H. (Wind) hat ein verdoppeltes Erzählmotiv hervorgebracht (ähnlich die lukanische Nutzung von γλῶσσα, das ‚Zunge‘ wie ‚Sprache‘ heißt: die Apostel sprechen in anderen Landessprachen als ihr Publikum u. sie sprechen in anderen ‚Zungen‘ [2, 8 nach 2, 4; vgl. vorher 2, 3 ‚Feuerzungen‘]).

c. Gnostizismus. Aus gnostischen Richtungen des 2. Jh. verlautet, ihr Demiurg habe die H.-Seele von Gen. 2, 7 mit dem ψυχικὸς ἄνθρωπος ineinsgesetzt (über die Valentinianer: Iren. haer. 1, 5, 5 [SC 264, 86]). Das bedeutet: Gott hat bei der Erschaffung des ‚irdenen‘ Menschen in ihn das potentielle Pneuma eingesenkt, einen Anteil am Göttlichen (vgl. Philons πνεῦμα θεῖον = H.), das es durch Gnosis freizusetzen gelte (Iren. haer. 1, 5, 6 [SC 264, 88/90]; Clem. Alex. strom. 4, 13). Das göttliche Pneuma verschmilzt nicht mit dem ‚Erdenkloß‘, Adam hat es nicht weitervererbt (Clem. Alex. exc. Theodt. 55 [SC 23, 170/2]). Je nach Sprachgebrauch erscheint hier also eine Identität H. - Gott, H. - Seele, Seele - Pneuma, pneumatischer Mensch - Göttliches. Die Seele (als potentielles Pneuma) ist göttlich, oder sie bedeutet Teilhabe am Gottesgeist (Iustin. frg. 8 [Corp. Apol. Chr. 3^3, 258 Otto]; Cyrill. Alex. thes. 34). – Markion, auch darin kein Gnostiker, mußte den H. von Gen. 2, 7 der schlechten Welt seines Demiurgen zurechnen: die von diesem geschaffene Welt war ‚bloß‘ H. (Adamant. dial. 2, 7 [GCS Adamant. 70/2]).

d. Großkirche. 1. Osten. a. Allgemein. Gegenüber der Zuordnung der H.-Seele zu Gott oder zur Welt (Gnostizismus, Markion, vorher Philon) galt es, so schwierig das war, den H. von Gen. 2, 7 so zu erklären, daß sowohl der Unterschied Gott - Mensch als auch die anthropologisch vorhandene H.-Seele des Menschen, das wäre im Sinne des jahwistischen Originals die sorgend-liebevolle Nähe des Schöpfers, verbürgt blieb. Wenn zB. Clemens v. Alex. meinte, Gott habe den Menschen sua sponte mit Händen erschaffen u. ihm etwas Eigenes eingehaucht (paed. 1, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 94, 10f]), so umging er zunächst die Kontroverse: göttliches Handeln u. menschliches Spezifikum bleiben aufeinander bezogen (vgl. Method. conv. 2, 7).

β. Irenäus. Auch die typologische Allegorese des Irenäus, eine Generation zuvor, war noch nicht zur Umdeutung des H. genötigt: wie der erste Adam aus gestaltlosem Erdreich, auf jungfräulichem Boden (denn die Existenzmöglichkeiten fehlten ja noch) u. durch Gottes Hand gebildet sei (denn er allein habe ja alles geschaffen), so sei der zweite Adam als Logos in Maria wiedergekehrt (anakephalaiosis, recapitulatio; haer. 3, 21, 9f [SC 211, 426/8]). Obwohl Christus nicht de limo terrae genommen ist, bleibt seine similitudo mit dem Menschen doch gewahrt (er hat Joseph zum Vater); als Menschensohn ist er ‚Erde‘ wie wir (corpus de terra acceptum), er hat als homo eine zum Geist offene Seele wie andere Menschen, wenn sie glauben (ebd. 3, 21, 10/22, 1 [428/34]). Neben dieser antidoketischen Verwendung von Gen. 2, 7 belegt uns Irenäus als erster seit Paulus auch die Koppelung mit Gen. 1, 27 im Christentum (sie deutete sich haer. 3, 21, 9f [426/8] schon an). Er betont die Souveränität Gottes bei der Schöpfung des Menschen: keines Engels habe er bedurft; nur Gottes Logos habe sein Ebenbild zu erschaffen vermocht, keine Kraft, die irgendwie vom Vater getrennt sei usw. Wie er die Menschen- u. Weltschöpfung bei sich beschlossen habe, so brauche er auch zur Durchführung nicht die Hände anderer, denn Gen. 2, 7 erzähle nur von seinen eigenen. Nach einzig seinem Bild sei schließlich der Mensch geschaffen (haer. 4, 20, 1 [SC 100, 624/6]). In der Diskussion des Auferstehungsleibes (Joh. 20, 20. 25. 27; 1 Cor. 6, 14; Rom. 8, 11) folgert Irenäus aus Gen. 2, 7: flatus vitae ist incorporalis, der H. als Seele ist etwas, das sich vom Leibe löst u. unterscheidet; auch sterblich ist er nicht (Ps. 22, 31), er hat gleichsam (!) substantia immortalis. Weder anima als ‚H. des Lebens‘ noch ‚Geist‘ (spiritus) unterliegen der Vergänglichkeit. Wie man sieht, argumentiert Irenäus im Fahrwasser antiker Seelenlehre, die wirklich leibhaftige Nähe Gott - Mensch in der Konkretheit von Hand u. H. interessiert sehr viel weniger als Monotheismus u. Unsterblichkeit.

γ. Clemens v. Alex. Im Kontext der schon genannten Interpretation des Alexandriners steht eine vergleichbare: der H. Gottes hat in den Menschen den Drang u. die gottgewollte Möglichkeit zur Gotteserkenntnis gelegt (paed. 1, 7, 1f [GCS Clem. Alex. 1, 94, 15/24]). Vom ‚Einhauchen‘ der Menschlichkeit (ebd. 1, 6, 6 [94, 3f]) bis zur Berufung auf Gen. 1, 27 (paed. 1, 9, 1) geht es um die Philanthropie Jesu (des Paidagogos), der unser Handeln in Liebe lenkt; Ferment sind Stellen aus dem Johannesevangelium (1, 18; 16, 27; 17, 23) in Verbindung mit stoischen Formeln, die schon Philon genutzt hat (SVF 1 nr. 1123; Cic. leg. 1, 18; Philo migr. Abr. 130; vit. Moys. 2, 4; vgl. Clem. Alex. paed. 1, 65, 2; strom. 1, 166). In hymnischer Rede waren Gen. 2, 7 u. 1, 27 noch am ehesten zu verknüpfen; Gottes Herrschaft äußert sich unter vielem anderen auch darin, daß er dem Menschen die Seele eingehaucht u. ihn zu seinem Bilde gemacht hat (protr. 10, 98, 2/4). Kein Mensch schuf ein ‚atmendes Bild‘ (Verschmelzung von Gen. 1, 27 mit 2, 7 in nuce!), u. wer hätte Adam Luft in die Adern hauchen sollen (protr. 10, 98, 2)? Strenger dogmatisch wird Clemens erst im Streit mit antiker Anthropologie; diese unterscheide zu wenig Mensch u. Tier, wenn sie wie Demokrit u. Xenokrates auch den ἄλογοι Gotteserkenntnis zuschreibe, was bei Demokrit aus seiner Bildtheorie hervorgehe (die εἴδωλα affizieren alles Belebte). Der Text Gen. 2, 7 besage jedoch, der Mensch habe als Empfänger des göttlichen H. sein Spezifikum; dem trügen die Pythagoreer, in Einklang mit Platon u. Aristoteles, mit der Annahme Rechnung, die Vernunft des Menschen sei gottgegeben. Ein rechter Christ wisse jedoch: der Hl. Geist werde ihm eingehaucht (oder gemäß Joel 3, 1/3 ‚ausgegossen‘ usw.), wohne im Leibe (wenn auch anders als die platonische Seele), ohne freilich (das ist von Belang) ‚Teil Gottes‘ zu sein (strom. 5, 87, 3/88, 3). Die letzte Bemerkung exponiert bereits den Kern späterer Kontroversen; sie plaziert die H.-Seele von Gen. 2, 7 zwischen

(philosophisch verstandene) Vernunft u. Gott (als Geber des Geistes). Weder darf sich Gottes H. zu einer von ihm unterschiedenen Substanz entwickeln u. damit seine Nähe zum Menschen (platonisch) beseitigen, noch darf sie (stoisch) den Abstand Gott - Mensch aufheben u. damit die Erlösungsbedürftigkeit der Seele (in ihrer Einheit mit dem Leib) in Frage stellen. – Im syr. Christentum Ephraems soll der Text die Sonderstellung des Menschen begründen (T. Kronholm, Motivs from Genesis 1-11 in the Genesis hymns of Ephraem the Syrian [Lund 1978] 57/67); eben das rückt ihn in den Augen der werdenden Orthodoxie zu nahe an den Schöpfer, an dessen ‚Ehre' er teilhat (ebd. 62); Aphrahat kombiniert mit Gen. 2, 7 sachgemäß 1 Cor. 15, 45, aber auch Joh. 20, 22 u. Hes. 37 (M.-J. Pierre: ProchOrChrét 32 [1982] 256/8). (Hinweis H. Brakmann)

δ. Origenes. Kelsos hatte den Christen vorgeworfen, sie führten ‚einen von den Händen Gottes gebildeten Menschen' ein. Wie u.a. Clemens v. Alex. zeigt, war das ἔπλασεν der LXX (formavit, figuravit, finxit) tatsächlich zu χειρουργεῖν o.ä. erweitert worden (das entsprach durchaus dem Urtext, stand aber wohl auch unter dem Einfluß des alten Musters Hand - Mund). Origenes hält dem Angreifer entgegen: von ‚Händen Gottes' steht in der Genesis nichts! Wo das AT sie erwähne, sei das figural gemeint (c. Cels. 4, 37). Verständlich, daß ein bibelkundiger Kritiker wie Kelsos auch die Rede von Gottes H. in Gen. 2, 7 bespöttelt hat, zumal das ἐμφυσᾶν der LXX so wenig klassisch klang. Der christl. Alexandriner erwidert, Gottes H. bedeute, der Mensch habe bei seiner Entstehung von Gottes unvergänglichem Geist mitgeteilt erhalten (c. Cels. 4, 37; mit Sap. 12, 1). Die Interpretation, philonisch wie sie lautet, läßt, wie man sieht, noch häretische Deutungen zu. In seiner Genesisauslegung hat Origenes mit Philon (opif. m. 134) den Menschen von Gen. 2, 7 als corporalis homo qualifiziert, ohne auf ‚H.' besonders abzuheben, dagegen Gen. 1, 27 sei vom ‚inneren' Menschen als dem ‚Ebenbild' die Rede (in Gen. hom. 1, 12 [GCS Orig. 6, 10f]; ähnlich comm. in Cant. prol.: ebd. 8, 64, 1/15, mit 2 Cor. 4, 16). Die Differenz zu c. Cels. 4, 37 ist deutlich; anderwärts hat Origenes sich diesem Text exegetisch wieder genähert: Gottes H. mache als Gottes Geist lebendig, ‚H. des Lebens' sei nur die körperliche Version von ‚Hl. Geist' (in Joh. comm. 13, 23, 140). Der AT-Text besage ‚Leben der Seele' u. ‚Seele des Lebens', H. sei nun eben πνευματικῶς (ebd. 142). Einen Literalsinn der Stelle leugnet Origenes also nach wie vor. Seine Deutung stützt er, ohne wörtlich zu zitieren, auf 1 Cor. 15, 47f u. Ps. 104, 29f. Der homo corporalis von Gen. 2, 7 ist derselbe wie der Adam κατ' εἰκόνα (Gen. 1, 27), der künftige Mensch lebt indes καθ' ὁμοίωσιν (*Ebenbildlichkeit, *Erneuerung), d.h. ihn konstituiert die ὁμοίωσις θεῷ gemäß der platonischen Telosformel (in Joh. comm. 20, 22, 182f).

ε. Spätere. Die Folgezeit spiegelt in aller Klarheit den Konflikt zwischen der sich bildenden christl. ‚Philosophie' u. dem exegetischen Befund, d.h. namentlich die Kollision des konkreten Wortsinnes mit abstrakten platonischen oder stoischen Denkmustern. Die hauptsächlichen Reaktionen sind die folgenden: der H. von Gen. 2, 7 bleibt Äußerung Gottes als ‚Geist' (u.a. PsClem. Rom. hom. 13, 19; 16, 16; Athan. trin. 2, 23); dieses πνεῦμα θεῖον (hier eher als Art der Zuwendung denn als νοῦς-verwandt) kann christologisch interpretiert (u.a. Cyrill. Alex. in Mt. frg. 278 [TU 61, 249 Reuss]) oder in die Seelenlehre hineingezogen werden: die Seele (= Vernunft) steht höher als der Leib, ist sie doch Bild Gottes u. sein H. (ebd. 81 [177]; Theodrt. affect. 5, 50). Hier sichert die Kombination mit Gen. 1, 27 (in nun schon traditionell platonisierender Deutung) den Abstand Gott - Mensch (vgl. Greg. Naz. or. 33, 12; Didym. Caec. trin. 2, 12: H. bewirkt Ebenbildlichkeit). Dritte Möglichkeit: man erklärte den H. als Mittel oder Werkzeug der Seelen-Verleihung als Lebendigmachung (δημιουργικόν: Diod. Tars. in Gen. 2, 7 [97f Deconinck]; so später PsGreg. Nyss. in Gen. 1,26 or. 1 [28 Jaeger/Hörner]; Procop. Gaz. in Gen. 1, 27 [ποιητικόν]). Das alles sind mehr oder minder plausible Verfahren, dem handgreiflichen Sinn des Urtextes aus dem Wege zu gehen; der unausweichliche Zwang zur Harmonisierung der Parallelberichte ließ sich kaum anders als mit hergebrachten philosophischen Mitteln abfangen. Da schien es konsequent, in Gen. 2, 7 den zweiten Teil (7b), d.h. den H., einfach beiseitezulassen, wie das, stärker als bei allen Früheren, im Einflußbereich kappadozischer Theologie geschehen ist. Hier besteht ein Autor ausdrücklich auf der Unterscheidung zwischen ‚machen' (ποιεῖν) u. ‚formen' (πλάζειν): daß Gott eigenhändig den Menschen schuf, zeichnet

diesen aus u. gibt ihm Würde (das steht dem AT-Original noch recht nahe); daß er ihn ‚aus Erde' schuf, bringt die Nichtigkeit seiner Natur zum Ausdruck (PsGreg. Nyss. in Gen. 1, 26 or. 2 [43, 3f J./H.]). ‚Geformt' betrifft den Leib, ‚geschaffen' die Seele, mit diesem (aristotelisch tönenden) Satz, der ja im ‚schuf' wieder mit Gen. 1, 27 fusioniert, folgt der Text zugegebenermaßen der Überlieferung (PsGreg. Nyss. in Gen. 1,26 or. 2 [43, 15 J./H.]). Er modifiziert jedoch: ‚schaffen' (mit ‚Ebenbild') meint den ‚inneren' Menschen, ‚bilden' den äußeren, u. das entspricht (wie ‚Bild' dem ‚Lehm') der Differenz zwischen ‚Fleisch' u. ‚Seele' (ebd. [44, 7f. 9f]).

2. Westen. a. Tertullian. Nähe zur vorchristl. Tradition zeigt Tertullian in Formulierungen wie adv. Prax. 5, 5: Entstehung des animal rationale durch einen rationalis artifex, der den Menschen nicht nur gemacht, sondern auch beseelt habe. Die Gleichsetzung von anima u. flatus dei, d.h. die Berufung auf Gen. 2, 7, gehört zum unverrückbaren Bestand von Tertullians Seelenlehre (u.a. adv. Marc. 2, 9, 1; vgl. vapor spiritus: an. 27). Von vornherein kämpft er dabei an mehreren Fronten (u. läßt daher zuweilen gedankliche Homogenität vermissen). Einmal besteht er auf der Differenz anima - spiritus (adv. Marc. 2, 9, 1. 6); ist es doch die anima, die sündigt (ebd. 2, 9, 1), dagegen Christi spiritus, der erlöst (an. 3, 4). Schon Tertullian unterscheidet auch anima viva von spiritus vivificator (adv. Marc. 2, 9, 6). Wenn Hermogenes die Seele zur materiellen Welt zählte, die ihrerseits nicht von Gott geschaffen sei, so entgegnet Tertullian: die Seele stammt aus Gottes H. (ex dei flatu), nicht ex materia (an. 3, 4). Gott hat den Menschen zunächst als caro (ex limo terrae usw.) erschaffen (adv. Marc. 1, 24, 5; res. 7, 3); er ist aber nicht bloß factus, sondern auch animatus (adv. Prax. 5, 5). Das ergibt die Doppelheit der Substanzen ‚Erde' (limus) u. H. (adflatus = Seele). Diese Dichotomie soll die leibseelische Einheit des Menschen sichern, u. zwar schon für den Embryo (an. 26, 5: schon in utero haucht Gott Seele ein). Tertullians so inständige Rede von der Seele als H. wurzelt in der Absicht, ihr sowohl Körperlichkeit als auch Gottesnähe zu gewährleisten. Nur dies zweite läßt materia als Gegensatz erscheinen (wäre er prinzipiell, u. stünde materia für alles Stoffliche, verlöre Gottes H. alle Konkretheit). Die Vorstellung lief Gefahr, der H.-Seele den Weg zur Geistverleihung abzuschneiden oder die Konzeption der *Ebenbildlichkeit zu vereiteln, da anima so betont im Zentrum stand (bapt. 5, 7: Beseelung = Geistbegabung [s. o. Sp. 728 zu Origenes], wohl Unstimmigkeit). Den Anschluß an die Christologie ermöglichte die schon philonische Koppelung von Gen. 2, 7 mit 1, 27: hier ist der Sohn als homo futurus das Ebenbild Gottes, dort entsteht der Mensch (homo carnalis et animatus) aus Lehm als (bloßes) Abbild des wahren Menschen.

β. Ambrosius. Häufiger noch nimmt Ambrosius auf Philons spekulative Lösung Bezug: es gibt zwei Erschaffungen (generatio) des Menschen, eine (höherwertige) secundum imaginem, die schwächere u. spätere secundum figmentum de luto terrae (Noe 86; in Ps. 43, 4 [CSEL 64, 261]). Die H.-Seele heißt bei ihm oft spiritus vitae (Noe 86. 92 u.ö.), (divinus) spiritus (vitalis) ist ‚Substanz' der Seele u. sittliche Vollendung (virtutis perfectio; ebd. 92). Voraussetzung ist die Identität von spiritus (vitae) u. flatus (in Lc. 2, 85; Abr. 2, 63). Der H. von Gen. 2, 7 schafft menschliches Leben, ihn selbst aber löscht der Tod nicht aus (anima = inspiratio divina non solvitur; in Ps. 118 expos. 10, 15, 2 [CSEL 62, 212]). Entstammt die Seele Gottes H., so bedeutet dies, sich ganz vom Irdischen fort zu Gott hin zu wenden (in Ps. 118 expos. 10, 2 [203]). Gen. 2, 7 mit 1, 27 zu verschmelzen ist Ambrosius ganz geläufig (ebd. 10, 15, 3 [212]): die Unkörperlichkeit der Seele von Gen. 2, 7 deckt sich mit der Imago dei von Gen. 1, 27. Da droht der H. Gottes zweitrangig zu werden; desto stärker sehen wir die Erschaffung des Leibes durch Gottes Hände hervorgehoben (in Ps. 118 expos. 10, 9 [208]; in Lc. 1, 44; 2, 85).

γ. Augustinus. Sieht man von beiläufigen Zitaten der betreffenden atl. Stellen ab (u.a. Rufin. symb. 45, 3, eng verbunden mit 1 Cor. 15, 45; Hieron. in Jes. 12. 16 [CCL 73A, 481. 655], hier stoisch gefärbt u. mit Verg. Aen. 6, 724/7; s. dazu Thraede, Auferstehung 72f), so spielt sich die theologisch eingehende Auseinandersetzung antiker Seelenlehre mit den hergehörigen bibl. Texten im Werk Augustins ab. Auf Grund traditionell philosophischer u. namentlich spätplatonischer Grundlage (Dihle 611/3; zu Plotin speziell Rüsche 55/7) bezeichnet er zunächst νοῦς als substantia spiritalis der Seele (trin. 10, 16; 12, 1); sie ist immateriell-geistig (quant. an. 22; Gen. ad litt. 7, 11). So wird Gen. 2, 7 zur Mitteilung der

Vernunft an den Menschen (civ. D. 13, 24; Gen. ad litt. 12, 21f); umgekehrt kann Augustin die imago dei von Gen. 1, 27 als gleichermaßen eingehaucht verstehen (Gen. ad litt. 12, 21f). Von hier aus wendet er sich verächtlich gegen die nimium puerilis cogitatio, der Mensch sei von Gottes Hand geschaffen (ebd. 6, 12, 20), das richtet sich gegen eine schon gemeinchristliche, zT. durchaus textgemäße Exegese (o. Sp. 725/7, s. ferner Tert. adv. Marc. 2, 4, 4; res. 5, 7; Hilar. in Ps. 118, 10, 1/8 [PL 9, 563C/7A]; Basil. hex. 2, 2 [SC 160, 228/30]: ἰδίᾳ χειρί), der mit Augustin u.a. auch Prudentius entgegentritt (apoth. 863/71), wie jener den mit figuravit (plasmavit usw.) gegebenen Anthropomorphismus allegorisch verflüchtigend. Gerade nicht aus Wasser u. Erde, sondern aus Gottes H. sei der Mensch geschaffen (civ. D. 13, 24). Da dieser H. den Intellekt bedeutet (Vernunfthaltigkeit der Seele), kommt es hier zu keiner christl. Anthropologie. Die spezifische Ausstattung des Menschen besteht in der Ebenbildlichkeit der mens (imago) sowie im aufrechten Gang (= similitudo); Gen. 2, 7 bringt in diesem Fall nichts Neues hinzu (Gen. ad litt. 12, 21f; zum ‚aufrechten Gang' s. A. Wlosok, Laktanz u. die philos. Gnosis [1960] 8/47). So kann Augustin den Text als recapitulatio von Gen. 1, 27 ausgeben, d.h. als Entfaltung des anthropologischen Gehalts des sechsten Schöpfungstages (Gen. ad litt. 6, 1/5), nachdem er schon in Gen. 1, 27 imago auf die Vernunft, ‚männlich u. weiblich' auf den Körper bezogen hatte (Gen. ad litt. 7, 27); bis ans Ende des 7. Buches wird dieser Grundgedanke durchgehalten (von ebd. 7, 6 an holt Augustin den Begriff causa rationalis zu Hilfe). Hier wie civ. D. 13, 24 diskutiert er fast alle älteren Theorien, prüft sie u. verwirft die meisten. Dabei deckt er durchweg ihre philosophische Herkunft auf (so wendet sich Gen. ad litt. 7, 4 gegen die kosmische Pneumavorstellung u.a. der Stoa, die etwa Hieronymus durchaus nicht gemieden hatte [o. Sp. 730; s. auch Thraede, Auferstehung 73/5 zu Prud. cath. 3, 186]). Beeindruckend, wie der Bischof von Karthago am Schluß dieser in viele Richtungen argumentierenden Passage bessere Deutungen für möglich hält, sich der Schwierigkeiten der angemessenen Exegese hier wie auch sonst oft bewußt bleibt, d.h. entweder den Literalsinn eines Textes für unverständlich oder seine eigenen Interpretationen für anfechtbar erklärt (Gen. ad litt. 7, 28 [CSEL 28, 1, 228, 2f. 19/21). An einem einzigen Punkt möchte er freilich keinesfalls nachgeben (ebd. [4/10]): die im H. von Gen. 2, 7 (bzw. nach 1, 27) verliehene Vernunftseele muß streng vom Hl. Geist unterschieden werden (anders u.a. Tert. bapt. 5, 7; Orig. princ. 1, 3, 6); sie ist nicht substantia dei, obschon a deo facta, d.h. sie ist u. bleibt Geschöpf (so u.a. auch an. 2, 2, 4; 3, 5; Gen. c. Manich. 2, 8, 11). Nur als solches darf sie auch spiritus heißen, muß aber insoweit auch unkörperlich sein. Wie könnte sie sonst als unsterblich gelten (vgl. jedoch retract. 1, 12, 5)? Der H. von Gen. 2, 7b versinnbildlicht bestenfalls den Hl. Geist (civ. D. 13, 24).

e. Zusammenfassung. Allgemein läßt sich folgern: den konkret-stofflichen Sinn, der in Gottes H. nun einmal vorausgesetzt ist, konnte eine notwendig philosophie-abhängige spätantike Theologie nicht mehr erfassen, die auszeichnende Nähe Jahwes zum Gebilde Mensch als ‚Botschaft' des Textes (Gen. 2, 7) nicht wahrnehmen. Das Denkmuster Geist - Leib, wie immer ausgeprägt, hatte für ein zwangsläufig mit Atem zu verbindendes, d.h. ein ebenso stofflich wie ‚unsubstantiell' aufzufassendes Phänomen keinen Raum. Da die Exegese, lange vor historischer Kritik, auch im Bemühen um den Literalsinn Schöpfungsberichte von verschiedener Hand u. aus verschiedener Konzeption nicht anerkennen konnte, sondern die Stimmigkeit aller Texte der hl. Schrift zwangsläufig für gegeben hielt, war sie zur spekulativen Verknüpfung von Gen. 2, 7 mit 1, 27 genötigt; das mußte Gen. 2, 7b, d.h. den H. Gottes als Aitiologie des menschlichen Atems, in den Hintergrund drängen. So wurde der Text entweder spiritualisiert oder ausgeklammert. Dogmatisch von Bedeutung blieb er vor allem in der Seelenlehre, sofern es um die Abwehr der Gleichsetzung von Hl. Geist u. Psyche ging. Das nämliche Ergebnis zeitigt eine Untersuchung von Joh. 20, 22 (o. Sp. 723) in der patristischen Exegese (s. Thraede, Auslegung 330/7 u. passim zur Wirkungsgeschichte sowie, mit mehr Belegen, zur Koppelung von Gen. 2, 7 mit Joh. 20, 22 u. mit 1 Cor. 15, 45).

III. Hauch im Exorzismus. Im Gegensatz zur spekulativen Tradition fassen bestimmte Taufliturgien, so der gallikanische u. griech. Ritus, den H. durchaus noch als Substanz auf, den der Priester sogar anreden kann (Thraede, Exorzismus 90). Das geht letztlich auf exorzistische Beschwörungsrituale zurück

(H. als Ausdruck der Verachtung [Tert. idol. 11; nat. 1, 10] muß damit nichts zu tun haben). Im Bereich des Heilungsexorzismus (s.o. Sp. 719f) sollte ein H. gegen das Böse (die Krankheit, die Dämonen) dieses vertreiben (u.a. Tert. uxor. 2, 5). So haucht Justina den Dämon an (Act. Cypr. et Iust. 8 [148 Zahn]), d.h. Märtyrer wehren sich so gegen Verfolger (so u.a. noch Romanus: Prud. perist. 10, 920). Auf dieselbe Weise wehren sich Mönche gegen Teufel u. Dämonen (Athan. vit. Anton. 40; Vit. Pachom. G² 16 [184, 20 Halkin]). Allgemein gilt: Krankheiten können weggeblasen werden (u.a. Orig. c. Cels. 1, 68). Wohl der Religion, die solches vermag (Tert. apol. 23, 11; Eus. h.e. 7, 10)! – Vermutlich über gnostische Vermittlung gelangte der antike Heilungsexorzismus u. mit ihm der exorzistische H. ins Taufritual oder in den Katechumenenunterricht. Im röm. (?) Ritus begegnet die exsufflatio des Täuflings seit Hippol. trad. apost. 20 (SC 11bis, 78; Thraede, Exorzismus 89f; das Material bei Dölger 60f u.ö. bedarf strenger Sichtung, da er Heilungs- u. Taufexorzismus zu oft vermengt sowie nicht genau genug nach der Person fragt, die haucht). – Eine enge Verknüpfung von exorcisare u. exsufflare begegnet dann besonders häufig bei Augustin, jedoch meint er dann durchweg mit exsufflare bzw. mit der Wortverbindung metaphorisch ein kräftiges Vertreiben (c. Iul. 1, 50. 60; 3, 82. 182; en. in Ps. 125, 5 u.ö.).

G. Armstrong, Die Genesis in der alten Kirche (1926). – F. Baumgärtel, Art. πνεῦμα: ThWbNT 6 (1959) 357/66. – W. Bieder, Art. πνεῦμα: ebd. 367/73. – H. J. Blumenthal, Plotinus' psychology (Den Haag 1971). – H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther = Meyers Komm. 5¹¹ (1969). – T. W. Davies, Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours including an examination of biblical references and of biblical terms (New York 1898). – A. Dihle, Art. ψυχή: ThWbNT 9 (1973) 605/14. 630/3. – E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (1910). – F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual (1909). – E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = Meyers Komm. 3¹² (1959). – H. Kaiser-Minn, Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. u. 4. Jh. = JbAC ErgBd. 6 (1981). – O. Keel/M. Kuechler, Synoptische Texte aus der Genesis 1/2 (Freiburg i.Ü. 1971). – H. Kleinknecht, Art. πνεῦμα: ThWbNT 6 (1959) 330/57. – H. Leisegang, Der Heilige Geist 1, 1 (1919); Pneuma Hagion (1922). – O. Loretz, Schöpfung u. Mythos. Mensch u. Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis (1968). – D. Lys, Ruach. Le souffle dans l'AT (Paris 1962). – T. C. Mitchell, The OT usage of nešama: VetTest 11 (1961) 177/87. – W. Rüsche, Das Seelenpneuma (1933). – J. B. Schaller, Gen. 1–2 im antiken Judentum, Diss. Göttingen (1961). – J. Scharbert, Fleisch, Geist u. Seele im Pentateuch² (1967). – E. Schweizer, Art. πνεῦμα: ThWbNT 6 (1959) 387/450. – E. Sjöberg, Art. πνεῦμα: ebd. 373/87. – C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890). – W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östl. Religionen (1938). – E. Stauffer, Art. ἐμφυσάω: ThWbNT 2 (1935) 533. – E. Stein, Die allegorische Exegese des Philon v. Alex. (1928). – K. Thraede, ‚Auferstehung der Toten' im Hymnus ante cibum des Prudentius (cath. 3, 186/205): Jenseitsvorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschrift A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 (1982) 68/78; Zur altkirchlichen Auslegung von Joh. 20, 22f: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = ebd. 11 (1984) 327/37; Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 44/117. – G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin (Louvain 1945). – H. W. Wolff, Anthropologie des AT² (1974).

Klaus Thraede.

Haupt s. Corpus Christi: o. Bd. 3, 437/53.

Hauptsünden.

A. Terminologie. Der Begriff H. wird im folgenden in einem weiteren Sinne verstanden. Die frühchristl. *Ethik kennt ein Wertgefüge, das immer wieder von Haupttugenden u. H. bestimmt wird. Von Anfang an können auch Sünden in jeweiliger Situation klassifiziert werden. Mit diesem Artikel ist also keine quantifizierende Erhebung über Häufigkeit real vorkommender Sünden beabsichtigt, sondern es soll ein qualifizierendes Merkmal frühchristlicher Ethik vorgestellt werden. Tatsächlich sind die Aussagen über H. in den ersten 4. Jhh. präskriptiv, nicht deskriptiv. – Der Begriff H. im engeren Sinne entspricht lateinisch delicta capitalia, die so nur bei Tertullian (adv. Marc. 4, 9, 6; pud. 7, 20; 9, 20f; 11, 14f) begegnen. Hier aber sind auch andere Begriffe für H. im weiteren Sinne zu berücksichtigen wie ‚Zentralsünden' (delicta principalia), ‚Todsünden' (delicta mortalia), Hauptlaster (principalia vitia), Verbrechen (crimina), die im Unterschied zu gewöhnlichen Sünden (peccata) durch öffentliche *Buße zu sühnen sind. Zusammenhänge bestehen auch mit den psychologischen Begriffen ‚Wurzelsünde' u. ‚*Achtlasterlehre', obgleich diese erst mit dem Aufkommen eines organisierten Mönchtums seit dem 4. Jh. für Seelsorge u. Beichte wichtig werden. – Ihren sozialgeschichtlichen Ort haben H. vornehmlich in den Institutionen von Buße u. wahrscheinlich auch Katechese. Keineswegs gehören sie in die Dogmatik, aber überwiegend auch nicht in eine Prinzipienethik. Sie sind Ausdruck einer konzentrierten materialen Ethik, auf die man im Bußverfahren angewiesen war. Freilich haben H. im weiteren Sinne bei radikal-ethischen Gruppen in der frühen Kirche, zB. bei den Montanisten, Novatianern u. noch bei den Donatisten (*Donatismus) einen prinzipiellen Eigenwert. Denn für jene Sonderkirchen sind bestimmte H. nicht bußfähig. Aus ihrer Sicht ist die Hauptsündern gewährte Buße sogar ein Zeichen von *Häresie. Die moderne Vorstellung von einer ‚ethischen Häresie' würde also zum Kirchenverständnis jener Schismatiker passen, wogegen die Großkirche diese Vorstellung bewußt ablehnte, weil sie auch Hauptsündern nach ihrer *Exkommunikation die Buße u. Wiederaufnahme anbot. So sind H. nicht nur ein Grundbegriff der frühchristl. Ethik u. Bußpraxis, sondern auch der Ekklesiologie.

B. Nichtchristlich. I. Das Fehlen einer antiken Hauptsündenlehre. a. Dichter u. Philosophen. Dichter u. Philosophen der Antike kennen kein System von H. Das unterscheidet zumal die sonst konkurrierenden platonischen u. auch die stoischen Ethiker vom Christentum grundsätzlich. Auch eine konkrete Lehre vom radikal Bösen ist ihnen anscheinend fremd. Selbst die platonische dualistische Tradition, in der die Materie das Böse oder seine Grundlage war, u. die neuplatonische Tradition vom Bösen als dem Nichtseienden u. dem Fehlen des Guten, sind doch weniger durch Beispielhaftigkeit u. Konkretion als durch Verallgemeinerung u. Abstraktion des Bösen ausgezeichnet. Dem entspricht, daß der griech.-röm. Religion sowohl der Bußgedanke als auch eine ausgebildete Bußpraxis eigentlich fremd ist (vgl. H. Emonds: o. Bd. 2, 803). Wohl bieten Mythen u. Dichtung der Griechen schon seit ältester Zeit, dann besonders in der Zeit der hellenischen Republiken u. in römischer Zeit immer wieder deskriptive Angaben über religiöse Vergehen (vgl. W. Speyer: o. Bd. 7, 1180f; ders.: o. Bd. 11, 1004/6. 1008/11). Sühne in der Unterwelt für Verbrechen in der Welt kennt schon Homer (Dieterich 63. 76f). So kennt die in der Zeit der hellenischen Republiken verstärkte religiöse Grundhaltung der Ethik erst recht einzelne, von den Göttern besonders geahndete Frevel wie Hochverrat (Belege ebd. 167f). Nach Pythagoras (Diog. L. 8, 21) sollen in der Unterwelt diejenigen bestraft werden, ‚die nicht mit ihren Frauen zusammen sein wollen'. Es taucht der Gedanke an unsühnbare Schuld auf, zB. bei Verwandtenmord (Plat. leg. 9, 872e; vgl. Aeschyl. sept. 682). Von Initiationsriten hellenistischer Kulte kann ausgeschlossen bleiben, wer bestimmte Verbrechen wie Giftmord, Zauberei, Totschlag u. Raub begangen hat (Satzung eines Privatheiligtums in Philadelphia: Ditt. Syll.³ nr. 985; O. Weinreich: AbhHeidelberg 10 [1919] nr. 16). Im allgemeinen haben Blutschuldvergehen u. Verstöße gegen die als Rechtssubjekt verstandene Familie wegen ihrer religiösen Bedeutung eine Sonderstellung. Eine abstufende Wertung zeigt die von Dichtern ausgesprochene u. im Strafrecht (vgl. u. Sp. 739) gültige Unterscheidung von ἀδικία u. ὕβρις; erstere kann durch Vergleich reguliert werden, letztere wie Totschlag u. Körperverletzung nur durch Vergeltung (Men. Dysc. 298; Dihle 42f). Aber eine gänzliche Übereinstimmung in der Bewertung der einzelnen Delikte läßt sich kaum

beobachten, ist aber auch nicht zu erwarten in einer Polis-Gesellschaft mit einem natürlich gewachsenen Pluralismus. Daher kann selbst die Tatsache einer über Jhh. hin bestehenden Übereinstimmung bzgl. bestimmter religiöser Frevel nicht darüber hinwegtäuschen, daß der nichtchristl. antiken Ethik eine systematisch durchdachte H.lehre fremd ist. Hinzu kommt das Zurücktreten, wenn nicht gar das Fehlen des für die christl. Buße so zentralen Gedankens einer ausschließlich persönlichen Schuld. Wo immer sich in der Geschichte des antiken Sühnewesens, u. hier besonders in der Geschichte der oriental. Kulte, die Annahme einer Buße in Theorie u. Praxis nahelegt, ist wahrscheinlicher, daß Sühne in Theorie u. Praxis vorliegt. Freilich ist eine so stark begriffliche Unterscheidung zwischen nichtchristlicher Sühne u. christlicher Buße nur aus der späteren christl. Sicht möglich. – Es ist bezeichnend, daß schon Platon keine vier Kardinallaster im Gegenüber zu den bekannten vier Kardinaltugenden namhaft macht. Platons Lasterlehre bleibt ohne strenge Klassifizierung, wenn er zB. im Gorgias einzelne Sünden nennt, die sich in den Narben der Seelen zeigen: Meineid, Lüge, Prahlsucht, Machtmißbrauch, Völlerei, Dünkel, Unbeherrschtheit, Maßlosigkeit, Schamlosigkeit. Die Ungerechtigkeit wird zwar das größte Übel genannt, wird aber auch in näherer Bestimmung als Körperverletzung, Diebstahl oder Versklavung nur gelegentlich konkretisiert (Plat. Gorg. 508d/9e). – Zwar behauptet Dieterich (226f) für die spätere hellenist. Zeit ursprünglich sieben Typen von Sündenklassen ohne Analogie in jüdischer *Apokalyptik, die letztlich auf orphisch-pythagoreische Traditionen zurückzuführen u. in den Christengemeinden um sieben auf 14 erweitert worden seien. Doch ist typisch gerade das Fehlen von wörtlichen Übereinstimmungen in den Katalogen der Hauptlaster. Der stoischen Einfluß verratende Katalog bei Horaz (ep. 1, 1, 33/8) nennt wohl nur zufällige Hauptlaster, zumal er nach Habgier, Begierde u. Ehrgeiz nicht mehr einzelne Laster aufzählt, sondern einzelne lasterhafte Personen wie die Neidischen, Zornigen, Trägen, Alkoholiker u. Liebestollen. Bezeichnend ist auch, daß bei Lukian sowohl Reihenfolge als auch Begriffe wechseln, einmal: Ehebrecher, Hurer, Zöllner, Schmeichler, Verleumder, Wohlhabende, Zinseneintreiber u. a. m. (Nec. 11), dann stellt er die Lügner (ver. hist. 2, 31) oder auch die Mörder u. Religionsfrevler (Iupp. Conf. 18) besonders heraus (vgl. auch Betz 185/203). – Auch die Theorien der stoischen Ethik über die seelischen Affekte sind nicht einheitlich. Doch hat sich seit Zenon u. Hekaton (Diog. L. 7, 110; SVF 1 nr. 211; 3 nr. 412. 391) über Poseidonios bis hin zu Cicero (Tusc. 4, 7, 14; Stelzenberger 261. 400f) das Quaternar als eine Konstante herausgebildet. Das Quaternar will klassifizierend alle Affekte auf vier Grundtypen zurückführen; eine H.lehre oder eine psychologische Theorie über Verbrechensursachen ist damit nicht gegeben:

	Gegenwart	Zukunft
positiv	Lust	Begierde
negativ	Schmerz	Furcht

Nach der Quantifizierung von Norden u. Dieterich (170) steht freilich bei Stoikern an der Spitze der zu überwindenden Laster die Viererreihe von φιληδονία (luxuria), φιλοπλουτία (avaritia), φιλοδοξία (ambitio) u. δεισιδαιμονία (superstitio), so daß sich die beiden Hauptaffekte Schmerz/Trauer u. Furcht als Laster des wirklichen Lebens nicht gezeigt hätten. War überhaupt stoische Ethik nicht schlechterdings repräsentativ für Hellenismus u. Kaiserzeit, so gilt dies erst recht für das Quaternar. Wie wenig das Quaternar als solches normativ war, zeigt auch seine spätere Wirkungsgeschichte im Christentum (s. u. Sp. 759f). Dabei kommt Philon als Vermittler in Frage (opif. m. 79; migr. Abr. 60). Doch kennt auch Philon keine systematische Klassifizierung von Lastern, wie aus der Verschiedenheit seiner Lasterkataloge (bei Vögtle 225) hervorgeht; an einer Stelle nennt er auch die jüd. u. christl. Triassünden: *Ehebruch, Totschlag u. *Götzendienst (conf. ling. 163, 3).

b. Rechtsgeschichte. In der Rechtsgeschichte macht der allgemein verbreitete Vergeltungsgedanke eine unterschiedliche Bewertung von einzelnen Vergehen u. Verbrechen zunächst nicht notwendig. Der dazu passende u. schon in der homerischen Gesellschaft angelegte Gedanke der Erfolgshaftung, der die Rechtssprechung grundsätzlich an den Rechtsfolgen einer Tat orientiert, bleibt dann auch eine für spätantikes Recht typische Denkform (‚Nicht der individuelle Anlaß, sondern einzig die Tat selber ist maß-

gebend für die Folgen': Latte, Schuld 256). Überhaupt keine Bedeutung hat das Schuldbewußtsein des Täters, das doch für die Geschichte des Strafrechts unter dem Christentum wichtig werden sollte. Doch sehr früh schon beginnt eine Differenzierung zwischen Schuld u. Haftung im Strafrecht, die dann für klassisches u. spätantikes Recht selbstverständlich wird. Das zeigt sich schon an der o. Sp. 736 genannten Unterscheidung von ἀδικία u. ὕβρις oder an der Unterscheidung von Mord u. Totschlag (Latte, Beiträge 282/4). Die geläufigste grundsätzliche Unterscheidung ist die zwischen crimen (Verbrechen) u. delictum (Vergehen), wobei jedes crimen durch öffentliche Anklage im Strafprozeß verfolgt wird, jedes delictum mit Privatklage verfolgt u. im Zivilprozeß geahndet wird (Belege bei Hitzig 1713). Die Verbrechen können unterteilt werden in crimina publica u. crimina extraordinaria, wobei erstere meist als Betrugsdelikte, letztere als die schwereren Fälle gelten, die oft durch direkte kaiserliche Mandate an die Provinzialstatthalter geregelt werden. Auch die den Christen vorgeworfenen Verbrechen können crimina extraordinaria heißen. Derartige Differenzierungen sind also prozessual bedingt. Auch der den christl. H. am nächsten kommende Begriff der capitalia crimina ist durch die Rechtsfolge der Todesstrafe, nicht durch moralische Bewertung definiert: Kapitalverbrechen sind Verbrechen, deren Strafen capitalia sind (Callistr.: Dig. 50, 13, 5 pr.; Modest.: ebd. 48, 2, 17; Ulp.: 32, 2, 14, 3; 21, 1, 23, 2; Paul.: 48, 1, 2; Alex.: Cod. Iust. 9, 2, 3). War in der Republik u. unter Augustus die Kapitalstrafe weithin identisch mit *Hinrichtung, so wird in vorkonstantinischer Zeit, wie die Masse der Digesten belegt, die Kapitalstrafe nicht mehr auf die Todesstrafe beschränkt (so aber Ulp.: Dig. 21, 1, 23, 2 = ad ed. aed. cur. 1 frg. 1769 Lenel), sondern ist auch auf Entziehung von Freiheit u. Bürgerrecht ermäßigt, namentlich Bergwerk u. Deportation. Erst seit Konstantin wird die capitalis poena von der Deportation unterschieden u. dann ausschließlich zum Kennwort der Todesstrafe (Levy 8f. 52/8). Nach verschiedenen Beobachtungen von Holtzendorff (127/9), Mommsen (628) u. Lengle (78) beruhen Kapitalverbrechen in der Kaiserzeit u. a. auf den Tatbeständen von Majestätsvergehen, Raub von Staats- u. Tempelgut, Mord, Straßenraub, Mißbrauch des Kapitalprozesses, Giftmischerei, Zaubermord, Magie, Verwandtenmord, Brandstiftung, Schiffbruchsverbrechen u. Ehebruch. Doch scheinen im allgemeinen Sexualdelikte weniger streng verfolgt worden zu sein. Eine Konstante läßt sich seit dem Zwölftafelgesetz in den Kapitalstrafen für Schädigung des Gemeinwohls (perduellio) u. der vorsätzlichen Tötung (parricidium) feststellen. Insgesamt fehlt aber eine systematische Ordnung der einzelnen Delikte.

II. Judentum. Eine Prinzipienethik ist dem AT u. dem Judentum fremd, denn allen Geboten liegt die Offenbarung Gottes zugrunde. Deshalb ist auch die naheliegende Annahme abzuweisen, daß die ersten Gebote des Dekalogs ein ethisches Prinzip seien. Denn gerade sie widersprechen einer auf einzelne Grundbegriffe aufgebauten Prinzipienethik. Für das vorrabbin. u. das rabbin. Judentum ist demnach die Entweihung des Namens Gottes die H. schlechthin. Beispielhaft steht dafür der abgöttische Kult Jerobeams (1 Reg. 12, 25/33), der in deuteronomistischer Geschichtsschreibung als erste Sünde alle nachfolgenden Sünden des israelit. Nordreiches begründet hat, so daß hier ‚so etwas wie eine atl. Erbsündenlehre' (Debus 95) vorliegen könnte. – Auch die Reduktion der Einzelsünden auf eine Grundsünde ist nicht eigentlich jüdisch, solange Sünde als ein Vergehen gegen den in der Torah geoffenbarten Willen Gottes verstanden wird. Die stoisch beeinflußte Affektenlehre Philons (vgl. o. Sp. 738) ist also ein Sonderweg. Die immer wieder, trotz gelegentlicher Unterscheidung von leichten u. schweren Geboten betonte Gleichwertigkeit aller Gebote besteht allein in ihrer Zugehörigkeit zur Torah als der ethischen Präsenz Gottes; die Übertretung selbst des kleinsten Gebotes bedeutet den Abfall von der ganzen Torah u. damit die Auflehnung gegen Gott; auch wenn einzelne Sünden besonders herausgestellt werden, geschieht dies nicht, um zu einer ‚Einheit der Ethik' zu kommen (Nissen 337/42. 413). In der strengen Beachtung der ersten Tafel des Dekalogs u. zumal des ersten Gebotes ist das frühe Christentum dem Judentum gefolgt, wie Stellungnahmen zum Glaubensabfall u. Götzendienst (vgl. J.-C. Fredouille: o. Bd. 11, 866/92) seit dem NT (1 Cor. 5, 11; 1 Tim. 1, 18/20; wohl auch 1 Joh. 5, 16f u. Hebr. 6, 6) belegen. Der noch katholische Tertullian bezeichnet den freiwilligen Abfall als unvergebbar (apol. 2; idol. 24); selbst so verschiedene Theologen wie Cyprian (testim. 3, 28) u. Origenes (orat. 28, 3) sehen in freiwilliger *Apostasie unter Berufung auf 1 Sam. 2, 25 eine Todsünde, die zu vergeben der Kirche verwehrt bleibt. Erst seit den großen Christenverfolgungen des 3. Jh. wird die Vergebbarkeit der erzwungenen Apostasie zu einem Diskussionsthema, wie die Auseinandersetzungen zwischen Cyprian u. den Novatianern demonstrieren. Nicht gefolgt ist das Christentum dem Judentum darin, daß dieses ethische u. rituelle Verbote unlösbar miteinander verbunden hatte. Doch galt das Verbot des Blutgenusses bei vielen Christen noch bis ins 3. Jh. (s. u. Sp. 749). – Eine Klassifizierung nach drei H., die den christl. sog. Triassünden (s. u. Sp. 751/9) genau entsprechen, bezeugt das rabbin. Judentum, bes. bSanhedrin 74a, wo ein Beschluß aus der Zeit der hadrianischen Verfolgung mitgeteilt wird, als Juden massenweise zum Schein abgefallen waren: ‚Wenn man jemanden bei Todesandrohung zwingt, eine von allen in der Torah genannten Sünden zu begehen, darf er sie begehen u. sich nicht töten lassen, ausgenommen Götzendienst, Unzucht u. Mord.' Aber auch sonst können Einzelgebote suspendiert werden, wenn damit ein Menschenleben gerettet wird, mit Ausnahme der drei H., die auch bei Lebensgefahr in Kraft bleiben (bJoma 82a Bar. par. Tos. Šabbat 9, 22). Der martyrologische Zusammenhang von bSanhedrin 74a macht deutlich, daß die Triassünden die Heiligkeit Gottes antasten. Sie sind H., weil sie nicht nur als Götzendienst, sondern auch als Unzucht u. Mord die Verbindung des lebendigen Gottes zu dem von ihm geschaffenen menschlichen Leben zerstören. Diesen wenigen Belegen ist immerhin ein konfessioneller Sinn zu entnehmen derart, daß sich an den Triassünden die Zugehörigkeit zum Judentum entscheiden kann. Das bestätigt indirekt die These des Rabbi Jochanan ben Torta, daß *Haß auch einmal die drei H. aufwiegen könne (Tos. Menaḥot 13, 22 [534, 3 Zuckermandel]; der Vergleich des Hasses mit Mord auch Dæræk ʾæræṣ rabbāh 11, 13 57b; judenchristlicher Herkunft in Ausweitung von 1 Joh. 3, 15 bei Macar./Sym. ep. magna 3, 5 [104 Staats]). Zu beachten ist, daß Unzucht, als Hurerei verstanden, den Ehebruch (vgl. G. Delling: o. Bd. 4, 675f) provoziert, weshalb πορνεία nach Dtn. 24, 1 als Scheidungsgrund anerkannt ist. Insofern kann sogar die Ehescheidungsklausel in der Ehelehre Jesu (Mt. 5, 32 u. 19, 9) der Wirkungsgeschichte von Dtn. 24, 1 zugeordnet werden. – Die älteste rabbin. Literatur der Mischna kennt in den Siebenersprüchen der ‚Pirqe ʾAbot' (5, 8) sogar den Begriff H. (gûfê ʿaberôt) u. legt ihn auf eine symbolische Siebenzahl fest. Doch handelt es sich um eine ungegliederte Zusammenstellung von 13 H., darunter auch den Triassünden. Als kultisch-rituelle H. gelten danach: Nichtverzehnten, Nichtabgabe der Teighebe, Nichtübriglassen von den Früchten des Erlaßjahres, Nichtbeachtung des Brachjahres; als kultisch-religiöse H.: Entweihung des göttlichen Namens u. Götzendienst; als kultisch-rechtliche H.: Nichtanzeige todeswürdiger Verbrechen, Verzögerung u. Beugung des Rechts, falsche Gesetzesinterpretation, Meineid, Unzucht u. Mord. Schon Joh. Hyrkanos (100 vC.) hatte die Verweigerung von Teighebe u. Zehnten eine ‚Todsünde' genannt (bSoṭa 48a, Strack/Billerbeck 3,779). Auch die sieben noachischen Gebote (bSanhedrin 56b, vgl. Strack/Billerbeck 2, 729/39; 3, 36/43) nennen in ihrer Mitte die drei H. der Rabbinen: 1. Gebot der Rechtspflege, 2./6. Verbot der Gotteslästerung, des Götzendienstes, des Blutvergießens, der Unzucht, des Raubes, 7. Verbot, ein Stück von einem noch lebenden Tier bzw. Blut zu genießen. Die Parallele zum christl. Aposteldekret ist auffällig (anders A. Seeberg; G. Strecker, Art. Noachische Gebote: RGG[3] 4, 1501). – Gegenüber normaler jüdischer u. christlicher Ethik wird der Sonderweg der Gemeinde von Qumran auch in ihrer H.lehre deutlich: Exkommunikation nach 20 abgestuften Graden, an deren Ende die unwiderrufliche Ausstoßung steht; dabei sind vordergründig rituelle H. bestimmend, besonders das Verbot des Genusses gewisser Speisen (Joseph. b. Iud. 2, 152; CD 12, 11/5). Unzucht wird als Erzlaster bezeichnet, als das erste der drei Netze Belials (vgl. 1 QS 1, 6f; 4, 10; CD 2, 16; 4, 17. 20), was sich konkretisiert in einer haßerfüllten Diffamierung der Frau als ‚Ursache aller Wege der Verderbnis' (4 Q frg. 184, 1, 8; unpubliziertes Frg. s. J. M. Allegro: JournSemStud 6 [1961] 71/3; vgl. ders.: PalExplQ 96 [1964] 53/5). Eine derartige Zuspitzung der H.lehre auf Frauenhaß begegnet im antiken Christentum nur vereinzelt, so bei dem syr. Asketen **Aphrahat (demonstr. 22 [PSyr 1, 1, 991/1050]).

C. Christlich. Trotz seiner Lehre, daß grundsätzlich jede Sünde vergebbar ist, kennt das Christentum von Anfang an eine

Klassifizierung von Sünden, an deren Spitze H. bzw. Todsünden genannt werden, die auch Christen nicht vergeben können, kulminierend in der überhaupt unvergebbaren Lästerung des Hl. Geistes (Mt. 12, 31; Mc. 3, 28f). Bei der Erklärung dieses scheinbaren Widerspruchs sind von vornherein sowohl soziale als auch geistige Normen zu berücksichtigen, die das Christentum von Anfang an geprägt haben. Als eine soziale Gruppe, in der durch das Liebesgebot das Leben eines einzelnen von der Gemeinschaft völlig in Anspruch genommen werden sollte, hatten die Christen der Gefahr des Synkretismus auf dem Gebiet der Ethik nicht weniger zu widerstehen als auf dem Gebiet der Dogmatik, was konsequent zur Bildung fester, moralischer Ordnungen u. damit zu einer christl. ‚Sonderethik' führen mußte, deren Kennzeichen die konkrete Benennung von H. war. Die Entwicklung dahin ist nicht erst seit dem Mönchtum im 4. Jh. (vgl. aber A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 646/796, bes. 716/62), sondern schon seit dem 1. Jh. nachweisbar. Die grundlegende geistige Norm für die Bildung einer H.lehre ist dabei die Bußpredigt gewesen, die seit den Anfängen des Wirkens Jesu zum Wesen der christl. Religion gehört (Mt. 4, 17; Mc. 1, 15): sie schenkt das Reich Gottes, wo letztlich der Büßer willkommener ist als jeder Gerechte (Lc. 15, 7 widerspricht radikal der antiken, zumal der griech. Ethik; vgl. Dihle, Ethik aO. 707). Bußpraxis zielt daher zunächst auf die Rettung des einzelnen u. nicht auf allgemeine Verbrechensverhütung. Die Ethik, schon im AT u. Judentum orientiert am Leben schaffenden Schöpfergott, ist in den christl. Gemeinschaften orientiert an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der als Gekreuzigter u. Auferstandener den ihre Sünden bekennenden Büßern ewiges Leben garantiert. Gerade der Glaube an die menschliche Auferstehung hält die Ethik relativ beweglich u. praktikabel, weil er sie in einer für antikes Denken ungewöhnlichen Neuheit personalisiert u. noch stärker als im Judentum von einer Prinzipienethik unterscheidet. Die personale Struktur des Glaubensbekenntnisses, die der regula fidei seit den ältesten eingliedrigen Christusformeln eine so auffällige Beweglichkeit gegeben hat (Hägglund; J. N. D. Kelly, Early Christian creeds[2] [London 1960]; vgl. v. Campenhausen, Bekenntnis), liegt also auch der frühchristl. Ethik zugrunde als einer Ethik der Christusnachfolge. Die regula fidei blieb zwar in ihrem Grundbestand fest, aber in Ausformulierungen beweglich, ebenso die ‚regula disciplinae' (ein Ausdruck Harnacks), so ‚daß der Glaubensinhalt neben der Sittenlehre in relativ fester Form tradiert wurde' (A. Seeberg 32). Von H. muß dann die Rede sein, wenn ein Christ diese relativ feste Form durchbricht. H. werden darum auch nur im Rahmen der Kirchenzucht, bei Gelegenheit des Kircheneintritts u., später zunehmend, bei Buße von getauften Christen thematisiert. Sie sind nur gelegentlich ein Thema der Missionspredigt u. der Apologetik nach außen (s. u. Sp. 754). Durch eine H., die nur in bewußter Entscheidung als solche gilt, wird die christl. Gemeinschaft mit ihrer im übrigen beweglichen u. praktikablen Ethik grundsätzlich in Frage gestellt.

I. Begründung der Hauptsündenlehre im NT u. Nachwirken zentraler Aussagen. Im folgenden sind nur die wirkungsgeschichtlich erfolgreichen Motive genannt. (Die Darstellung ist Hinweisen von K. Berger, Ch. Burchard u. H. Thyen verpflichtet.)

a. Synoptiker. Die Lästerung des Hl. Geistes ist unvergebbar (Mc. 3, 28f; Lc. 12, 10), was der Evangelist Matthäus verschärft, weil er demgegenüber sogar das Wort gegen den Menschensohn für unvergebbar hält (Mt. 12, 31f). Die neuere Exegese erklärt das Logion mit Jesu bedingungsloser Bußvollmacht; die Zurückstoßung der heilenden u. rettenden Kraft Gottes u. damit die Ablehnung der von Jesus zugesprochenen Vergebung führt zum Ausschluß vom Reich Gottes. Konkret dürfte auch die Verteufelung des prophetischen Wirkens Jesu als Exorzisten u. Dämonenaustreibers gemeint sein (vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium[2] = Herders Komm. 2, 1 [1977] 217f). Sowohl die bußtheologische als auch die prophetische Dimension des Logions wirkt nach: Erstere spricht schon aus Hebr. 10, 29. Cyprian begründet den auch tertullianischen Grundsatz ‚non posse in ecclesia remitti ei qui in Deum reliquerit' eben mit diesem Wort Jesu (testim. 3, 28), kann ihn jedoch seelsorgerlich entschärfen, indem er unter Hinweis auf Mc. 3, 28f die Vergebung der Todsünde Gottes eigenes Werk sein läßt u. gerade darum vor voreiliger Rekonziliation warnt u. die Notwendigkeit einer angemessenen Buße betont (ep. 16, 2). Die Lästerung des Hl. Geistes als Ablehnung christlicher Prophetie begegnet Did. 11, 7, bei Irenäus in geradezu montanistenfreundlichem Kontext

(haer. 3, 11, 9 [2, 51f Harvey]), u. spielt noch im 4. Jh. bei der Ausformung des Dogmas von der Gottheit des Hl. Geistes eine gewisse Rolle (Basil. ep. 125, 3; vgl. spir. 9; 18, 39), obwohl nun ein kirchenrechtlicher u. konfessioneller Sinn hinzugekommen ist. Schon Hippolyt (c. Noët. 1), die Didaskalie (6, 14, 2/7 [1, 340/4 Funk]) u. Methodius (lepr. 11, 4) hatten allgemein in Heterodoxie den Tatbestand einer Lästerung des Hl. Geistes erfüllt gesehen. Eine sehr frühe Zusammenfassung der verschiedenen Traditionen (Lästerung von Buße, Prophetie u. ‚göttlichem Geist') mag schon dem ‚Hirten' des Hermas zugrunde liegen, der freilich seine ntl. Testimonien bis zur Unkenntlichkeit verarbeitet hat. – Die nur von Matthäus auf Jesus selbst zurückgeführte Erlaubnis der Ehescheidung im Falle von Unzucht der Frau (5, 32; 19, 9) ist jüdischen Ursprungs (vgl. Delling aO. [o. Sp. 741] 669). Immerhin wird eine künftige Entwicklung angebahnt; denn Unzucht u. Ehebruch sind diejenigen H., die statistisch am häufigsten in der altkirchlichen Literatur diskutiert werden.

b. Paulus. Schon die ntl. Lasterkataloge, bei Paulus am ausführlichsten, sind insgesamt ein anschaulicher Beweis sowohl für Beweglichkeit als auch festen Grundbestand altkirchlicher Ethik. Statistisch am häufigsten rangieren die Unzuchtsünden, danach Idolatrie u. danach alltägliche Untugenden wie Jähzorn, Streitlust, Neid, Alkoholismus, *Habgier u. a. m., was alles die konkrete Paränese vor Ort herausforderte (Liste bei Wibbing 87). Aber zuoberst stehen meist Unzucht u. Idolatrie (vgl. Rom. 1, 26/32; 1 Cor. 6, 9; Gal. 5, 17/21). Unzucht u. Habgier als Ausdruck mangelnder Gotteserkenntnis behandelt Paulus 1 Thess. 4, 1/8, wo er eine Ethik von H. durch den Hinweis auf die Jesustradition (v. 1) praktisch auf gleiche Stufe mit der Glaubensregel stellt (vgl. den paulinischen Traditionsbegriff παραλαμβάνω auch 1 Cor. 15, 3). Die Stufung von Unzucht u. Habgier auf Idolatrie hin begegnet auch Eph. 5, 5f. H. zerstören den Menschen als Tempel des Hl. Geistes (vgl. 1 Cor. 3, 16), was der H. der Lästerung des Geistes gleichkommt. Dieselbe Vorstellung hat dann in der Bußlehre des Hermas einen zentralen Platz (vis. 1, 2, 4; mand. 10, 2, 6; sim. 5, 6, 7; 5, 7, 2. 4). – Sogar im Aufbau von 1 Cor. läßt sich ein klassifizierendes Grundschema erkennen, da Kap. 5/7 überwiegend von Hurerei u. geschlechtlichen Themen handeln, 8/10 von Götzendienst u. Götzenopferfleisch. Das Thema von 5, 1/5, die Exkommunikation eines Blutschänders, Übergabe desselben an den Satan, ‚auf daß der Geist am Tage des Herrn gerettet werde', belegt allein, daß die paulinische Rechtfertigungslehre nicht im Interesse einer immanenten ‚billigen' Begnadigungstheorie mißverstanden werden darf. Für Paulus kommt eine Wiederaufnahme dieses Hauptsünders anscheinend nicht in Frage, obwohl er anstelle der atl. Vorschrift der Ausrottung oder Tötung des Bösen (Dtn. 17, 7 u. a.), woran er erinnert, die bloße Exkommunikation setzt u. eine jenseitige Vergebung Gottes erwartet (1 Cor. 5, 5/13). Nicht nur der Montanist Tertullian dürfte in dieser Perikope eine Handleitung über Sinn u. Vollzug einer Exkommunikation gesehen haben, wenn er eine Rekonziliation des Hauptsünders verwirft im Gegensatz zur katholischen Kirche, die aufgrund von 2 Cor. 2, 1/11; 7, 12 denselben Fall offenbar für bußfähig gehalten hat (ebd. 2, 7; vgl. Fascher zu Tert. pud. 13/6). Im Katalog von Gal. 5, 17/24 wird auch Menschentötung genannt, die zur späteren Trias gehört. Die Nähe zum Zwei-Wege-Schema ist auffällig. Hier wie Ep. Barn. 1/21 (bes. 19/20) gehört die fehlende Systematik zum paränetischen Stil. Die strikte Fixierung ist nicht so wichtig wie die freie Wiedergabe gewissermaßen als ‚viva vox legis'.

c. Johanneische Schriften. Joh. 7,53 / 8,11 beinhaltet die Vergebung des Ehebruchs durch Jesus selbst. Der textkritisch schwachen Bezeugung der Perikope entspricht ihre kanongeschichtliche Sonderstellung (eine Minuskelfamilie stellt sie nach Lc. 21, 38). Doch ist zu bezweifeln, daß sie erst ins 2. Jh. u. dort in die geistige Atmosphäre des ersten Bußkampfes mit den Montanisten um 200 gehört (v. Campenhausen, Perikope). Wahrscheinlicher als die Annahme ihrer Erdichtung durch die Großkirche ist die ihrer Eliminierung während der montanistischen Krise. Die Prophetie des Hermas von der möglichen Vergebung sogar von Unzuchtsünden hat hier eine Voraussetzung in den Evangelien. Das Urchristentum war keine ‚Enklave des Himmels', sondern eine bußbereite Gesellschaft auf dem Wege dorthin. Die Aufnahme dieser Perikope gerade in Kirchenordnungen (Didasc. apost. 2, 24 [1, 90/2 Funk]; Const. apost. 2, 24 [1, 91/3 Funk]) als Argument gegen Novatianer (Pacian. ep. 3, 20) zeigt, daß sich die Großkirche von einer Prinzipienethik

der Montanisten u. Novatianer freizuhalten suchte. – Der christl. Begriff ‚Todsünde' fällt erstmals 1 Joh. 5, 16f; er bleibt dort für uns nicht eindeutig, wird aber in der johanneischen Gemeinde als auch inhaltlich bekannt vorausgesetzt: die ‚Sünde zum Tode' ist von der Fürbitte der Gemeinde ausgeschlossen. Wegen seiner grundlegenden Bedeutung für den späteren Begriff verlangt das πρὸς θάνατον nach einer Erklärung. Nach 1 Joh. 3, 14/6 kommt es zu Tod u. Totschlag bei bewußtem Verzicht auf jene Liebe, die Jesus beispielhaft in der Hingabe seiner Seele für die Gemeinde vorlebte; Haß u. Tod sind die Signatur der Welt, weshalb zum Tode jene Sünde führt, die den christl. Weg vom Tod ins Leben (v. 14) verneint. Die ‚Sünde zum Tode' ist also kaum moralisch als eine für sich qualifizierbare ‚todeswürdige', da einen ‚ewigen' Tod bewirkende Sünde zu verstehen, sondern eher analog zum Rechtsfolgegedanken im antiken Strafrecht (s. o. Sp. 738f) als eine Sünde mit Todesfolge (anders R. Seeberg 30, der aber richtig erkannte, daß nicht der Gedanke an ‚Unvergebbarkeit' einer einzigen besonderen Sünde zugrunde liegt). Konkret vorausgesetzt in 1 Joh. 5, 16f scheint freilich auch hier die bewußte Lossagung von Christus (Poschmann 71/81) in der Verfolgungssituation (vgl. Hebr. 6, 3/8). So hat es noch Augustin im Bewußtsein der Mehrdeutigkeit der Stelle aufgefaßt (corrept. 12, 35 [PL 44, 938]). Die H.lehre der Alten Kirche hat sich begreiflicherweise auf diese Stelle immer wieder berufen. Erst Hermas hat dieser Stelle, mochte er sie, wie es seinem Stil entspricht, auch nicht wörtlich zitieren, den folgenreichen Sinn unterlegt, daß Apostasie im Unterschied zu anderen H. unvergebbar sei u. einen ‚ewigen Tod' bewirke (sim. 6, 2, 3f; 8, 6, 4; 9, 19, 1). Für Tertullian ist aus gegebenem Anlaß die hier gemeinte Todsünde Ehebruch u. Unzucht (pud. 2, 14; 19, 27), für Hippolyt ist es aus Anlaß der Kallistaffäre die Mehrheirat, besonders *Digamus, Konkubinat, Empfängnisverhütung u. *Abtreibung; seinem Gegner unterstellt er die Theorie der Unabsetzbarkeit des Bischofs, ‚auch wenn dieser zum Tode sündige' (ref. 9, 12, 21/6). Eine Parallele derartiger antiklerikaler Kritik findet sich bei Origenes, der die von ‚einigen' beanspruchte Vollmacht zur Vergebung der Triassünden unter Berufung auf 1 Joh. 5, 16 als Amtsanmaßung verwirft (orat. 28, 10; s. u. Sp. 754). Doch ist Origenes sonst mehr an der philosophischen Klärung des Begriffs gelegen. Darin folgt er Clemens v. Alex., der die normale Sünde von der Todsünde durch den nur dieser eigene Charakter der Vorsätzlichkeit unterscheidet (strom. 2, 57, 1f, vorsätzlich begangene Sünden können unvergebbar sein; vgl. auch ebd. 2, 66, 4; s. Orig. in Lev. hom. 5, 4 [SC 286, 222/5]; zahlreiche andere Belege bei Origenes: Biblia Patristica 3 [Paris 1980] 465 zu 1 Joh. 5, 16). Doch auch Origenes kann im Sinne seiner *Apokatastasis-Lehre eine Todsünde zwar nicht in dem kommenden Äon, wohl aber in den kommenden Äonen für vergebbar halten (gewagte Auslegung von Mc. 3, 29: in Joh. comm. 19, 14, 88).

d. Apostelgeschichte. Die für die altkirchliche H.lehre wohl reichhaltigste Quelle wurde das *Aposteldekret nach Act. 15, 20/9; 21, 25, wie allein die Textkritik ausweist (vgl. K. Th. Schäfer: o. Bd. 1, 555/8). Der in der Forschung meist postulierte Widerspruch desselben zu Paulus bleibt problematisch, mag auch das Dekret Gal. 2 direkt nicht zugrunde liegen. Nach Act. 15, 22 war Paulus zumindest beteiligt, was eine spätere Entstehung ausschließt. Die vom Hl. Geist (v. 28) eingegebenen vier Jakobusklauseln (Enthaltsamkeit von Dämonenbefleckung, Unzucht, Ersticktem u. Blut) kommen einer Prinzipienethik nahe. Freilich bleibt der jüd. Hintergrund beachtlich, weshalb uns die Urkunde wie eine von Christen angebotene missionarische Basisformel anmutet: das Aposteldekret hat zunächst den ‚Sinn einer kultischen Mindestforderung mit dem Ziel der Ermöglichung einer Gemeinschaft zwischen Heidenchristen u. Judenchristen' (Kümmel 279). Doch schon bald dürfte es zur Basis für die Proselytenunterweisung geworden sein, wie seine Aufnahme gerade in judenchristlich gefärbter Literatur zeigt (PsClem. Rom. recogn. 4, 36; 6, 10; hom. 7, 8; vgl. Molland 34/7; Macar./Sym. ep. magna 10, 5 [164 Staats]). Die Bezeichnung der Enthaltung von den vier H. als eine nur geringe ‚Last' (Act. 15, 28) für die Proselyten (vgl. ebd. 15, 10 u. 19) macht die Haltung zum Aposteldekret zur Frage eines ethischen ‚status confessionis': wer diesen Minimalkonsens nicht anerkennt, steht außerhalb der christl. Gemeinde. Auch die Johannesapokalypse (s. u. Sp. 750) könnte daran angeknüpft haben, denn die Formel μηδὲν πλέον βάρος (‚keine weitere Last': Act. 15, 28) scheint in οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος (‚Ich lege euch keine andere Last auf': Apc. 2, 24) wiederzukehren

(Zahn 445). Möglicherweise bietet auch Did. 6, 3 (‚Was die Speise betrifft, so trage, was du kannst, doch hüte dich vor dem Götzenopfer') einen Reflex auf das Aposteldekret. Die PsClementinen sehen die Taufe ‚tödlich' besudelt durch die Tatsünden Menschentötung, Ehebruch, Haß, Habgier, *Begierde u. a., aber als noch gefährlicher werden eingestuft Tischgemeinschaft mit Dämonen, Genuß von Blut u. Ersticktem (recogn. 4, 36). Tatsächlich gilt für die Kirchengeschichte des 2. Jh. weithin (von der Forschung bisher kaum beachtet; vgl. J. H. Waszink, Art. Blut: o. Bd. 2, 470/2), daß Blutgenuß verboten war. Der Can. apost. 63 (1, 582 Funk; vgl. Strack/Billerbeck 2, 733) begründet das Verbot alttestamentlich mit dem Blut als Träger der Seelenkraft. Die PsClementinen begründen es wie auch Origenes (c. Cels. 8, 30) damit, daß Blut die Nahrung der Dämonen sei, sonst erscheint diese christl. Sitte beiläufig bei der apologetischen Widerlegung des Vorwurfs von Menschentötung, ‚weil Christen nicht einmal das Blut stummer Tiere essen' (Ep. eccl. Lugd. et Vienn.: Eus. h. e. 5, 1, 26; Min. Fel. Oct. 30, 6; Tert. apol. 9, 13; vgl. auch monog. 5; pud. 12, 4f). Sogar noch der im 8. Jh. der Alemannenmission dienende Katechismus Pirmins beruft sich auf das Aposteldekret: ‚Ihr sollt kein Aas essen, weder das Blut noch die Tiere' (scarapsus 19 [53 Jekker]). – Für Tertullians geradezu stoisches Interesse an Rückführung einzelner Sünden auf eine H. wurde das Aposteldekret zur wichtigsten Stütze (vgl. idol. 24, 3). Tertullian ist auch ein eindeutiger Zeuge für die Verringerung der vier Klauseln, so daß durch Auslassung von καὶ πνικτῶν ein Moralkatechismus der drei H. ‚Götzendienst, Menschentötung u. Unzucht', oft mit dem Zusatz der *Goldenen Regel (vgl. A. Dihle: o. Bd. 9, 938), entstand, wie ihn die Lesarten des ‚westl.' Textes überliefern, gestützt vor Tertullian durch Irenäus, später Cyprian, Ephraem u. Ambrosiaster. Gerade weil Tertullian nebenher noch das rituelle Verbot des Blutgenusses kannte (apol. 9, 13; monog. 5) u. angeblich die Trias erst zum Ausdruck seiner montanistischen Ethik geworden war (pud. 12, 4f), ist er zum Kronzeugen für die Entstehungsgeschichte der Trias geworden (Poschmann 308/22; s. aber u. Sp. 751). So viel steht fest: Waren ursprünglich die ‚Jakobusklauseln' im Aposteldekret kultisch-rituell begriffen, so waren sie nun im Zeitalter Tertullians eine Sittenregel zur Verhütung der Triassünden geworden, deutlich erkennbar im Wandel der Überlieferung von Act. 15, 20; 21, 26: aus dem Genießen des Blutes war das Vergießen des Blutes geworden.

e. Hebräerbrief. Das Verbot einer zweiten Buße für die ‚Teilhaber an der Gabe des Hl. Geistes' (6, 4/8) bezieht sich kontextual nicht auf einzelne nach der Taufe begangene schwere Sünden, sondern ähnlich 1 Joh. 5, 16f auf den Glaubensabfall desjenigen, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten, das Blut des Bundes profaniert u. den Geist der Gnade verspottet hat (Hebr. 10, 26/31). Die sich von daher nahelegende Identifizierung von Apostasie mit Sünde wider den Hl. Geist wurde in origenistischer Schule durch Kontamination von Hebr. 6, 4/6 mit Mc. 3, 29 par. nachvollzogen (Orig. princ. 1, 3, 7; Theognost. Alex. hypot.: TU 24, 3, 76 Harnack; Pamph. Caes. apol. Orig. 4 [PG 17, 569 B]). Tertullian dagegen hat, seinem moralischen Prinzip folgend, mit Hebr. 6, 4/8 den Ehebrecher u. Hurer von der zweiten Buße ausgeschlossen (pud. 20, 3). Immerhin sieht auch Hebr. 12, 15f in Unzucht eine natürliche Folge des Verzichts auf die Gnade Gottes. Der hier von Dtn. 29, 17 aufgenommene Begriff der ‚bitteren Wurzel' wird später in der psychologischen Tradition der ‚Wurzelsünde' wiederkehren (s. u. Sp. 760. 763). Die schon bei Paulus begegnende Klassifizierung von H., gipfelnd in Idolatrie u. Unzucht, wird also auch für den Hebräerbrief typisch.

f. Johannesapokalypse. Nur Genuß von Götzenopferfleisch u. Unzucht werden formelhaft als H. herausgestellt (Apc. 2, 14. 20), wahrscheinlich aufgrund des Aposteldekrets (ebd. 2, 24f; s. o. Sp. 748f). In Kap. 13 repräsentiert das Tier aus dem Meer die Gotteslästerung (v. 6), was die Gefangennahme u. Tötung von Menschen zur Folge hat (v. 10; vgl. 1 Joh. 5, 16). Auch das zweite Tier aus dem Meer mit der Zahl 666 verführt zur Idolatrie (Apc. 13, 11/8). In Kap. 14, 1/4 haben sich die Erlösten 144 000 nicht mit Frauen befleckt. In Kap. 17, 1/5 sitzt die ‚große Hure' auf dem Tier der Lästerung, die ‚große Babylon' ist Mutter der Hurer u. aller irdischen Greuel. Babylon ist Ausdruck vornehmlich von Götzendienst u. Hurerei, doch ersterer führt zur Ermordung der Heiligen (13, 10; 14, 13; 17, 6). Demnach überwiegt wie bei Paulus u. im Hebräerbrief das Zweierschema, aber auch das Triasschema könnte trotz fehlender For-

mel zugrunde liegen, weil Menschentötung aus der Idolatrie abgeleitet wird.

II. Die altkirchliche Triassündenlehre. a. Entstehung vor Tertullian. Die Triassünden sind 1) Apostasie bzw. Idolatrie, 2) Ehebruch bzw. Unzucht, 3) Menschentötung, wie sie auch in einer verbreiteten Sonderüberlieferung des Aposteldekrets formuliert wird (s. o. Sp. 750). Für letztere ist die deutsche Bezeichnung ‚Mord' nicht ausreichend, weil die im Strafrecht übliche Unterscheidung zwischen Mord u. Totschlag der altkirchlichen Ethik fremd bleibt. Schon willentliche Körperverletzung u. Verguß von Menschenblut sind H. Da die Triassünden nicht nur quantitativ sondern auch qualitativ an oberster Stelle der altkirchlichen H.lehre stehen, sind sie als Grundnegationen auch Ausdruck dafür, daß der christl. Kultus, die Einehe u. der einzelne physische Mensch zu den sittlichen Grundwerten zählen. – Tertullian ist wahrscheinlich nicht nur der Urheber des christl. Begriffs H. (vgl. o. Sp. 735), sondern bei ihm begegnet auch erstmals eine Vorstellung von Triassünden so klar (bes. pud. 5, 3f), daß eine unvermittelte Ableitung seines Begriffs H. aus dem antik-paganen Begriff des Kapitaldelikts unmöglich wird. Für den montanistischen Christen Tertullian sind delicta capitalia zum Inbegriff totaler menschlicher Schuld geworden, deren Bestrafung bei keinem menschlichen Gericht, sondern allein bei Gott liegt. Wenn Tertullian unter H. Verbrechen begreift, die dem Dekalog entsprechen, wie Götzendienst, Blasphemie, Totschlag, Ehebruch, Unzucht, falsches Zeugnis, Betrug (adv. Marc. 4, 9, 6), besonders Ehebruch u. Unzucht (pud. 7, 20; 11, 20), so hat er die Vorstellungen römischen Rechtes gründlich pervertiert, weil dort die gerade von ihm so verabscheute Todesstrafe den Begriff ursprünglich prägte u. die von ihm genannten delicta dort crimina hießen (s. o. Sp. 739). Die von Cicero als magna delicta bezeichneten politischen Fehlgriffe seines Sohnes (Att. 10, 4, 6; vgl. off. 1, 145) stehen Tertullians delicta capitalia ganz fern. In vormontanistischer Zeit hatte Tertullian die Triassünden Idolatrie, Totschlag u. Ehebruch/Unzucht als principalia crimina (idol. 1, 1, 2) bezeichnet. Auch das deutet auf Unverständnis römisch-rechtlicher Begriffe hin, vielleicht aber sogar auf deren bewußte Verfremdung, was Tertullian als dem ehemaligen, in den Digesten genannten Juristen gleichen Namens zuzutrauen wäre. Doch ist die Identität des berühmten Juristen mit dem späteren Christen Tertullian umstritten. – Poschmann (324f) vertritt die These, daß erst der montanistische Tertullian die Normierung dieser Triassünden vollzogen habe. Wie o. Sp. 740f gezeigt, sind aber schon jüdische Vorformen belegbar. Sicher ist Tert. pud. 12, 4f ein früher Beleg für die Verbindung der westl. Fassung des Aposteldekrets mit einer festen H.lehre; Ehebruch u. Hurerei haben ihren ‚Ehrenplatz' zwischen Idolatrie u. Menschentötung, das Verbot des Blutvergusses wird nun (im Unterschied zu apol. 9, 13f, aber auch zu monog. 5) ‚um so mehr' auf Menschenblut bezogen. Die Trias soll von ihrer Mitte beherrscht sein, denn Idolatrie u. Menschentötung werden in Abhängigkeit von Ehebruch gesehen (pud. 5, 3f). Der merkwürdige Befund, daß Tertullian entgegen der Reihenfolge des Aposteldekrets die Unzuchtsünde vom dritten auf den zweiten Platz vorzieht u. damit zum ersten Gebot der zweiten Tafel des Dekalogs erklärt (vgl. Lc. 18, 20), läßt vermuten, daß er eine vorgegebene Tradition seinem ‚ad hoc-Interesse' gefügig gemacht hat. Er kritisiert die Vergebung von Ehebruch u. Unzucht, weil damit auch die übrigen delicta capitalia vergebbar würden (pud. 9, 20f). Die Sündentrias ist für Tertullian weniger typisch als eine ebd. 19, 25 ebenfalls genannte ganze Reihe von ‚schweren u. unheilvollen Sünden, die keine Gnade finden', nach ‚homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia, fornicatio …' Diese Reihe entspricht auffällig den schon in adv. Marc. 4, 9, 6 genannten sieben ‚Kapitaldelikten' idolatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. – In seiner vormontanistischen Zeit hatte Tertullian ausgehend von den Triassünden, die Idolatrie als die Grundsünde des Menschengeschlechts bezeichnet, die notwendigerweise Menschentötung u. Ehebruch nach sich ziehe. Gerade hier (idol. 1) zeigt sich, daß Tertullian auch die überlieferte, dem westl. Text des Aposteldekrets folgende Reihung der Triassünden mit Blutverguß an zweiter Stelle, bekannt war (s. aber spect. 3 die Reihe Totschlag, Idolatrie, Ehebruch, Betrug). – Für die Entstehung des Schemas der Triassünden vor Tertullian sprechen auch andere Beobachtungen. Sie zeigen, daß eine isolierte Beurteilung von idol. 1 u. pud. 5 u. 12 als den bekanntesten Belegen für Triassünden nicht möglich ist.

1. Irenäus, Pacian u. Paulinus. Die triadische Fassung des Aposteldekrets kann nicht von Tertullian allein inspiriert worden sein. Ein Hinweis auf ihre Entstehung im frühen 2. Jh. gibt der Text von Act. 15, 23/9 bei Irenäus; in der Enthaltung von Idolatrie, Blut u. Unzucht u. in der Beachtung der Goldenen Regel wird die ‚Tragkraft' des Hl. Geistes bei den Christen deutlich (haer. 3, 12, 14 [2, 70f Harv.]). Die hier von Irenäus zitierte Fassung setzt also das triadische Schema schon voraus, der Begriff ‚Blut' impliziert vermutlich auch Menschenblut. Auch die spätere Bußpraxis, die keineswegs erst Tertullian u. dieser gar allein hervorgerufen haben kann, orientiert sich überwiegend an den Triassünden unter Berufung auf das Aposteldekret. So bei Pacian im 4. Jh.: Idolatrie, Menschentötung u. Ehebruch sind durch kirchliche Buße zu sühnende crimina, im Unterschied zu einfachen peccata, durch das Blut von Christus selbst gesühnt werden (paraen. 3 [PL 13, 1083BC]). Noch Paulinus, der Biograph des Ambrosius, erinnert indirekt an die bußpraktische Bedeutung der Triassünden, wenn er bemerkt, daß der Statthalter Ambrosius seiner plötzlichen Wahl zum Bischof zu entgehen suchte, indem er ‚gegen seine Gewohnheit' einige Angeklagte foltern ließ, er sich zu Hause zur heidn. Philosophie bekehren wollte u. sich in aller Öffentlichkeit Dirnen kommen ließ; doch das christl. Volk habe dem Katechumenen Erlaß aller Sünden versprochen durch die Gnade der Taufe (vit. Ambr. 7).

2. Koinzidenz der drei Hauptvorwürfe gegen die Christen mit den Triassünden. Drei Hauptvorwürfe gegen die Christen, die sich aus christlichen Quellen des 2. Jh. erschließen lassen, sind wegen ihrer breiten Streuung u. ihrer originellen, aus der griech. Mythologie abgeleiteten Definition kaum Stereotypen allgemeiner Religionspropaganda. Es sind dies 1) *Atheismus, 2) Kannibalismus (= thyesteische Mahlzeiten), 3) Inzest (= ödipodeische Sexualgemeinschaften; zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der drei Vorwürfe vgl. Speyer; Henrichs). Auf diese die *Christenverfolgungen inhaltlich legitimierenden Vorwürfe, deren konkreter Hintergrund die christl. Verweigerung der Polis-Religion, der Sakramentsrealismus in der Eucharistie u. die Agape bei den Christen gewesen sein dürfte, antwortet die christl. Apologetik mit dem Hinweis auf das grundsätzliche Verbot der Triassünden, ohne freilich diese schematisch herauszustellen. Aus dem 2. Jh. seien hervorgehoben: Ep. eccl. Lugd. et Vienn.: Eus. h. e. 5, 1, 14; ausführlicher Athenag. leg. 3; außerdem Iustin. apol. 1, 6 u. 26, 7; 2, 12, 4. 7; vgl. auch ebd. 2, 5, 3/5: Idolatrie, Menschentötung, Krieg, Ehebruch, Unzucht u. alles Böse haben ihren Ursprung in abgefallenen Engeln, die in Ehebruch mit irdischen Frauen die bösen Dämonen zeugten; Aristid. apol. 17, 2; Min. Fel. Oct. 30f: nach ausführlicher Widerlegung des Vorwurfs der Idolatrie werden die Verleumdungen von Ermordung u. Blut eines Kindes sowie von unzüchtigen Symposien zurückgewiesen; der ausdrückliche Hinweis auf den christl. Initiationsritus ebd. 30, 1 könnte auf bewußte Verfremdung oder Mißverständnis des Unterrichtsstoffes im Katechumenat hinweisen. Die Koinzidenz dieser drei Anklagepunkte mit den Triassünden ist kaum zufällig u. gestattet die Hypothese, daß sich die Trias letztlich auf eine relativ feste Schultradition, am ehesten im Katechumenat, zurückführen läßt.

3. Hippolyt. In einer Auslegung von Prov. 30, 15 bezeichnet Hippolyt die Triassünden als die Töchter des ‚Blutengels', d. h. der Ursünde, in der Reihenfolge ‚Unzucht, Totschlag, Idolatrie' (in Prov. frg. 21 [GCS Hippol. 1, 2, 163f]; φόνος ist für φθόνος zu konjizieren; Hippolyt selbst nennt die Trias ‚Tatsünden'; anders Poschmann 323).

4. Origenes. In seinem Traktat De oratione (28, 10) kritisiert Origenes die Vergebung der Triassünden aus priesterlicher Amtsvollmacht. Ihn stört also nicht das ihm genau bekannte u. offenbar ältere Schema, sondern dessen ausschließliche Verwaltung durch die Amtskirche.

b. Kirchenrechtliche Bedeutung. Zunächst im Katechumenat als Lehre formuliert, haben H. dort auch eine kirchenrechtliche Funktion. Unter der Voraussetzung, daß die Zwei-Wege-Lehre als ein didaktisches Mittel mit mehr jüdischem u. weniger hellenistischem Hintergrund im Katechumenat eingeübt wurde, hätte auch dieses Schema neben dem Aposteldekret die altkirchliche H.lehre maßgeblich beeinflußt. Auch hier finden sich u. a. die Triassünden (vgl. Did. 6; Ep. Barn. 19f). Eine eindeutig sowohl katechetische als auch kirchenrechtliche Funktion hat die Zwei-Wege-Lehre in der *Didache. Nach der Entfaltung der Lehre des ‚Weges zum Leben' anhand des

Doppelgebots der Liebe u. des Dekalogs (1/4) folgt die Lehre des ,Weges zum Tode', beginnend mit Totschlag, Ehebruch (Lüsternheit, Hurerei), Diebstahl, Idolatrie (5, 1). Die Kundgabe dieser Lehre hat der Taufe unbedingt voranzugehen (7, 1). Auch die Bewertung der ,Speise' als Adiaphoron in Did. 6, 3 weist hin auf katechetischen ,Sitz im Leben', weil Analogie, wenn nicht gar direkter Bezug zum Aposteldekret vorliegt (s. o. Sp. 749). Der paulinischen Ethik widerspricht die Zwei-Wege-Lehre nicht völlig. Zur in der Literatur begegnenden Auffassung, daß sie infolge einer ,judaisierenden Entwicklung' den fundamentalen Charakter des urchristl. Evangeliums von ,Gnade u. Freiheit' ins Moralische gezogen u. dadurch entstellt habe, paßt von vornherein nicht die Ausführlichkeit des Dualismus von ,Werken des Fleisches' u. ,Frucht des Geistes' bei Paulus selbst (Gal. 5, 16/24, mit dem Zusatz φόνοι v. 21 bei überwiegend ,westlichen' Zeugen sind sogar die Triassünden integriert). Es muß offenbleiben, ob nicht schon Paulus eine im ältesten hellenist. Judenchristentum ausgebildete Zwei-Wege-Lehre gekannt u. adaptiert hat (Suggs gegen Torrance, Kümmel). Hippolyts konkrete Bestimmungen für die Aufnahme in den Katechumenat (trad. apost. 15f [SC 11bis, 68/75]) sind ein eindrucksvoller Beleg dafür, wie dann im frühen 3. Jh. von der Zurüstung zur Taufe jeder ausgeschlossen blieb, der mit Hauptsündern in Berührung kam oder aufgrund seines Berufes H. nicht verhüten konnte; auch Hippolyt nennt ausnahmslos Berufe, die von den Triassünden infiziert sind: der Bordellbesitzer von Unzucht, der bildende Künstler, Schauspieler, Gladiator u. der Angestellte an einem heidn. Tempel von Idolatrie, der Soldat u. der Magistratsbeamte von Menschentötung. 100 Jahre später bezeugt Cyrill v. Jerus., daß auch ehemalige Hauptsünder in den Katechumenat aufgenommen werden, weil die früheren Sünden durch Taufe (catech. 15, 23. 26) u. die diese vorbereitenden Exorzismen (vgl. procatech. 9) getilgt werden. Der ganze Katechumenat wird begriffen als Buße von H. (catech. 2, 20), an deren erster Stelle Raub, Unzucht, Ehebruch u. Totschlag genannt werden (ebd. 2, 2). Für Cyrill ist nun sogar Idolatrie in der Kirche bußfähig (2, 19). – Breiter fließen die Quellen zur kirchenrechtlichen Bedeutung der H.lehre im organisierten Bußverfahren seit dem 3. Jh. Das Christentum als eine religiöse Massenbewegung muß sich zunehmend mit getauften Hauptsündern auseinandersetzen. Doch schon Hermas kennt das Problem, da er sich ausdrücklich mit der Vergebbarkeit von Apostasie u. Ehebruch befaßt. Neu scheint in der röm. Kirche des 2. Jh. allein das praktische Problem einer zweiten Buße von H. nach der Taufe zu sein, nicht aber die von Hermas vorgeschlagene theoretische Lösung selbst, wonach allen Sündern u. hier zumal den Unzuchtsündern die Möglichkeit zur Buße erhalten bleiben soll. Denn diese Lösung zieht nur die vorgegebene ntl. Bußtheologie aus (Herm. mand. 3f; vgl. vis. 3; sim. 5, 8f). Auch die Bewertung der Apostasie als schlimmster H. ist durch das NT vorgegeben (s. o. Sp. 747). Doch differenziert Hermas schärfer, indem er Häretikern die Buße nicht ganz abspricht (sim. 8, 6, 5) u. nur bei hartnäckigen Apostaten davon ausgeht, daß sie von der empirischen Kirche aufzugeben sind: ,Diese haben für immer ihr Leben verloren' (sim. 8, 8, 5). – Menschentötung beurteilt Hermas nicht, wie überhaupt diese H. unter Christen der vorkonstantinischen Kirchen kaum bekannt wurde, jedenfalls keine praktisch-ethische Erörterung forderte. In Grenzgebieten konnte zwar schon im 3. Jh. die Frage aufkommen, wie man sich gegenüber Christen zu verhalten habe, die in Kollaboration mit eingefallenen Goten geraubt u. gemordet hatten, was *Gregor der Wundertäter in seinem wohl ältesten System von Bußstufen zu einer Antwort veranlaßte (ep. can. 3 [2]. 6 [5]. 9f [8f] [K. M. Phouskas: Ἐκκλησιαστικὸς φάρος 60 (1978) 765f. 768. 769f]). Doch waren das noch Einzelfälle. Das Konzil v. Nizäa 325 sieht sich genötigt, die novatianische These abzulehnen, daß die in zweiter Ehe Lebenden (s. B. Kötting, Art. Digamus: o. Bd. 3, 1022) u. in der Verfolgung Schwachen von Buße ausgeschlossen sind, nennt aber in diesem Zusammenhang Menschentötung nicht (cn. 8 [I. B. Pitra, Iuris eccl. Graec. hist. et mon. 1 (Romae 1864) 430]). Bezeichnend ist dagegen, daß Militärdienst noch als H. gilt (cn. 12 [ebd. 432]), ein 325 schon anachronistischer Rückblick auf die Verfolgung des Licinius. Die von Clemens v. Alex. erzählte ,zweite Taufe' eines Raubmörders, den der Apostel Johannes durch intensive Bußbegleitung für die Kirche zurückgewonnen habe (quis div. salv. 42), ist also ihrer Zeit voraus u. eben eine fromme Legende, welche die Bußfähigkeit grundsätzlich jeder H. veranschaulichen soll. Erst in

der konstantinischen Reichskirche wird auch Menschentötung zu einem allgemein christl. Problem, das praktisch bewältigt werden mußte. Doch die Heiligkeit des Menschen als sacrosanctum animal (Lact. inst. 6, 20, 15/20) u. daher die Bewahrung seines Leibes bleibt bestimmend (vgl. Aug. serm. 13, 8; ep. 91, 7; 153, 10; Innocent. I ep. 6, 3/5; Leo M. ep. 118, 2). Als durchaus neuartig empfindet Ambrosius die Tatsache, daß christliche Statthalter durch ihren Beruf genötigt werden, Todesurteile zu fällen (ep. 25f [PL 16^2, 1083/90]). Ein epochales Datum bedeutet seiner Zeit die Hinrichtung Priscillians u. seiner Anhänger (vor 390), weil sie ausgerechnet von Bischöfen initiiert wurde. Doch das Echo auf diese ,christl.' Hinrichtung war noch überwiegend negativ (Martin v. Tours nach Sulp. Sev. chron. 2, 50; Ambr. ep. 30, 12 [CSEL 82, 214f]; vgl. Chadwick 111/69). – Die Klassifizierung von H. mehr u. mehr in Texten zur ,zweiten' Buße der Getauften (Texte bei Karpp, s. bes. Tertullian [pud.]; Origenes [in Lev. hom. 11 u. 15; orat. 28, 10]; Cyprian [laps. 17]) ist ein Beweis für die allmähliche Ablösung des Katechumenats durch die organisierte Kirchenbuße als dem neuen institutionellen Ort für eine kirchenrechtliche Behandlung der H.lehre. Schon die Didaskalie aus der Mitte des 3. Jh. spiegelt diese Entwicklung; das Prinzip der einmaligen Buße gilt schon fast nicht mehr (vgl. aber Rahner), denn die eine Exkommunikation bewirkenden H., darunter besonders die Triassünden, können nach vollbrachten Bußleistungen vergeben werden. Ausdrücklich genannt werden Apostasie u. Ehebruch (Didasc. apost. 2, 23 [1, 88/90 Funk]). Im kirchlichen Bußverfahren wird nun auch der Weg zu einer fortschreitenden Rechtskasuistik beschritten (s. schon Cyprians Prozeß gegen gottgeweihte Jungfrauen, die des Konkubinats angeklagt waren; ep. 4). Die seit der Mitte des 3. Jh. bekannte kanonistische Literatur (Bußbriefe u. Konzilsbeschlüsse) dokumentiert diese Entwicklung. Darin wird die Dauer der Buße auf einzelnen Stufen der Liturgie reguliert unter Voraussetzung einer genauen Bestimmung der Schwere des einzelnen Verbrechens (Quellen bei Poschmann 471/80; bes. bei Grotz 400/36. 478/85). Eine aus diesen Rechtsquellen zu erhebende Statistik der H., die als christliche Kriminalstatistik sozialgeschichtlich durchaus repräsentativ wäre, dürfte nach vorsichtiger Schätzung ein Gefälle von Ehe- u. Unzuchtsverbrechen, Eigentums- u. Tötungsdelikten zu erkennen geben. Demgegenüber spielen in der kirchlichen Rechtssprechung Idolatrie u. Apostasie trotz ihres ihnen in der Rechtstheorie verbliebenen obersten Platzes praktisch nur noch eine geringe Rolle, zumal in der Reichskirche des 4. Jh. (vgl. Basil. ep. 188; 199; 217). Die primär liturgische Orientierung des Systems der Bußstufen (vgl. B. Poschmann: o. Bd. 2, 814/6) an der Eucharistiefeier macht die Bewertung der H. zur Voraussetzung der Sakramentsteilnahme u. daher zu einem sekundären Motiv. Überhaupt werden H. immer wieder unterschiedlich bewertet, weil die Entscheidung beim jeweiligen Bischof bleibt. Gegenüber dieser Beweglichkeit des Bußstufensystems in der Großkirche ist dasselbe bei radikal-ethischen Sonderkirchen starr u. orientiert sich zumal bei Montanisten u. Novatianern an der prinzipiellen Unvergebbarkeit der Triassünden in der Kirche. Die eucharistische Orientierung fehlt hier weithin (so in den montanistischen Schriften Tertullians).

c. Wirkungen auf die antike Rechtsgeschichte. Erst gegen Ende der Verfolgungszeit wird von Galerius der ethische Charakter des Christentums kritisch gewürdigt: die Christen hätten sich selbst Gesetze gemacht ,nach eigenem Gutdünken u. so wie ein jeder wollte' im Widerspruch zu den ,veterum instituta' der röm. Disziplin (Toleranzedikt vJ. 311; Lact. mort. pers. 34, 1f). Wahrscheinlich ist, daß die hier genannten ,leges' auf die durch Katechumenat u. Buße normierte christl. Ethik zielen, deren H.lehre im bischöflichen öffentlichen Bußverfahren allerorten eine starke Außenwirkung haben mußte. Noch Kaiser Julian dünkte das christl. Bußsystem, das eine Strafe jeweils den Vergehen anpaßte, so vorbildlich, daß er für den neuen heidn. Staat ähnliches plante (Greg. Naz. or. 4, 111; Soz. h. e. 5, 16, 3). Die so als Kulturleistung anerkannte kirchliche Buße hat jedoch die Geschichte des europäischen Strafrechts verändert, was aus moderner rechtshistorischer Sicht nicht nur als Fortschritt angesehen wird. Sicher unterliegt die Rechtspflege in der Zeit des Übergangs seit Konstantin im Vergleich zur juristischen Klassik des 3. Jh. einer ,Vulgarisierung' (vgl. Dihle, Ethik aO. [o. Sp. 743] 765). Bußnormen werden zu Normen des Strafrechts: seit Konstantin wird capitalis poena zum Kennwort für Todesstrafe, zB. bei raptus virginis u.

Verletzung des Asylrechtes (Levy 4f). Mordtaten eines Kaisers Konstantin finden christliche Vergebung, was die heidn. Polemik rügt (Zos. hist. 2, 29). Gerade die verstärkte bischöfliche Gewalt in Zivilsachen kann als Einbruch von Willkür in die *Gerichtsbarkeit (vgl. G. Thür/P. E. Pieler: o. Bd. 10, 360/94) gedeutet werden. Da die Masse der Scheidungsdelikte zu den zivilen Streitsachen gehörte, konnte daraus aufgrund der kirchlichen Vorstellung vom Ehebruch als H. die Kriminalisierung der Scheidung folgen; strafrechtliche Vorstellungen brachen damit ein in das Zivilrecht. Die zu beobachtende Parallele von kirchlicher Bußgerichtsbarkeit u. weltlicher Strafgerichtsbarkeit führte zur Abhängigkeit der letzteren, weil nur die Kirche das Ethos in konkreter H.lehre formulierte. Auch die Exemtion der Kleriker von staatlicher Gerichtsbarkeit in Strafsachen (Const. Sirmond. 6 = Cod. Theod. 16, 2, 47 [1, 2, 911f. 852 Mommsen]) ist ein Indiz für diese Entwicklung. – Die Auflösung von Katechumenat u. auch der Rückgang der öffentlichen Kirchenbuße, besonders unter dem Einfluß des Mönchtums seit dem 5. Jh., haben schließlich die Auflösung der älteren H.lehre bewirkt. In den neuen christl. Staaten lebt sie fast nur noch fort im Strafrecht. Das zeigt sich beispielhaft an der späteren europäischen Geschichte von Zeitstrafe u. Gefängniswesen, die weniger vom antik-paganen Strafrecht als vielmehr von der persönlich-individuellen Buße der frühen Kirche u. deren in der kanonistischen Literatur entwickelten Festlegung auf verschiedene Zeitlängen u. schließlich von der Klosterhaft beeinflußt sein dürfte. Die Ansicht Mommsens (299), daß die *Gefangenschaft als Strafhaft, abgesehen von wenigen Ausnahmen, bei den Kulturvölkern der Antike noch nicht begegnet, konnte auch durch neuere Untersuchungen (vgl. S. Arbandt/W. Macheiner: o. Bd. 9, 322. 329/32. 337f) im Ganzen nicht widerlegt werden. In bezug auf den Zusammenhang von altkirchlicher H.lehre u. Strafrechtsgeschichte könnte daher in Umkehrung zur übrigen Rechtsgeschichte der Satz gelten: lex Romana vivit ecclesia.

III. Ursünden, Wurzelsünden u. Todsünden neben der Trias. a. Einflüsse aus der hellenist. Philosophie. Gelegentliche patristische Belege für das Quaternar der stoischen Ethik (s. o. Sp. 737) erweisen sich eher als Lesefrüchte gebildeter Kirchenlehrer denn als eine echte christl. Verarbeitung, etwa bei Clemens v. Alex., der sich strom. 2, 108, 1 auf Ariston v. Chios beruft, paed. 1, 101, 1 auf die ‚Philosophen'. Methodius v. Olympus (lepr. 5, 2) bietet die unsichere Überlieferung ἡδονή, φόβος, λύπη (φθόνος?), ὀργή (θυμός). Auf eine andere mögliche Form des Quaternars verweist Hieronymus, wenn er Trauer, Lust, Hoffnung (!) u. Furcht als Verwirrungen bezeichnet, die radikal aus den Herzen der Menschen zu entwurzeln sind (dial. adv. Pelag. prol.: PL 23^2, 517A; vgl. Stelzenberger 261). Nicht eine wie immer geformte Vierzahl von Affekten, sondern jeweils einzelne Affekte hat dann die christl. Ethik von der Stoa übernommen (s. u. Sp. 761). So scheint auch der Christ Laktanz entweder die Vierzahl nicht zu kennen oder sie eigentümlich zu verändern, wenn er mit ira, cupiditas, libido nur drei typische stoische Laster nennt, die den Menschen zum Verbrechen treiben (inst. 6, 19, 4). Unter stoischem Einfluß wurde dann immer wieder versucht, die Einzelsünde auf eine Ursünde zurückzuführen; beispielhaft ist Tertullians u. Cyprians Herausstellung der ‚Ungeduld' in ihren Schriften De patientia. Doch sind derartige seelische Ur- oder Wurzelsünden von den konkreten H. zu unterscheiden, wie sie die kirchliche Bußpraxis in den ersten vier Jhh. formuliert hat. – Eine Sonderstellung hat das ‚Mitleid', das bei einem stoischen Weisen den Rang eines Hauptlasters haben kann (SVF 3 nr. 450/2; Diog. L. 7, 123; Cic. Mur. 61). Die Tugend der Milde (clementia/venia), die auch durch die persönliche clementia von Julius Cäsar populär wurde, hat an dieser Auffassung nichts geändert, denn selbst Seneca kritisiert trotz seiner Hochschätzung der clementia die misericordia als eine Krankheit der Seele (clem. 2, 5, 4). Wegen der Hochschätzung gerade des Mitleids in der jüd. u. (durch die Bergpredigt Jesu [Mt. 5, 7]) auch in der christl. Ethik haben einige Kirchenväter hier sehr scharf einen Gegensatz festgestellt, um ein Grundprinzip stoischer Ethik auf den Kopf zu stellen; aus einer verderblichen Leidenschaft sollte eine christl. Haupttugend geworden sein. Das betont die Polemik zumal lateinischer Christen gegenüber der stoischen Ethik (Lact. inst. 6, 10/2; Cypr. ep. 55, 16; Ambr. off. 1, 11, 38). Allerdings darf dieser von Christen erkannte Gegensatz nicht verallgemeinert werden, weil das, was die christl. ‚misericordia' meint, von einem Stoiker auch als φιλανθρωπία u. *Humanitas ver-

standen sein konnte (vgl. W. Schwer, Art. Barmherzigkeit: o. Bd. 1, 1200/7; Burkert). Auch werden bei anderen philosophischen Schulen Mitleid u. verwandte Verhaltensweisen den Tugenden zugeordnet (PsPlat. def. 412e; PsAristot. virt. vit. 5, 1250b 33; Epicur: Diog. L. 10, 118; vgl. Romilly). Die mangelnde Klassifizierung von praktischen Sünden in der sonst so hochdifferenzierten ethischen Theorie der Stoiker kann sogar zu der Annahme führen, daß dort in der Praxis alle Sünden gleich bewertet würden (vgl. Wilhelm-Hooijbergh 68/71). Besonders Cyprian hatte darin eine unüberbrückbare Kluft zwischen stoischer u. christlicher Ethik gesehen: ‚Anders denken die Philosophen u. besonders die Stoiker... sie sagen, alle Sünden seien gleich' (ep. 55, 16). Doch ist das eine unberechtigte Verallgemeinerung einer Theorie, die freilich für einen orthodoxen Stoiker gültig sein konnte.

b. Gnostiker. Die Sündenlehre der verschiedenen christl. Gnostiker ist kaum erforscht (*Gnosis II). Es ist auch fraglich, ob wegen ihrer überwiegend hellenistischen u. besonders platonisierenden Tendenzen eine klare Klassifizierung von Sünden zu erwarten ist. Nachweislich fehlt eine die H. formulierende kirchliche Bußorganisation. Der von den Kirchenvätern erhobene Vorwurf ethischer Indifferenz ist nicht grundlos, jedenfalls nicht durchweg Ketzerschablone. – Die Bezeichnung der fünf natürlichen Sinne als törichte Jungfrauen nach Mt. 25 in valentinischer Gnosis (Tert. an. 18, 4), wogegen die antignostische Epistola apostolorum protestiert (43/54; R. Staats: W. Eltester [Hrsg.], Christentum u. Gnosis [1969] 98/115), begünstigt zB. eine allgemein asketische Haltung, aber kaum eine präzise ethische Begriffsbildung, weil hier ähnlich der philosophischen Affektenlehre eine platonisierende Aisthesis-Lehre die ethische Forderung durch eine psychologische Gesetzmäßigkeit ersetzt hat. Eine Reaktion auf die kirchliche H.lehre ist beim judenchristl. Gnostiker *Elkesai anzunehmen, der eine Sündenvergebung für schwere Sünder, besonders Unzuchtsünder, verkündete (Hippol. ref. 9, 13, 3) u. die Verleugnung Christi bei einer Verfolgung, wenn sie nur mit dem Mund, nicht aber mit dem Herzen geschieht, für erlaubt gehalten haben soll (Epiph. haer. 19, 1, 8; vgl. Eus. h. e. 6, 38).

c. Die Hauptsündenlehre als praktisch-seelsorgerliche Antwort auf soziale Mißstände. Die in altkirchlicher Literatur verbreitete Rückführung aller Sünden auf eine einzelne Ur- oder Wurzelsünde ist zunächst philosophisch u. hier besonders stoisch beeinflußt, kann aber auch sozial bedingt sein; denn Reduktion auf einen prinzipiellen H.begriff kann die praktisch-seelsorgerliche Antwort auf einen besonderen sozialen Mißstand sein. Typische u. darum hier zu nennende Beispiele sind 1) Neid, 2) Geldgier, 3) Augustins H.lehre.

1. Neid. Im ersten Clemensbrief (3f) werden Machtkämpfe in der korinthischen Kirche auf Neid zurückgeführt. Diese sozialpsychologische Erklärung wird zugleich theologisch vertieft in einer Darstellung der Geschichte der Menschentötung von Kain bis zu den Christenverfolgungen der Gegenwart. Zielaussage ist, daß nur durch ‚Eifersucht u. Neid' der Tod in die Welt kam (ebd. 3, 4; 4, 7). Eine damit angelegte schöpfungstheologische Begründung des Neides war alttestamentlich abgesichert; Sap. 2, 24: ‚Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt.' Zumal griechische Väter haben alle sozialen Fehlentwicklungen auf die schon in der Urgeschichte ersichtliche Ursünde des Neides reduziert. Eine so konkrete Erklärung des Sündenfalls bot zugleich eine Theodizee; der Neid des Teufels auf den von Gott geschaffenen Menschen wird bei Irenäus, entsprechend seiner Gleichsetzung von Schöpfungs- u. Erlösungslehre, sogar neutestamentlich u. kirchengeschichtlich rekapituliert im Bilde des ‚neidischen' Feindes von Mt. 13, 24/30 (haer. 4, 40, 3 [2, 303 Harv.]; vgl. demonstr. 16 [SC 62, 55/7]). Doch Tertullians Übertragung der schöpfungstheologischen Erklärung des Neides auf den Begriff der Ungeduld (pat. 5, 5f) erweist diese Reduktion einer H. als bloß polemisches Stilmittel, wie ja überhaupt Tertullians H.lehre unstet bleibt: heißt einmal ‚matrix in omne delictum' die Ungeduld (ebd. 5, 18), so ein andermal das ‚principale crimen' der Götzendienst (idol. 1, 1). Bei Athanasius ist die zunächst platonisch anmutende Gottesidee, wonach die Güte Gottes keinen Neid kennt (incarn. et c. Arian. 3/5; c. gent. 41; vgl. Plat. Tim. 29e; auch Sen. ep. 65, 10), ohne die christl. Neid-Tradition nicht eigentlich verständlich, auch wenn man die Rezeption von Plat. Tim. 29e als Ausdruck eines christl. Platonismus sehr hoch einschätzt (H. Dörrie: TheolRev 36 [1971] 285/302; E. P. Meijering: VigChr 28 [1974] 15/28). Immer wieder ist ‚Neid' ein

Leitmotiv, das in der Seelsorge schöpfungstheologisch u. in der kirchlichen Sozialethik sozialpsychologisch begründet wird (vgl. Cypr. zel.; Basil. hom. 11 [PG 31, 372/85]). Eindrücklich wird von Joh. Chrysostomus das Verhältnis des Neides zu Laster u. Sünden erfaßt (Nikolaou). Noch Augustin ist dieser Tradition verpflichtet, wenn er den Neid als das den Sündenfall veranlassende Übel nennt u. daher auch das Drama der Weltgeschichte im Gegensatz von Kain u. Abel findet (civ. D. 14, 11; 15). Eine auffallend präzise Vorstellung vom Neid hat nicht zufällig *Gregor v. Nyssa. Denn für den platonisierenden Theologen war eine Hypostasierung des Bösen undenkbar, wohl aber eine Theodizee im Sinne seiner Apokatastasis-Lehre, wozu sich eine psychologische Tiefendeutung des Neides eignete. Neid ist bei Gregor eine innerseelische ,Wurzelsünde', das Urböse schlechthin (vit. Moys.: 7, 1, 122, 5/9 Jaeger/Musurillo) u. eine psychologische Erklärung sowohl vom Sündenfall als auch von der Erlösung des Menschen (or. catech. 4, 5/7; 23, 1/3; in d. lum.: 9, 239 Jaeger/Gebhardt). Bei Gregor ist also mehr noch als bei Irenäus der Neid ein soteriologischer Zentralbegriff. Das zeigt auch eine folgenreiche Symbolik Gregors, die Befriedigung des Neides durch die Überlistung des Teufels mittels des Köders der Inkarnation (or. catech. 23, 1/3), ein dogmatisches Symbol, das im Abendland erst mit Anselms Satisfaktionstheorie überwunden wurde. Gregors Auffassung des Neides als Ursünde ist einmal sogar trinitätstheologisch ausgedrückt, Gregor gibt dem Hl. Geist das Attribut der Neidlosigkeit (inst.: 8, 1, 44, 17 Jaeger).

2. *Geldgier.* Eine aus der frühkirchlichen Sozialgeschichte begreifliche H. ist Geldgier, schon 1 Tim. 6, 10 eine ,Wurzelsünde' genannt (*Habsucht). Denn auf dem Hintergrund wirtschaftlicher Prosperität einzelner Gemeinden schon in den ersten Jhh. ist zu verstehen, daß Kirchenmitgliedschaft materielle Vorteile bringen konnte, was wieder die Geldgier stimulierte (vgl. die Warnungen Did. 12f; Cyrill. Hieros. procatech.; karikierend von außen Lucian. mort. Peregr. 13). Besonders die Unterschlagung von kirchlichem Vermögen war ein Sakraldelikt (schon in Joh. 12, 6 als Judasverbrechen gekennzeichnet; Anlaß des Polykarpbriefes ist eine Geldunterschlagung [Polyc. Smyrn. ep. 11], in Ketzerpolemik bei Hippolyt [ref. 9] u. Cyprian [ep. 50 u. 52]). Den Sachverhalt verdeutlicht die Begriffsgeschichte des aus dem antiken Sakral- u. Privatrecht übernommenen *Depositum im spezifisch christl. Gebot, kein Depositum zu unterschlagen (älteste Belege Mc. 10, 19; Plin. ep. 10, 96, 7; Aristid. apol. 15, 4; s. J. Ranft: o. Bd. 3, 779; vgl. Staats, dort mehr zur ekklesiologischen Bedeutung von Geld u. Geldunterschlagung).

3. *Augustins Hauptsündenlehre.* Augustin hat keine einzelne konkrete Sünde als Ursünde verabsolutiert. An der Schwelle zum MA stehend, bleibt er auch mit seiner H.lehre immer noch der frühen Kirche verpflichtet. Doch interessiert ihn, trotz gelegentlicher Anlehnung an die Neid-Tradition (s. o. Sp. 763), vorwiegend ,concupiscentia' als Wurzelsünde (bes. enchir. 26). Allgemein stellt er Hochmut als eine H. heraus, wie überhaupt das Begriffspaar humilitas/superbia ein konstitutives Element augustinischer Ethik ist (vgl. Dihle, Ethik aO. [o. Sp. 743] 789). Gewiß konnte Augustin an einer ausführlichen H.lehre auch nicht mehr viel gelegen sein, nachdem ihm bei dem Nachdenken über Erbsünde u. Gnade klar geworden war, daß faktisch alle Menschen Sünder u. auf Taufgnade angewiesen sind, so daß sogar ungetauft verstorbene Säuglinge ewiger Verdammnis anheimfallen (ad quaest. Simpl. 1, 2, 19/21). Dennoch wußte Augustin stets zwischen leichten u. schweren Sünden zu unterscheiden u. erkennt in letzteren die überlieferten H. (enchir. 21, 78/80; in Joh. tract. 12, 14); nicht jede Sünde ist ein Verbrechen, aber jedes Verbrechen ist eine Sünde (enchir. 64; vgl. in Joh. tract. 41, 9f). Auch die Institution der Kirchenbuße bei schweren Sünden wird nicht in Frage gestellt (serm. 351, 4, 7/11; 352, 3, 8), erscheint aber weniger streng, wenn zB. die karthagische Kirche bei einem ,publicum et vulgatissimum crimen' eine bischöfliche Handauflegung ,ante apsidem' verlangt (Conc. Carthag. vJ. 397 cn. 30 [CCL 149, 41f]). Bezeichnend ist, daß Augustin unter Berufung auf 1 Cor. 6, 10 eine Exklusivität der Sündentrias überhaupt ablehnt (spec. 29 [CSEL 12, 199, 25/200, 7]); nicht nur Unzucht, Götzendienst u. Menschentötung sollen Todsünden heißen (fid. et op. 18, 33; 19, 34). Er verlangt dementsprechend die Ausweitung der Kirchenbuße auf Diebstahl, Raub, falsches Zeugnis u. Zungensünden (ep. 153, 6, 21; serm. 56, 8, 12). Augustins Reserve gegenüber der Sündentrias wird stärker in der Auseinandersetzung mit der donatistischen Ethik. Denn war die Grundforderung der donatistischen Kirchendisziplin die Ausscheidung aller öffentlichen Sünder aus der Gemeinschaft der Heiligen, so setzte Augustin dagegen den Vergebungswillen der katholischen Kirche, wobei er diesen Willen mit dem Glauben an die Auferstehung gleichsetzt; Gottes Sache ist es, die Toten zu erwekken, Sache des kirchlichen Amtes ist es, die Steine wegzuwälzen, die das Grab des Todsünders verschließen (das Bild von serm. 98, 6 [vgl. 67, 1f] findet sich schon Ambr. paenit. 2, 7). Die donatistische Rebellion gegen die empfangende Gnade ist die Sünde wider den Hl. Geist. Diese Sünde ist nun für Augustin die Todsünde schlechthin, die *Heiden, Juden u. Häretikern unbekannt ist (serm. 71; serm. dom. 1, 22, 73; retract. 1, 19, 7; vgl. Adam 81/97). Doch kennt Augustin weiterhin den Grenzfall der ,dauernd Schlechten', die, von Christus schon verurteilt, keine wirklichen Glieder der Kirche sind (c. Cresc. 2, 21, 26). Adam (98f) meint, Augustin habe erstmals die Frage nach der Unvergebbarkeit der Sünden aus ihrer durch das AT nahegelegten kasuistischen Formulierung befreit u. sie eingestellt ,in die weiten Zusammenhänge des göttlich-kirchlichen Gnadenwirkens'. Uns scheint das zu sehr aus westlicher, zumal tertullianischer Perspektive geurteilt. Gewiß an der Schwelle zum MA steht Augustin in seiner Hochschätzung privater Buße. Zwischen öffentlicher u. privater Buße wird nicht mehr eindeutig unterschieden; die neue Form der letzteren als correptio secreta gilt ihm als die ,abgekürzte alte Buße' (nach ebd. 138), auch wenn er noch nicht die Eingrenzung des Begriffs der Todsünden auf ,secreta peccata' oder Gedankensünden kennt (vgl. serm. 56, 8, 12). Augustins Rechtfertigung des gerechten Krieges (ep. 189, 6; 229, 2; civ. D. 1, 1f) kann auch als ein Indiz dafür genommen werden, wie fortan das Gewicht von den alten öffentlichen H. auf individuelle, nur in privater Beichte zu offenbarende Sünden übergehen sollte. – Kirchlich zu sühnende Kapitaldelikte sind in der Folgezeit hauptsächlich Verbrechen aus dem Bereich des Familienrechts. Aufschlußreich sind Verlautbarungen aus der Zeit des Bonifatius. Durchsetzung der Einehe u. Verhütung von Konkubinat u. auch Priesterehe werden zu zentralen Themen kirchlicher Ethik auf dem germanischen Missionsfeld. Sehr schwere Verbrechen sind für Bonifatius Verstöße gegen geistliche Verwandtschaft; capitale delictum liegt vor, wenn ein Pate die verwitwete Mutter seines Patenkindes heiratet (ep. 32/4 [MG Ep. 3, 283/5]); ähnlich schon die Synodalbeschlüsse von Auxerre [zwischen 561 u. 605; CCL 148A, 265/70] u. das Trullan. Konzil vJ. 692 cn. 53 [Pitra aO. (o. Sp. 756) 2 (1868) 51]), die dieses Delikt mit Ehebruch gleichsetzen. Immerhin hat Augustins H.lehre keine endgültige Aufhebung der alten Normen bewirkt. Das belegt ebenfalls im 8. Jh. das Missionsbuch Pirmins, dessen Moralkatechismus eine Richtschnur von acht H. aufstellt (scarapsus 13/22 [44/56 Jecker]): Menschentötung (15), Ehebruch (16), Habgier (17), Meineid (18), Blutgenuß (19), Trunkenheit (20), Abtreibung (21), Idolatrie (22).

IV. *Zusammenfassung u. Abgrenzung vom mittelalterlichen Begriff der Todsünde.* H. lassen ein normatives Element in der sich durchsetzenden Großkirche der ersten Jhh. erkennen. Eine unterschiedliche Bewertung von Sünden gehört zum Wesen frühkirchlicher, katholischer Ethik, weshalb sie auf die Definition von H. angewiesen ist. Doch ist die katholische Ethik der frühen Kirche als eine auf die Gleichgestaltung mit Christus hin ausgerichtete praktische Lebensregel keine abstrakte Prinzipienethik, sondern personale Ethik, mit der Folge, daß auch die Bewertung der H. im einzelnen beweglich bleibt u. auch die Vergebung jeder H. grundsätzlich nicht bestritten werden kann. Gegenüber dem Judentum ist die christozentrische Orientierung der Ethik zwar etwas einschneidend Neues, doch hat die katholische Ethik der frühen Kirche die Verbindung mit der atl. u. jüd. Ethik nicht durchtrennt, wie allein die Bedeutung der schon im Dekalog angelegten u. im frühen Judentum bekannten Triassünden u. die Wirkungsgeschichte des eminent judenchristl. Aposteldekrets belegen. Diese Ethik mußte um ihrer Christozentrik willen Häresien mit einer Prinzipienethik ausscheiden, wie Montanisten, Novatianer u. Donatisten. Sie kennt auch weder einen Antinomismus derart, daß sie, Paulus mißverstehend, auf einen konkreten Sündenbegriff verzichtet hätte, wie in der häretischen Gnosis, noch kennt sie eine Hypostasierung des Bösen derart, daß allgemein das Böse zum Gegengott wie im Marcionitismus u. Manichäismus oder auch nur zur dämonischen Gegenmacht wie

im Messalianismus erklärt worden wäre. Noch im 4./5. Jh. hat die Großkirche der Gefahr einer Hypostasierung u. Dämonisierung des Bösen widerstanden, als sie die origenistische Apathie-Lehre des Euagrius (Hieron. ep. 133, 3) u. die durchaus verwandte messalianische Lehre von einer dem Menschen angeborenen ‚Wurzelsünde', die keine Taufe, sondern nur inständiges Gebet ausrotten könne, anathematisierte (Theodrt. haer. 4, 11, 3 [PG 83, 429]; Timoth. Cpol. haer.: PG 86, 1, 48BC). Mit der Popularisierung des Mönchtums u. mönchischer Seelsorge gegen Ende des 4. Jh., gleichzeitig mit dem Zuendegehen des alten Katechumenats u. der Verbreitung der Säuglingstaufe, scheint allerorten in der Reichskirche der alte Sinn von H. zu schwinden. Das schon exemplarisch am Begriff ‚Neid' (s. o. Sp. 762) haftende psychologische H.verständnis wird geformt zu einer durchaus neuartigen H.lehre, die das MA hindurch bis in die Neuzeit Bestand haben sollte. Zunächst ist es die psychologische Achtlasterlehre, frühestens bei *Evagrius Ponticus nachweisbar (cap. pract. prol.: SC 171, 486/95; antirrh.: Frankenberg 473). Nach euagrianischer u. der ihr folgenden cassianischen Überlieferung sind die acht, vom Mönch innerseelisch zu bekämpfenden Laster: gula, luxuria, avaritia, ira, tristitia, acedia, vana gloria, superbia (Merkwort: glaitavs). Der Kampf gegen diese acht Laster ist nach Auffassung christlicher Mönche der Kampf gegen Dämonen; vgl. A.-J. Festugière, Les moines d'Orient 1 (Paris 1961) 34/9. Evagrius war nicht Erfinder, sondern ein früher Vertreter dieser neuen mönchischen H.lehre (Gennad. vir. ill. 11). Nilus v. Ancyra (vit. virt.: PG 79, 1140/4; spir. mal.: ebd. 1145/64), Sokrates (h. e. 4, 23) u. PsJoh. v. Damaskus (spir. nequ.: PG 95, 80/4) bezeugen die weite Verbreitung. Die lat. u. die ganze mittelalterliche Todsünden-Lehre wurde aber maßgebend von Joh. Cassian beeinflußt, der bei seiner Formulierung zT. noch die griech. Begriffe verwandte u. sich auf den sketischen Abt Serapion berief (inst. 5/12; conl. 5, 18: octo esse principalia vitia quae impugnant monachum; vgl. ebd. 5, 2; 24, 15 zählt Cassian 18 Laster). Die Beschränkung auf sieben Todsünden wird endlich von *Gregor d. Gr. angeregt (moral. 31, 45). Freilich lag schon der Psychomachie des Prudentius eine doppelte Hebdomas zugrunde von Lastern u. Tugenden (idolatria/fides; libido/pudicitia; ira/patientia; superbia/humilitas; luxuria/sobrietas; avaritia/operatio; discordia/concordia), wobei vielleicht die drei ersten Laster den Triassünden bewußt entsprechen: bei idolatria u. libido ist der Zusammenhang gegeben, aber auch bei ira; denn Prudentius läßt den waffengeübten Zorn den Gruß des Kriegsgottes Mars überbringen, Zorn selbst greift zum Schwert, das aber an der Geduld zerschmettert, worauf der Zorn im Selbstmord endet. Geduld, die Gegnerin, siegt ohne Gefahr für Leib u. Leben (psych. 109/61). Doch konnte sich dieses kunstvolle Schema, trotz der Beliebtheit der Psychomachie im MA, nicht durchsetzen. Tatsächlich entsprechen erst bei Gregor d. Gr. sieben Kardinallaster nahezu den sieben platonisch-christl. Kardinaltugenden. Doch geht Gregor de facto noch von einer Ogdoas aus, da er, gut augustinisch, aus superbia als der umfassenden Sünde, der virulenta radix (vgl. Sir. 10, 15), eine Hebdomas erwachsen läßt von fünf geistigen Lastern (inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia) u. zwei fleischlichen Lastern (ventris ingluvies, luxuria: moral. 31, 45). In hochscholastischer Zeit tritt anstelle von tristitia wieder die altmönchische acedia, die Traurigkeit u. Trägheit in einem ist u. somit der deutschen ‚Verdrossenheit' am ehesten entspricht. Auch erst die Hochscholastik (Hugo v. St. Viktor, summa sent. 3, 16 [PL 176, 113]; Petrus Lombardus, der sich auf Gregor beruft [sent. II dist. 42 cap. 6]; Thomas v. Aquin, summa theol. I, II quaest. 84 art. 4) u. die ihr folgenden Katechismen führen zur festen Form der seitdem bekannten sieben beichtpflichtigen Todsünden in der Reihe: superbia, acedia, luxuria, ira, gula, invidia, avaritia (Merkwort: saligia). – Rückblickend ist festzuhalten, daß noch die Reformation in ihrer Kritik an der mittelalterlichen Bußpraxis vom neueren, seit dem späten 4. Jh. sich durchsetzenden, in Seelsorge u. Beichte praktizierten Verständnis von Todsünden ausgeht (M. Luther: ‚Jede Sünde ist ihrem Wesen nach Todsünde' [Weimarer Ausgabe 39, 2, 225, 7]). Jedenfalls hat sowohl die reformatorische Kritik an der Unterscheidung von Todsünden u. ‚läßlichen' Sünden als auch ihre durchaus seelsorgerliche u. in der paulinischen Rechtfertigungslehre begründete Warnung vor kasuistischer Sündenklassifizierung keineswegs an die frühkirchliche H.lehre angeknüpft. Diese ist ein nur der christl.-antiken Ethik eigentümliches Phänomen geblieben.

K. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus = ForschChrLitDogmengesch 14 (1917). – G. A. Benrath, Art. Buße V. Historisch: TRE 7 (1981) 452/8. – K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu = WissMonogrATNT 40 (1972). – H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 (1961). – M. W. Bloomfield, The seven deadly sins (Michigan 1952). – R. Bremer, Hamartia (Amsterdam 1969). – W. Burkert, Zum altgriech. Mitleidsbegriff, Diss. Erlangen (1955). – H. v. Campenhausen, Das Bekenntnis im Urchristentum: ZNW 63 (1972) 210/53; Zur Perikope von der Ehebrecherin: ebd. 68 (1977) 164/75. – H. Chadwick, Priscillian of Avila (Oxford 1976). – C. Colpe, Der Spruch von der Lästerung des Geistes: Der Ruf Jesu u. die Antwort der Gemeinde, Festschr. J. Jeremias (1970) 63/79. – J. Debus, Die Sünde Jerobeams = ForschRelLitATNT 93 (1967). – A. Dieterich, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse² (1913). – A. Dihle, Die Goldene Regel (1962). – E. Fascher, Zu Tertullians Auslegung von 1 Cor. 5, 1/5: TheolLitZ 99 (1974) 9/12. – M. Gothein, Die Todsünden: ArchRelWiss 10 (1907) 416/84. – J. Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche (1955). – A. v. Harnack, Die Entstehung der christl. Theologie u. des kirchlichen Dogmas (1927). – A. Henrichs, Pagan ritual and the alleged crimes of the early Christians: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 (1970) 18/35. – H. F. Hitzig, Art. Crimen: PW 4, 2 (1901) 1712/8. – F. v. Holtzendorff, Die Deportation als Strafmittel in alter u. neuer Zeit (1859). – H. Hübner, Das Gesetz in der synoptischen Tradition (1973). – C.-H. Hunzinger, Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinarordnung der Gemeinde von Qumran: H. Bardtke, Qumran-Probleme (1963) 231/47 bzw.: K. E. Grözinger u. a. (Hrsg.), Qumran = WdF 410 (1981) 249/62. – H. Karpp, Die Buße = Traditio christiana 1 (Zürich 1969). – W. G. Kümmel, Die älteste Form des Aposteldekrets: ders., Heilsgeschehen u. Geschichte 1 = MarbTheolStud 3 (1965) 278/88. – K. Latte, Beiträge zum griech. Strafrecht: Hermes 66 (1931) 30/48. 129/58 bzw. ders., Kl. Schriften (1968) 252/93; Schuld u. Sünde in der griech. Religion: ArchRelWiss 20 (1920/21) 254/98 bzw. ders., Kl. Schriften aO. 3/35. – J. Lengle, Römisches Strafrecht bei Cicero u. den Historikern (1934). – E. Levy, Die röm. Kapitalstrafe = SbHeidelberg 5 (1931). – E. Molland, La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes 15, 28 sq.) dans les milieux judéochrétiens des Pseudo-Clémentines: StudTheol 9 (Lund 1955) 1/39. – Th. Mommsen, Römisches Strafrecht (1899). – Th. Nikolaou, Der Neid bei Joh. Chrysostomus unter Berücksichtigung der griech. Philosophie = AbhPhilosPsychPäd 5 (1969). – A. Nissen, Gott u. der Nächste im antiken Judentum (1974). – B. Poschmann, Paenitentia secunda = Theophaneia 1 (1940). – K. Rahner, Bußlehre u. Bußpraxis nach der Didascalia Apostolorum: ZsKathTheol 72 (1950) 257/81 bzw. ders., Schriften zur Theologie 11 (Einsiedeln 1973) 327/59. – J. de Romilly, La douceur dans la pensée grecque (Paris 1979). – B. Schöpf, Das Tötungsrecht bei den frühchristl. Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins (1958). – A. Seeberg, Die beiden Wege u. das Aposteldekret (1906). – R. Seeberg, Die Sünden u. die Sündenvergebung nach dem ersten Brief des Johannes: Das Erbe Martin Luthers u. die gegenwärtige theologische Forschung, Festschr. L. Ihmels (1928) 19/31. – M. Spanneut, Tertullien et les moralistes africains (Paris 1969). – W. Speyer, Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen: JbAC 6 (1963) 129/35. – R. Staats, Deposita pietatis: ZsTheolKirch 76 (1979) 1/29. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933). – M. J. Suggs, The Christian two ways tradition: Studies in NT and early Christian literature, Festschr. A. P. Wikgren (Leiden 1972) 60/74. – G. Teichtweier, Die Sündenlehre des Origenes (1958). – E. Testa, Il peccato di Adamo nella patristica (Gerusalemme 1970). – A. Vögtle, Woher stammt das Schema der H.?: TheolQS 122 (1941) 217/37. – S. Wibbing, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT = ZNW Beih. 25 (1959). – A. E. Wilhelm-Hooijbergh, Peccatum (Groningen 1954). – Th. Zahn, Einleitung in das NT 2³ (1924).

Reinhart Staats.

Haus I (Hausgötter, Hausschutz).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Hausgötter allgemein. Der H.kult reicht in ganz alte Zeiten zurück: die aus der mykenischen Epoche in Griechenland erhaltenen H.kapellchen, meist eingebaut u. mit einem Opfertisch u. auch einer zugleich für das Instrumentarium bestimmten Bank ausgestattet, gehören mindestens zT. dahin (Nilsson, Rel. 1³, 264/9. 344f). Allerdings ist von vorn-

herein mit einem gewissen Anteil von Totenkult zu rechnen, der aber wohl nicht ausschließlich supponiert werden darf. H.bestattung war für den griech. Bereich längst abgekommen (PsPlat. Min. 315d), ist aber in besonderen Fällen auch später noch greifbar (Eur. Hel. 1165/8; Plut. vit. Phoc. 37, 5; Kaibel nr. 682); für Italien werden die Nachrichten (Serv. Verg. Aen. 5, 64; 6, 152) stark bestritten (Bömer, Ahnenkult 37f. 119/23). Jedenfalls fanden die Toten allmählich außerhalb der bewohnten Stätten ihren Platz u. empfingen die geschuldete Verehrung (Rohde, Psyche 1^2, 228/30; E. Bethe, Ahnenbild u. Familiengeschichte [1935] 23/6). Aschenurnen in H.form (B. Rantz: AntClass 48 [1979] 30/56) stellen nach Oelmann 53 Speicher dar (Bömer, Rom 55. 94/110). Bedeutende Tote wurden Heroen, die oft als Beisassen von Göttern erscheinen u. diesen den Besitz überlassen, wie Erechtheus in Athen, Kadmos in Theben, Kar in Megara usw. (Eitrem, Hermes 7f. 65; F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 1 = RGVV 5, 1 [1909] 8/12. 347/56). Als uralte Pflicht oblag dem Familienoberhaupt die Besorgung des H.kultes, die allmählich als so drückend empfunden wurde, daß mancher sie bei einer Erbschaft zu vermeiden trachtete oder überhaupt vernachlässigte (Plaut. capt. 775; E. F. Bruck, Über röm. Recht im Rahmen der Kulturgeschichte [1954] 44). Zu einem guten Teil lag die Praxis freilich in der Hand der H.frau (Od. 4, 759/67; Tibull. 1, 5, 27/30; Hierocl.: Joh. Stob. 4, 22, 24 [4, 504 W./H.]), die sich, auch nachdem sie aus dem mütterlichen Familienverbande ausgeschieden war (Eur. frg. 318 $N.^2$), doch noch an dessen Begehungen beteiligen konnte (Ter. Hec. 109/16). Auch Familienverbände, wie die Orgeonen (Suda s. v. ὀργεῶνες [3, 552f Adler]; W. Scott Ferguson: HarvTheolRev 37 [1944] 61/140; A. D. Nock: ebd. 141/74), hatten im H. noch kultische Funktionen, u. auch die γένη übten rituelle Handlungen daselbst (Schol. Aeschin. or. 2, 147). In den Kreis der Privatreligion gehörten natürlich außer den wiederkehrenden auch fallweise zu begehende *Feste, vor allem solche, die durch *Geburt, *Hochzeit oder Tod veranlaßt waren. An den Feiern des H. nahm im röm. Bereich normalerweise die ganze familia urbana teil, während die familia rustica ihre ländlichen Feste hatte, die ebenfalls über den Rahmen dieses Artikels hinausgehen. Aus den sacra privata entwickelten sich die publica heraus in dem Maße, wie die Gemeinschaft zur ‚Großfamilie' wurde (*Familie) u. ihre Vorsteher die allgemeinen Aufgaben des Ganzen erfüllten; auch diese öffentlichen Begehungen können hier höchstens gelegentlich gestreift werden. Zum unausbleiblichen Inventar eines H. zählten nicht zuletzt die Schlangen, die dort bequem ihre Nahrung fanden u. geradezu H.tiere waren (Plin. n. h. 29, 72; L. Bodson: AntClass 50 [1981] 69). Sie genossen Scheu u. Verehrung (Sjövall 71/3; M. P. Nilsson, Vater Zeus: ArchRelWiss 35 [1938] 162/5 bzw. ders., Opuscula 2, 719/23; ders., Rel. 1^3, 198/214) u. konnten in der Tat leicht als Inkarnationen der Inhaber, seien es Götter, seien es Tote, genommen werden; sobald sich eine Schlange sehen ließ, stiftete der Abergläubische gleich ein Heroon (Theophr. char. 16, 4; dazu Bolkestein 19/21).

b. Einzelne Hausgötter. Man erwartete alles erdenklich Gute von den Göttern, die im H. walteten, viel mehr als die Erfüllung ihrer Spezialaufgaben. So konnte Zeus in seiner generellen Eigenschaft als Soter doch auch als οἰκοφύλαξ ὁσίων ἀνδρῶν auftreten (Aeschyl. supplic. 27f). Im besonderen gehörte er zu dem Dreierverein, der bei Symposien angerufen wurde (M. P. Nilsson: Symbolae philologicae, Festschr. A. O. Danielsson [Uppsala 1932] 218/30 bzw. ders., Opuscula 1, 428/42; L. Deubner: NJbb 22 [1919] 391/4 bzw. ders., Kl. Schriften [1982] 210/3). Der geisteskranke Arzt Menekrates wurde von Philipp II bei einem Symposion als Zeus, für den er sich hielt, mit einem wenig bekömmlichen Theoxenion zum Spott geehrt (Hegesand. frg. 5 [FHG 4, 414]: Athen. dipnos. 7, 289EF u. Ael. var. hist. 12, 51; O. Weinreich, Menekrates Zeus u. Salmoneus = TübBeitrAltWiss 18 [1933] bes. 246). Als Philios war Zeus zugleich Schutzherr der Freundschaft u. Erfinder des Parasitentums (Diod. Com. frg. 2 [3A, 220/2 Edmonds]), als Teleios Vollender, zB. eines im Bau begriffenen H. (Kaibel nr. 1056), u. als Epiteleios mit Philios verbunden. Ein spezielles Amt hatte er als Kataibates, sozusagen ‚Blitzableiter' (M. P. Nilsson: RhMus 63 [1908] 315f bzw. ders., Opuscula 1, 35f), aber doch wieder nicht ganz so beschränkt: in Tarent standen viele Stelen des Gottes u. empfingen Opfer vor den Türen, offenbar in apotropäischem Sinne, obschon Clearch. frg. 48 Wehrli (Athen. dipnos. 12, 522F) sie auf ein bestimmtes Aition bezog (Kenotaphien nach Nilsson). Thera: IG 12, 3 Suppl. 1360. Als

Meilichios war Zeus aus den Θεοὶ Μειλίχιοι hervorgetreten u. hatte seinen Charakter als Sühnegott verloren (Xen. exped. 7, 8, 4). Melichos (ἥρως?; F. Graf: ZsPapEpigr 14 [1974] 139/44). Nilsson hat nachgewiesen, daß Ktesios, Philios u. Meilichios zum mindesten zuweilen in Schlangengestalt erschienen (Vater aO. 160/5 bzw. ders., Opuscula 2, 716/23; ders., Rel. 1^3, 402/6; vgl. Sjövall 70/4). In historischer Zeit (zuerst Od. 22, 334/6) bildete der Altar des Zeus Herkeios (Μεσέρκειος: Schol. Il. 16, 231), der innerhalb des ἕρκος, der Einfriedung der Aule, stand (Od. 23, 334/6. 375f. 379f), den Mittelpunkt (Nilsson, Rel. 1^3, 402/16). Priamos u. a. flüchteten sich vergeblich an dieses Heiligtum, das sich in vornehmen Familien forterbte, so noch in Sparta (Herodt. 6, 68), in Athen aber, vielleicht seit der kleisthenischen Reform, jedem Bürger zukam (Aristot. resp. Ath. 55, 3). So war Zeus auch als Πατρῷος (nicht in Ionien nach Plat. Euthyd. 302cd), ja als Φράτριος u. Γενέθλιος mit dem Herkeios ineinszusetzen, obwohl er auch in diesen Funktionen über den eigentlichen Bereich hinauswirkte (Κάριος: Herodt. 5, 66; 6, 56). Auch als Ἐφέστιος (Ἐπίστιος) ist Zeus Gott der Gastfreundschaft (ebd. 1, 44; Sophocl. Ai. 492; auch unter dem Namen ἑστιοῦχος kommt er vor (Hesych. lex. s. v. ἑστιᾶχος [2, 210 Latte]; Eust. Thess. Od. 1575, 39; 1814, 10; Molin 23, 11). Besser hebt sich der mit dem H. besonders eng verbundene Κτήσιος ab (Πανκτήσιος in Amastris; B. Kruse: PW 18, 3 [1949] 625), zu dessen Kult ganz Vorsichtige nicht einmal die Sklaven zuließen (Isaeus or. 8, 16; Dion. Hal. ant. 3, 35; vgl. Aeschyl. Ag. 1036/8). Seinen Stammplatz hatte er im Tamieion (cella), das allerdings besonderer Obhut bedurfte (Menand. frg. 452 Koerte/Thierfelder; K. O. Dalman 52f. 58; O. Höfer, Art. Ktesios: Roscher, Lex. 2, 1, 1578f; Sjövall 53/74). Die Installation eines Ktesios geschah nach einem durch Antikleides bei Athen. dipnos. 11, 473C leider verderbt überlieferten Rezept, das einen alten magischen Ritus mit einer persönlichen Vorstellung der Gottheit überdeckte (Höfer, Ktesios aO. 1578; Sjövall 59/63; Rose 99/103). Daß die persönlich gedachten H.götter überhaupt aus solchen Praktiken erwachsen wären, ist eine von Sjövall für einige Fälle zugelassene Annahme, die aber sicherlich nicht durchweg gilt, so wenig Weinstocks (421) Hypothese überall zwingend ist, daß die Spezialgötter erst nachträglich zu Epitheta der großen wurden. Neben u. mit Zeus spielte seit alters Hestia als Göttin des Herdes (Schol. Aristoph. Plut. 395) eine große Rolle, u. auch die ursprünglich identische Vesta reicht bis in die Ära der Großfamilie zurück (H. Hommel: AufstNiedergRömWelt 1, 2 [1972] 397/420). Das apotropäische Element in den Riten wird von F. Hampl: Festschr. R. Muth (Innsbruck 1983) 165/73. 177/82 betont. Vesta war rerum custos intimarum u. hatte ihren Bereich ad aras et focos (Cic. nat. deor. 2, 67; Molin 67; Cornut. nat. deor. 28 [53 Lang]; Schol. Aristoph. Plut. 395), ohne daß sie deshalb ursprünglich mit dem Feuer identisch gewesen zu sein brauchte (so Molin 7f u. a.). Im H. verlor sie freilich an Bedeutung, als der Herd in die culina (Serv. Verg. Aen. 2, 469) oder in sonstige Räume verlegt wurde u. tragbare foci in Gebrauch kamen. Vieles ist in den Nachrichten über die Göttin unklar, die sich ohnehin nie zu einer rechten Persönlichkeit entwickelt hat (W. Süß, Art. Hestia: PW 8, 1 [1912] 1277/83; W. Fauth, Art. Hestia: KlPauly 2 [1975] 1118/20). Zur Mahlzeit fand sich ursprünglich die ganze Familie mitsamt Sklaven u. Gästen zusammen um den Tisch am Herd; die Götter speisten mit (Plat. leg. 12, 955e), u. Vesta erhielt ihr Teil gleich zu Anfang (Ovid. fast. 6, 303/10; Sil. Ital. 7, 184f), während sie bei den Römern im allgemeinen den Abschluß gemacht zu haben scheint (Cic. nat. deor. 2, 67). Dem gedungenen Koch gegenüber berief man sich auf Hestia (Strato Com.: Athen. dipnos. 9, 382E), mit deren Nachsicht er rechnen konnte (Menand. Hydr. 113/6; K. Gaiser: ZsPapEpigr 47 [1982] 24/31). Den Göttern wurden auch eigene Mahlzeiten gewidmet (Liv. 5, 13, 7; Nilsson, Rel. 1^3, 135). Mensam evertere bedeutete die Auflösung des gesamten H.halts (Eitrem, Misc. 20f; Deonna/Renard 46/50). Daß die vom Tisch gefallenen Brocken den armen Seelen geschuldet wären (Aristoph. frg. 320 Kassel/Austin; Rohde, Psyche 1^2, 245_1), ist jedenfalls nicht durch die im Fahrwasser des Pergameners Sosos sich bewegenden Mosaiken zu belegen, die ein verheißungsvolles Bild des Fußbodens bieten, wie er nach dem Gelage aussehen sollte, bes. wenn man bedenkt, daß Hunde hin- u. herliefen (vgl. Iuvenal. 14, 64f; Deonna/Renard 107/37; H. Herter, Die durstigen Tauben: GrazBeitr 5 [1976] 123/42; H. Meyer, Asarotos oikos u. kapitolinisches Taubenmosaik: ArchAnz 1977, 104/10; G. Hagenow, Der nichtausgekehrte Speise-

saal: RhMus 121 [1978] 260/75). Aufwendigere Feiern erforderten natürlich mehr Umstände (Hor. carm. 4, 11). Anfänglich herrschte größte Einfachheit, u. den Göttern wurde ihre Portion in einer patella zusamt dem Salzfaß angeboten (Liv. 26, 36, 6); die Gabe wurde sogleich zu Beginn der mensa secunda ins Feuer geschüttet (Pers. sat. 3, 26 mit Serv. auct. Verg. Aen. 1, 730). Die sacra mensae trugen an den Caristia zur Versöhnung zerstrittener Verwandter bei (Val. Max. 2, 1, 8) u. verhinderten Mordtaten (Tac. ann. 13, 17; 15, 52). Bei den Römern waren es Laren u. Penaten, die die speziellen H.götter darstellten (G. Wissowa, Art. Penates: Roscher, Lex. 3, 2, 1879/98; De-Marchi 79/107; K. Latte, Röm. Rel. [1960] 89/94; G. Radke, Die Götter Altitaliens [1965] 166/71. 247/52). Die adjektivisch benannten (di, auch deaeque) penates waren nicht etwa Ahnengeister, sondern die Götter des penus, d. h. des für längere Zeit bewahrten Vorrats vor allem an Lebensmitteln. Es waren Götter, die ursprünglich am Herde verehrt (Serv. auct. Verg. Aen. 11, 211) u. dort anwesend gedacht wurden (Bömer, Ahnenkult 137f). Sie waren vom Lar (familiaris) u. den Laren insofern unterschieden, als sie keine Eigennamen hatten u. daher viele Zusatzfiguren (omnes di immortales: CIL 2, 172) aufnehmen konnten (Serv. Verg. Aen. 2, 514), zB. die di parentes (Bömer, Ahnenkult 123/39); die Laren dagegen waren im Singular wie im Plural Individualitäten, seien sie familiares, seien sie compitales (bei denen Latte aO. ihr eigentliches Schwergewicht sucht) oder noch andere Spezialitäten (domestici: CIL 3, 4160; casanici: CIL 1, 2100; Latte aO. 94_1). Doch war die Identifikation sehr schwierig, u. schon im Altertum wurden sie miteinander vertauscht oder gar verwechselt. In der Vorstellung sind Laren u. Penaten so sehr mit der patria verbunden, daß sie beim Weggang in die Fremde u. bei der Rückkehr besonders begrüßt wurden; beim Umzug wurden sie ausgetauscht (Plaut. merc. 834/6) u. im neuen Heim eigens mit einer Opfergabe geehrt (Plaut. trin. 39/41), bei endgültigem Verlassen der Heimat aber mitgenommen (Hor. carm. 2, 18, 26/8; vgl. Weinstock 417/57). Sonst wachte der Lar familiaris durch die Generationen hindurch am Herde (Plaut. aul. prol.; Apul. Socr. 15); Catilina aber beklagt, daß seine Leute nirgends einen Lar familiaris hätten (Sall. Catil. 20, 12). Dion. Hal. ant. 1, 67, 3 gibt eine Liste der griech. Übersetzungen (Πατρῷοι, Γενέθλιοι, Κτήσιοι, Μύχιοι, Ἕρκειοι), dazu Κατοικίδιοι. Die ἱερὰ πατρῷα, die Leokrates im Stich ließ (Lycurg. 8), waren nicht so streng bestimmt, ebensowenig Xen. hist. Gr. 2, 4, 21 u. Lucian. mort. Peregr. 36. Als Gesamtnamen sind zu notieren θεοὶ ἑστιοι (Heliod. 1, 30, 5); ἐφέστιοι (Hierocl.: Joh. Stob. 4, 22, 24 [4, 505 W./H.]; vgl. Plat. leg. 11, 931a); ἑστιοῦχοι (Charond.: Joh. Stob. 4, 2, 24 [152]; Pollux 1, 24); ἐνοικίδιοι (G. Deschamps/G. Cousin: BullCorrHell 12 [1888] 269f nr. 54); κατοικίδιοι (Res gest. div. Aug. gr. § 19); vgl. De-Marchi 261/71. Als θεοὶ μύχιοι erscheinen sie, indem der allgemeine Name von den μυχοί des H. verstanden wurde (Rohde, Psyche 1^2, 135_1; Eitrem, Hermes 7f; ders., Art. Μύχιοι θεοί: PW 16, 1 [1935] 993/5; vgl. Eur. Med. 397); so waren ihnen einschließlich der Aphrodite Mychia die Schwalben heilig (Ael. nat. an. 10, 34). Als Erbe der Vorfahren waren die H.götter πατρῷοι (καὶ μητρῷοι), deren ἕδη in den πρόπυλα der H. ihre Heimstatt hatten (Sophocl. Electr. 1373/5); s. Weinstock 421. Auch der Arkader Klearch verehrte seine θεοὶ πατρῷοι (Theopomp.: FGrHist 115F 344; Bolkestein 45f). Herakles begrüßt, aus dem Hades zurückgekehrt, zuerst die häuslichen Götter (Eur. Herc. 608f; Penates = Heimat bei Liv., vgl. J. Prusent: BullInstClassStudLond 20 [1973] 158f). Diese Götter wirkten im ganzen H., u. so hieß Apollon in Aigina Δωματίτης (Pythaen.: FGrHist 299F 6) u. Demeter in Korinth Ἐποικιδίη (Hesych. lex. s. v. [2, 180 Latte]). Auch Heroen finden sich oft in dieser Funktion (P. Foucart: MémAcInscr 42 [1922] 87/91; Th. Hopfner, Art. Mageia: PW 14, 1 [1930] 351), doch konnten auch gutartige Heroen gefährlich werden (Babr. fab. 63). Der schlangengebundene Asklepios war wohl vom Ursprung her H.gott (Sjövall 75/84) u. zweifellos ebenso die Dioskuren (Nilsson, Vater aO. [o. Sp. 772] 163); weitere Weinstock 450. Doch lassen sich mit unseren Mitteln noch Einzelgestalten ausmachen, die manchmal als domestici bezeichnet werden (J. B. Hofmann: ThesLL 5, 1 [1909/34] 1868, 21/41); genii tutelares: Martian. Cap. 2, 40. Daß der *Genius des H.herrn u. die Iuno der H.frau gefeiert wurden, versteht sich: der Genius erhielt Libationen u. wurde selber libierend dargestellt; Genius = Lar: Cens. 3, 2 (R. Schilling: o. Bd. 10, 59f). Wenig greifbar ist der Agathos Daimon (Rohde, Psyche 1^2, $254f_2$; M. Marcovich: ZsPap-

Epigr 50 [1983] 168f; Plut. laud. ips. 11, 542E). Spezifische Glücksgötter hatten ihre Bedeutung, vor allem Tyche (Sjövall 54), deren Bild im H. verehrt wurde (Suet. Galba 4, 3); Bona Fortuna: Cic. Verr. 2, 4, 37; Aphroditos: Theophr. char. 16, 10 (H. Herter, De Priapo = RGVV 23 [1932] $301f_1$); Priapos (ebd. 255). In Chaironeia trieb man Bulimos, den Heißhunger, in Gestalt eines Sklaven aus unter Absingen des Spruches ἔξω Βούλιμον ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίειαν (‚Hunger hinaus, Reichtum u. Gesundheit herein!‘: Plut. quaest. conv. 6, 8, 693EF; Herter, Dämonen 117 bzw. 48). Der Einzug des Plutos ist überhaupt ein weitverbreiteter Brauch (Eisele, Art. Plutos: Roscher, Lex. 3, 2, 2574f); nach einer Version des Diomedes legten die Bukoliasten mit Gesang Früchte auf die Schwellen (GrLat 1, 486 Keil). Bei der Ankunft der Magna Mater in Rom wurden Weihrauchspenden vor den Türen dargebracht (Liv. 29, 14, 13f). Beim Triumph stellten die Einwohner Viktualien vor die H. (Dion. Hal. ant. 2, 34, 2). Timoleon dedizierte der Automatia ein Heiligtum in seinem H. (Plut. vit. Timol. 36, 3; laud. ips. 11, 542E) u. eignete ihr überhaupt das gesamte H. zu (Plut. aO.; Nep. Timol. 4, 4). Auch die Nymphen waren vielseitig genug, um in Sizilien H.feste an ihren ἀγάλματα zu erhalten (Tim.: FGrHist 566F 32); vgl. L. Radermacher, Beiträge zur Volkskunde = SbWien 187, 3 (1918) 60/70. Der frevelhafte Priester Makareus hatte einen Opferdienst am Altar seines Gottes Dionysos in seinem H. (Ael. var. hist. 13, 2); Liber ist häufig vertreten (CIL 8, 9016); vgl. Bulard 262/72. 422/4. Doch auch Poseidon Hippios war nicht unerhört (Aristoph. nub. 83), wie es scheint, auch der Reichtum spendende Aion nicht (Wünsch 32/6; Peterson, HTh $100f_1$). Hephaistos πρὸς ταῖς ἑστίαις Schol. Aristoph. av. 436; CIL 14, 3 (Bömer, Rom 103). Natürlich waren einzelne Stellen im H. besonders schutzbedürftig (Serv. Verg. Aen. 2, 469), so die Vorratskammer (s. o. Sp. 774) u. das Schlafgemach, in dem Laodamia das Bild ihres vor Troja gefallenen Gatten umarmte (Petersen 201_{145}. $210f_{193}$). Einen Hermes Ἐπιθαλαμίτης bezeugt für Euboia Hesych. lex. s. v. (2, 157 Latte). Selbst Domitian hatte eine Athena im Schlafraum (Dio Cass. 67, 16, 1). Auch unterirdische Kultstätten gab es, vor allem Mithräen (De-Marchi 87). Andererseits hütete in Athen ein Ἥρως Ἐπιτέγιος das von außen verhältnismäßig leicht zugängliche *Dach (IG 1^2, 310, 82f; $2/3^2$, 5071; Sjövall 124/6), das auch unerwünschten Gästen Zutritt gewährte (Zenob. s. v. ἡ φανίου θύρα [138/47 Bühler]). Die *Fenster waren klärlich auch gefährdet (R. Herbig, Das Fenster in der Architektur des Altertums, Diss. Heidelberg [1929] 34f. 44; ders.: RhMus 44 [1929] 280/4). Die aus dem Fenster (oder der Tür) schauende *Dirne ist ein Nachklang der phoinikischen *Astarte, die von Schlangen begleitet war (W. Fauth, Aphrodite Parakyptusa = AbhMainz 1966 nr. 6). Besonderen göttlichen Schutzes bedurfte der Eingang, durch den die schlimmen Einflüsse in den Frieden des H. einzudringen drohten. Die Tür war der Hauptgefahrenpunkt u. mit ihr die Schwelle. In Sparta befand sich das Heroon des Astrabakos bei der Hoftür (Herodt. 6, 69), vor allem aber walteten göttliche Mächte vor der H.tür, die προστατήριοι θεοί (CIG 3530, Kyme), deren Altäre an ihren εἰσιτήρια bekränzt wurden (O. Höfer, Art. Propylaios: Roscher, Lex. 3, 2, 3133/7; ders., Art. Prothyraios: ebd. 3180f); es konnte Hera sein (Eur. Heraclid. 349; Aristoph. Thesm. 396) oder Artemis (Eur. aO.; Orph. hymn. 2 Quandt) Προθυραία (Προθυριδία: Sext. Emp. adv. math. 9, 185); als Diebesgott hatte Hermes allerdings die Macht, jede Tür zu öffnen (Lucian. nav. 42; gall. 28) oder durchs Schlüsselloch zu schlüpfen (Hymn. Hom. Merc. 145/7), aber für gewöhnlich hielt er getreulich Wache (H. Herter: RhMus 119 [1976] 219. 226/8), auch schon ἐπὶ τῆς αὐλῆς (Athen. dipnos. 10, 437B; Eitrem, Hermes 38_5). Als στρόφιος u. ä. war er ganz eng mit der Tür verbunden. Mercuriolus Amulett des Apuleius apol. 63. Von altersher behütete neben ihm Apollon (Menand. frg. 801 K./Th.) in Gestalt einer Spitzsäule das H., gewöhnlich Agyieus genannt (Schol. Eur. Phoen. 631; Hesych. lex. s. v. [1, 33 Latte]), aber auch Thyraios (Nigid. frg. 73 Swoboda: Macrob. sat. 1, 9, 6) u. προστατήριος (πρὸ τῶν θυρῶν) (Sophocl. Electr. 637 mit Schol.; IG $2^2/3$, 674, 6; Hesych. lex. s. v. [3, 391 Schmidt]; Phot. lex. s. v. [2, 114 Naber]). Dabei stand ein Altar, der Gebete empfing (Plaut. merc. 675/80) u. von Passanten mit μυρρίναι bekränzt wurde (Hellad.: Phot. bibl. cod. 279 [8, 187 Henry]), dazu auch ein Lorbeerbaum (Aristoph. Thesm. 488f; Plin. n. h. 15, 127; Hesych. lex. s. v. κώμυθα [2, 558 Latte]; Eitrem, Hermes 27f; vor Augustus' Tür: Res gest. div. Aug. § 34). Auch die Antelioi konnten vor den Türen

stehen (K. Tümpel, Art. Antelioi: PW 1, 2 [1894] 2349f; Höfer, Propylaios aO. 3134). Herakles begründet der Galinthias zum Dank in Theben vor seinem H. ein ἀφίδρυμα, das noch fortbesteht (Nicand.: Ant. Lib. 29, 4). Als omnium et portarum custos et rector viarum (Macrob. sat. 1, 9, 7) wahrte Ianus die Schwelle (Eitrem, Hermes 33). Um eine besonders unheimliche Macht des Draußen in Schach zu halten, stellte man Hekataia, wenn nicht schon ins H. selbst (Eur. Med. 395/7; *Hekate), so jedenfalls davor (Aristoph. vesp. 804; Sjövall 33); sie galt doch auch als Schützerin der Bewohner (Herter, Dämonen 134f bzw. 66). Neben ihr war auch eine Erscheinung wie der struppige Silvanus zu beachten, der jeden Unzuständigen am Eintritt hinderte u. so die Eigenschaft eines Conservator erfüllte (A. v. Domaszewski: Philol 61 [1902] 1/25 bzw. ders., Abh. zur röm. Rel. [1909] 58/85; R. Peter, Art. Silvanus: Roscher, Lex. 4, 824/77; Bulard 324/37; Weihung CIL 6, 582). Er mag von der familia rustica in den Bereich der familia urbana übergegangen sein (v. Domaszewski aO. 12f bzw. 72f; Peter aO. 862f) u. heißt daher öfters domesticus; in der Kaiserzeit verbreitete er sich weit, auch wenn er den Frauen ziemlich fremd blieb. Nach der *Geburt eines Kindes schlug man in Rom zum Schutze der Wöchnerin mit einer Axt auf die Schwelle u. dann mit einer Mörserkeule u. fegte sie schließlich mit dem Besen ab. Drei göttliche Wesen schützten mit Silvanus die Wöchnerin vor dem Eindringen finsterer Mächte (Varro ant. rer. div. frg. 111 Cardauns: Aug. civ. D. 6, 9, 32/9; Herter, Dämonen 142f bzw. 74f). Daß Strepsiades gleich alle Götter samt u. sonders hinauswerfen wollte (Aristoph. nub. 1468/80), ging freilich selbst für einen Aufgeklärten recht weit, aber das H. lauerte mit Gefahren, gegen die Abhilfe angezeigt war (Porph. philos. orac. haur.: 148f Wolff; Sjövall 53f. 122f; Herter, Dämonen 112/43 bzw. 43/75). Eine Wöchnerin machte Reinigungszeremonien notwendig (Ephipp. com. frg. 3; Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9, 1 [1910] 28; Bolkestein 41). Erst recht befleckte eine Leiche H. u. Bewohner (Od. 22, 480/94; Sophocl. Oed. rex 1227/30; Wächter aO. 46/50. 69), mochten ursprüngliche Zustände andere Verhältnisse vorausgesetzt haben. In Rom wurden die Bilder der verstorbenen Glieder vornehmer Familien, die das ius imaginum hatten, so wie sie im Leichenzuge aufgetreten waren, ‚im sichtbarsten Raume' (Polyb. 6, 93, 4), d. h. im Atrium, in einem Holzschrein aufgestellt u. auch ganze Stammbäume angebracht (Sen. benef. 3, 28, 2; Suet. Galba 2; Bruck aO. [o. Sp. 771] 9/11; W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1191f). Es wurde auch an nächtliche Erscheinungen im H. geglaubt (Lucian. philops. 18/21), u. nach alter Sage ging ein Ermordeter, dessen Gebeine liegen geblieben waren, als Gespenst um (Plaut. most. nach Philemons Φάσμα; Plin. ep. 7, 27; Lucian. philops. 29/31; L. Radermacher: Festschr. Th. Gomperz [Wien 1902] 205f; ders., Griech. Quellen zur Faustsage = SbWien 206, 4 [1927] 11/4; M. Schuster, Altertum u. dt. Kultur [Wien 1926] 415f; O. Herzig, Lukian als Quelle für die antike Zauberei, Diss. Tübingen [1940] 26f). Zum Leichenfund im H. des L. Sestius vgl. J. B. Keune, Art. Sestius: PW 2A, 2 (1923) 1884. Es gab kein H., das sich nicht des göttlichen Beistandes versichert hätte; denn überall setzten die Feinde Angriffe der Daimonen auf die H. ins Werk (Schol. Eur. Hippol. 318; Hesych. lex. s. v. ὠπωτῆρε [4, 326 Schmidt]). Waren die Götter ursprünglich am Herd installiert, so wurden sie bald im Lararium konzentriert, das sich zum sacellum auswuchs, wie wir es so oft vor allem in Pompeji sehen (G. K. Boyce, Corpus of the Lararia of Pompeii = MemAmAcadRome 14 [1937]). Aber allmählich füllten sich die H. in allen ihren Teilen mit Mälern der Verehrung; selbst die Latrine blieb nicht unberührt (Kaserne der Vigiles in Ostia; vgl. F. Noack: Antike 2 [1926] 218; Boyce aO. nr. 77. 122. 442). Wenn Isocr. or. 5, 117 auch den Privaten zubilligt, daß sie den Göttern Tempel u. Altäre errichteten, so hat er schon damals sicherlich auch an die Privat-H. gedacht. Man brachte die Bilder in Aediculae oder Nischen an der Wand unter, auch in besonderen Schreinen (vgl. Plat. conv. 216f); am billigsten kam man freilich weg, wenn man sie einfach aufmalte; jedoch altertümlichem Geschmack war das schon zu viel (Plut. coniug. praec. 48, 145A). Aber Herakleides rühmt in seinen ‚Reisebildern' in Tanagra die πρόθυρα der H. mit ihren enkaustischen Malereien (F. Pfister, Die Reisebilder des Herakleides = SbWien 227, 2 [1951] 77); luxuriöse H. werden in der populärethischen Literatur öfter beschrieben.

c. *Magischer Hausschutz.* Neben dem göttlichen Schutz werden auch magische Vorkehrungen eingesetzt, die allerdings auch unter

Anrufung von Göttern erfolgen konnten (Plin. n. h. 29, 67). Eine Art Übergang machen die Indigitamentalgottheiten, die von der menschlichen pietas ihren Zoll verlangten; besonders einschlägig Forculus, Cardea u. Lima-Limentinus. Das H. wird glücklich, wenn man magische Mittel am Eingang anbringt (ebd.), aber auch innerhalb sind ja dämonische Einflüsse zu befürchten (Porph. philos. orac. haur.: 147/9 Wolff) u. daher Apotropaia vonnöten. H.schutzzauber: PGM^2 IV 2359/440. 3125/7; XII 24/95 (S. Eitrem: SymbOsl 7 [1928] 62; ebd. 12 [1933] 37). Lorbeer bewahrt das H. vor Blitz (Plin. n. h. 15, 134); der Stein Kuralios hält wie auch noch andere Materien überhaupt alles Übel fern (Geop. 15, 1, 31). Umgekehrt werden Defixionen auch im H. des Opfers untergebracht (*Fluchtafel), im Falle des Germanicus noch verstärkt durch menschliche Gebeine u. halbverbrannte Asche sowie andere Greuel (Tac. ann. 2, 69, 5; Dio Cass. 57, 18, 9). Hatte man hier die maleficia unter dem Estrich u. den Wänden verborgen, so heftete sich der Aberglaube auch gern an den Herd (E. Rieß, Art. Aberglaube: PW 1, 1 [1894] 49). Außer der Tür ist auch das Fenster Geisterweg, u. so werden hier wie dort Prophylaktika angebracht (Ovid. fast. 6, 129f. 165/8; Plin. n. h. 29, 83; Diosc. 1, 90; Herbig aO. [o. Sp. 778]). Auch das Dach war gefährlich; daher sollte man zur Erleichterung einer Geburt bestimmte Geschosse über das H. werfen (Plin. n. h. 28, 33; E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod [1911] 54/7; G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 125f). Kathartische Riten erstreckten sich auf das gesamte H. (Od. 22, 481f. 491/4; Soph. Oed. rex 1227/9; Plat. leg. 9, 877e; Theophr. char. 16, 7; Theocr. id. 24, 96/8; Plin. n. h. 30, 82; Phot. lex. s. v. ῥάμνος [2, 128 Naber]) oder einzelne besonders infizierte Stellen (Propert. 4, 8, 83f). Magische Mittel, die Unheilsstoffe an sich gezogen haben, müssen aus dem H. entfernt werden (Plin. n. h. 20, 6; Philostr. vit. Apoll. 3, 39, 2). Besonders nach einem Todesfall soll die Wohnung gereinigt (Antiph. 6, 37; Ditt. Syll.^{3} nr. 1218, 14/7) u. ausgekehrt werden (Paul./Fest. s. v. everriator [68 L.]; Samter aO. 30/2). Vor die Tür geschüttetes Waschwasser vermögen die Geister nicht zu überschreiten (Aristoph. frg. 319 K./Au.; K. Rieß: AmJournPhilol 18 [1897] 191). An den Anthesterien freilich u. so wohl auch an den Lemurien brachte der Besuch der Toten viel Aufregung mit sich (Sjövall 119/21). Wenn Zauberhandlungen im H. stattfinden sollen, pflegen bestimmte Räumlichkeiten dafür vorgeschrieben zu werden (Hopfner, OZ 1 § 836; ders., Mageia aO. [o. Sp. 776] 358f).

d. *Hausinschriften.* Diese waren gewöhnlich auf dem Türsturz oder auch Pfosten angebracht, auch auf besonderen Tafeln (Wünsch 36; H. Klenk, Die antike Tür, Diss. Gießen [1924] 37; Herter, Medicus 33/9 bzw. 638/47). Sie bezeichneten den Erbauer oder Besitzer oder Betriebsinhaber u. machten oft noch nähere Angaben, um als Firmenschilder zu dienen, enthielten nicht selten aber auch glückbringende oder unheilbannende Formeln, wie sie auch als *Graffiti an die Wand gekritzelt oder auf H.altären eingemeißelt oder endlich auf Zettel geschrieben wurden, die in den Wänden (namentlich in Zauberfiguren eingeschlossen: PGM^2 IV 2359/72) oder sonst verborgen werden sollten (E. v. Dobschütz: ZsWissTheol 43 [1900] 481/3; Dölger, ACh 5, 251; Heim 509f). Geschäftsankündigungen, die so oft Reklamezwecken dienten, sind seit Antiphon, der seine τέχνη ἀλυπίας in einem οἴκημα betrieb (PsPlut. vit. dec. orat. 833CD [VS^8 87 A 6]), öfters nachzuweisen, auch anspielungsweise (Herter, Medicus 33/5 bzw. 638/42). Weit verbreitet u. variiert war die iambische Inschrift ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς ἐνθάδε κατοικεῖ· μηδὲν εἰσίτω κακόν (‚Der Sohn des Zeus, der siegreiche Herakles wohnt hier, nichts Böses gehe hinein'), uns durch Anekdoten (Diog. Cyn. ep. 36) bekannt, aber auch inschriftlich erhalten, sowohl im griech. Original (CIL 4, 733; vgl. CIG 4673; W. Deonna: Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική 1909, 22 nr. 33) als auch in lateinischer Umformung (CIL 6, 30738), ernst u. parodiert, aber auch als Amulett u. *Grabinschrift. Daß Platon an seiner Akademie die Inschrift ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω o. ä. angebracht habe, ist eine gut erfundene späte Anekdote (Weinreich 16f bzw. 265f; Herter, Medicus 36 bzw. 644). Mit Herakles, der längst als Alexikakos galt, vereinigt finden wir CLE 23 Silvanus, ebd. 2065 Tutela, Fides, Fortuna; an seine Stelle tritt PGM^2 IV 2367 Hermes, aber auch Begriffsgottheiten, die damit als H.genossen angesprochen werden, so Penia u. Dikaiosyne (Diog. Cyn. ep. 36; weiteres Herter, Medicus 36 bzw. 644f; CIL 3, 5561), u. CIL 4, 1454 wird *Felicitas akklamiert, die einen göttlichen Garanten schon nicht mehr nötig hat (E. Krüger, Röm. Mosaiken in Deutsch-

land: ArchAnz 48 [1933] 705f). Ganz einfach lesen wir felix hic locus est (CIL 4, 2320; vgl. 6, 29766), gebildeter ὁ παυσίλυπος οἶκος οὗτός ἐστιν ἀσφαλῶς (IG 14, 2136), wo die Vermessenheit der Ankündigung durch Zusatz einer Gnome nach Simon. frg. 38D. unschädlich gemacht werden soll. Schlicht feliciter (CIL 6, 29791) oder ἀγαθῇ τύχῃ (Littmann 22, 9 App. S. VI). Aristeides (*Aristides Rhetor) träumte ἐπὶ τῆς ἑστίας an der Wand Dankepigramme von Geheilten zu sehen (or. 25, 491D. bzw. 48, 13 Keil). Eine Weihung an (Zeus) Τέλειος enthält die H.inschrift Kaibel nr. 1056, die Akklamationen εἷς Ζεὺς Σάραπις· μεγάλη Ἶσις ἡ κυρία das Graffito an einem röm. H. (E. Brizio: BullInst 1873, 36; Peterson, HTh 205. 230f). Dem Philosophen Krates galt in Theben die Aufschrift εἴσοδος Κράτητι ἀγαθῷ δαίμονι (Iulian. Imp. or. 9 [6], 200b [2, 1, 169 Bidez/Rochefort]; vgl. Diog. L. 6, 74). Hingegen werden oft Neidische verwünscht, zB. CIL 8, 8509. 23131 (vgl. CLE 1928. 2065f); vgl. IG 9, 1, 601 = Anth. Pal. 10, 111. Graffito εἷς Ζεὺς Σέραπις· βάσκανος λακησέτω: O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion (1919) 25 bzw. ders., Ausgew. Schriften 1 (Amsterdam 1969) 431; Peterson, HTh 230. Schutzformeln gegen Feuersbrunst Plin. n. h. 28, 20; arse verse Afran. 415 Ribbeck. Das Goldtäfelchen in Athen IG 9, 2, 232, 23/5 bittet Σαβαὼθ Ἐλο[ε]εὶν … ἀπόστρεψον πᾶν κακὸν ἀπὸ τοῦ οἴκου τούτου (Wünsch 30). *Alexander v. Abonu Teichos erteilte das Orakel, den Vers Φοῖβος ἀκερσεκόμης λοιμοῦ νεφέλην ἀπερύκει an den H.türen gegen die Pest zu befestigen (Lucian. Alex. 36); in der Tat sind die Worte inschriftlich im syr. Antiocheia erhalten u. noch Martian. Cap. 1, 19 als solches Mittel bekannt (O. Weinreich: AthMitt 38 [1913] 66f bzw. ders., Schriften aO. 1, 201f; Deonna 71f). An den Eintretenden wendet sich (wie an Krates) intra feliciter (CIL 3, 120), u. so stand auch auf den Schwellen römischer H. ‚salve' (Blümner 15f) oder eine längere Formel wie CIL 6, 30973; J. u. L. Robert: RevÉtGr 62 (1949) 157 nr. 222; Dessau nr. 6040. In Syrien finden wir ὅσα λέγεις, φίλε, καὶ σοὶ ταῦτα oder τὰ διπλᾶ (Prentice, Amer. exped. nr. 10; CIG 4565. 4572) u. auch καὶ σύ scil. χαῖρε, ὑγίαινε usw. (Prentice, Princ. exped. nr. 1197; IG 14, 233); diese kurze Formel steht sonst auf Gräbern (Prentice, Amer. exped. nr. 42), darf aber auch hier in den meisten Fällen als Segenswunsch aufgefaßt werden, wie sich ja auch καὶ σοὶ τὰ διπλᾶ auf Gräbern nachweisen läßt (ebd. nr. 89; CIG 4570). Weiterhin werden alle möglichen Symbole in mehr oder weniger apotropäischer Absicht vornehmlich an den Außenwänden angebracht. Beliebt war der Phallos, der auch auf der Schwelle begegnet, oft von Inschriften begleitet, die die Kraft des Präservativs verstärken oder andere in seinen Schutz einschließen, u. auch innerhalb größerer Darstellungen (CLE 2065; H. Herter, Art. Phallos: PW 19, 2 [1938] 1735/7). Bilder des von Tieren angegriffenen bösen Auges eigneten sich ebenfalls als H.prophylaktika (P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris = PublFacLettrUnivStrasb 6 [1922] 28f). Stattete man bei verschiedenen Gelegenheiten mit Lorbeer in natura die Türen aus, so malte man ihn auch für die Dauer an die Wand, so in Delos (Bulard 366/71) u. in Syrien (CIL 3, 120; Heim 508f); auch sonst fungieren Kränze u. Zweige im H.kult (Bulard 215/9. 357/60. 363/5) wie auch die vielfach damit verbundenen vielfarbenen infulae u. vittae (ebd. 371/9). Die so oft gerade an Außenmauern abgebildeten Schlangen sind nicht immer Erscheinungsformen des männlichen Genius u. der weiblichen Iuno (ebd. 298/305. 347/50), sondern auch als Apotropaia zu verstehen nach Ausweis von Beischriften wie CIL 4, 813 u. Pers. sat. 1, 113f (A. Hartmann, Art. Schlange: PW 2A, 1 [1923] 518f; Bayet 235_3). Für Syrien sind an Türen u. Fenstern die kreisförmigen Ornamente, die Sterne u. a. einschließen (Diskoi, zT. geflügelt), charakteristisch, sicher meist prophylaktisch gemeint (Butler 31/4; Prentice, Amer. exped. 18; Peterson, HTh 6f); weitere Symbole zB. Prentice, Amer. exped. nr. 10. 114. Deutliche Beziehung zu bestimmten Gottheiten verraten andere Zeichen, die auf religiöse Motivierung zurückweisen, so die zwei bestirnten Piloi der Dioskuren rechts u. links von der Mondscheibe (J. Chamonard, Le quartier du théâtre = Délos 8, 1 [Paris 1922/24] 106. 418; vgl. L.-H. Vincent: RevBibl 45 [1936] 221/32). Ein Portalpfeiler in Thera ist mit verschiedenen Götterköpfen verziert (F. Hiller v. Gärtringen, Thera 1 [1899] 265f). In der italischen Kolonie von Delos sind an den Außenwänden der H. (bes. in Kultnischen) oder an Altären vor den Türen Szenen des Compitalienfestes sowie die tanzenden Laren (vgl. Naev. com. 99/102 Ribbeck) dargestellt, ferner der Omphalos der Vesta, Herkules, Merkur u. a. Götter (Bulard). In Pompeji finden

wir an den Außenwänden oft Merkur, gern mit Fortuna gesellt, sodann Vesta, Genius, Laren u. a. Gottheiten in freierer Auswahl als in Delos (Boyce aO. 110/2). Apotropäische Verzierung der Türen Klenk aO. 10f. 38, des Türklopfers Blümner 20.

II. Israelitisch-jüdisch. Außer in der Bauweise (G. Dalman 7, 1/176; Rosenzweig; Canaan, House) läßt das jüd. H. namentlich in Palästina seit Ende der talmudischen Zeit auch im religiös-magischen Brauchtum mannigfache Übereinstimmungen mit der Umwelt erkennen (für die religionsübergreifend weitgehend gleichartige Volkskunde des H. im arabischen Palästina der jüngeren Vergangenheit ebd.; ders., H.). Gibt es auch im paläst., babyl. u. hellenist. Judentum bis zum Ausgang der tannaitischen Zeit nur wenige direkte Belege für diese Verbindungen mit dem Volksglauben, so war doch mit dem Glauben an Dämonen, böse Geister u. Teufel (J. Maier, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 626/40. 668/88) eine Grundvoraussetzung für H.schutz auch in magischer Form gegeben. Dieser Geisterglaube schlug sich im frühjüd. Schrifttum, besonders in der Midraschliteratur u. dem babyl. Talmud, viel stärker als noch im Tanach nieder (vgl. aber A. Jirku, Die Dämonen u. ihre Abwehr im AT [1912]; ders., Materialien zu der Volksreligion Israels [1914]) u. ließ, allen kategorischen Ablehnungen der Gelehrten zum Trotz, menschheitsgeschichtlich alte Schutzmaßnahmen der mit Abstand bevorzugtesten Lebenssphäre der Juden vor 2000 Jahren weiter bestehen oder vorübergehend zurückgedrängte zu neuem Leben erwachen (zur Vorstellung von H.geistern: J. Scheftelowitz, Alt-palästinensischer Bauernglaube in religionsvergleichender Beleuchtung [1925] s. v. H.geister; H.schlange).

a. Bau des Hauses. In alter Zeit wurden vielfach Menschen, besonders kleine Kinder, bei der Grundsteinlegung in die Fundamente eingefügt, um etwa dort hausende schadenstiftende Geister zu vertreiben oder die Beigesetzten bzw. eigens zu diesem Zwecke Umgebrachten als Schutzgeister für das Bauwerk zu gewinnen (M. Eliade, Art. Bauopfer: RGG^3 1 [1957] 935; Gressmann, Bilder^2 70f mit Abb. 227/30; dazu G. Dalman 7. 100; **Bauopfer). Bei verschiedenen Ausgrabungen in Palästina wurden Reste solcher Opfer gefunden (R. A. S. Macalister, The excavations of Gezer 2 [London 1912] 426/36). Stellen wie Jos. 6, 26 u. 1 Reg. 16, 34 belegen, daß sie auch in israelitischer Zeit noch vorkamen. Vielleicht fußt die Haggada, Pharao habe Kinder Israels an Stelle fehlender Ziegelsteine lebendig einmauern lassen (L. Ginzberg, The legends of the Jews 2 [Philadelphia 1910] 250 m. Anm. 9; 299; 337; 4 [ebd. 1913] 49), auf demselben Brauch. Dagegen ist 2 Reg. 16, 3 u. Jes. 57, 5 nichts über Menschenbauopfer in Israel zu entnehmen. – In späterer Zeit könnte das Verbot, über offenen Gruben zu schlachten (Ḥullin 2, 9), direkt den Brauch ablehnen, bei Grundsteinlegung oder in einem späteren Stadium des Baues, etwa bei Errichtung des Daches oder bei Fertigstellung des H. (vgl. Canaan, H. 149/51), Blut zu vergießen. Dieser Schluß ist aber nicht zwingend, da Schlachten mit religiös-magischen Konnotationen auch unabhängig vom H.bau vorkam (s. u. Sp. 790) u. die genannte Mischna als einzige Ausnahme Schlachten, d. h Blutfließenlassen, über einer Grube im Bereich des H. zuläßt. Mit der Verlagerung des Schlachtens von der Öffentlichkeit der Straße in den Privatbereich sollte deshalb nur eine Schlachtopferpraxis, wahrscheinlich nicht-rabbinisch orientierter jüd. Dissidenten, abgelehnt werden, deren Zusammenhang mit dem H.bau offen bleibt. – Hinter der Bestimmung, die H. (vielleicht nur deren als ‚Bad' genutzte Teile oder gar nur die ‚Bade-H.') der Samaritaner hätten als unrein zu gelten, ‚weil sie (die Samaritaner) dort ihre Fehl- oder Frühgeburten begraben' (Niddah 7, 4; vgl. 7, 5 u. die Komm. zSt.), wird die Furcht vor dem traditionell höchsten Grad der Verunreinigung durch Leichen oder Leichenteile stehen. Da Dämonen ihr Unwesen besonders gern an Begräbnisplätzen treiben (Strack/Billerbeck 4, 1, 516f; Scheftelowitz aO. 6f), ergibt sich für den H.schutz die Vorsichtsmaßnahme, möglichst weder samaritanische Gebäude zu übernehmen noch auf Grundstücken zu bauen, auf denen vorher samaritanische H. standen. – Grundsteine oder Fundamente zumal größerer Bauwerke konnten offenbar kunstvoll u. kostbar hergerichtet (Apc. 21, 19) u. mit Besiegelungsinschriften versehen sein (2 Tim. 2, 19). In rabbinischer Zeit wurden auch bei Wohn-H. für die Ecken der Grundmauern auf beiden Außenseiten behauene Quadersteine bevorzugt (Rosenzweig 19_6; vgl. K. H. Schelkle, Art. Akrogoniaios: o. Bd. 1, 233f) u. von jeher auf gute Fundierung geachtet (Mt. 7, 25 par. Lc. 6, 48). Für Be-

wohner, die wie in der Ebene von Saron in einsturzgefährdeten Luftziegel-H. ohne feste Fundamente leben mußten, soll der Hohepriester am Versöhnungstag die Bitte eingeschaltet haben: ‚Ihre H. mögen nicht ihre Gräber werden' (jJoma 5, 42c, 21; jSota 8, 23a, 9; vielleicht galt die Ta'anit 22b überlieferte ähnliche Bitte für Bewohner Babylons, die unter vergleichbaren Verhältnissen zu leiden hatten; zur Sache Rosenzweig 18_1). Es ist aber nicht einmal bekannt, ob der Grundstein gesegnet wurde (wie H. Daniel-Rops, Die Umwelt Jesu. Der Alltag in Palästina vor 2000 Jahren [1980] 219 vermutet). Zumindest im frühjüd. Palästina ist von besonderen Feierlichkeiten ‚bei der Grundlegung eines gewöhnlichen H. nie die Rede' (G. Dalman 7, 100).

b. Vollendung des Gebäudes. Dagegen wird die Vorschrift, ein fertiggestelltes H. einzuweihen, schon Dtn. 20, 5 vorausgesetzt. Es ist nicht bekannt, wie weit die in neueren Zeiten weithin beliebte Form der ḥanukkat habbayit zurückreicht. Denkbar wäre aber durchaus, daß der nach Abschluß des Baues vorgeschriebene Lobspruch: ‚Gepriesen, der uns leben ließ, aufrecht erhielt u. geführt hat zu dieser Zeit' (Berakot 9, 3), eine Formel, die eigentlich immer paßt, wenn ein bestimmtes Ziel erreicht ist, u. die ausdrücklich zB. auch bei Erwerb neuen Gerätes vorgeschrieben ist (ebd.), durch Worte des Glaubens u. innigen Vertrauens auf den ‚Hüter Israels', etwa in Gestalt der später bei H.- u. Wohnungseinweihungen so beliebten Ps. 121 (120) u. 127 (126f), ergänzt wurde. Symbol dieses, seine Diener behütenden Gottes bildet das zu unablässiger Erinnerung u. a. auch an die ‚Türpfosten des H.' u. die ‚Tore' geschriebene Bekenntnis zu ihm, die nach rabbinischem Recht vor dem Erstbezug anzubringende Mezûzah (wörtl. ‚Türpfosten', vielleicht von assyrisch manzazu) (Dtn. 6, 9; vgl. 6, 4/8; 11, 20f). – Es ist nicht bekannt, ob diese zweimal kurz hintereinander urgierte Bestimmung zeitweise nur im übertragenen Sinne verstanden wurde. Allgemein jüdisch scheint der Brauch in tannaitischer Zeit (vgl. aber Joseph. ant. Jud. 4, 213; Aristeas 158) u. auch später nicht gewesen zu sein, da die Rabbinen wiederholt von nichtschriftgelehrt orientierten ‚gemeinen Leuten' ('am ha-'areṣ) sprechen, die verschiedene rabbin. Vorschriften verletzen u. ausdrücklich auch keine Mezuza an der Tür haben (zB. bBerakot 47b; dazu S. Zeitlin, The am-ha-aretz: JewQuartRev 23 [1932/33] 45/61, bes. 58). Wahrscheinlich aber hat schon das Deuteronomium die schutzgewährenden Inschriften oder Zeichen auf Türen oder Türpfosten zu judaisieren versucht, da sie schon aus dem alten Ägypten bekannt sind u. bis in jüngste Zeit im ganzen islamischen Orient weiterleben. Ein Beispiel dieser vielleicht ursprünglichen Form der Mezuza bildet eine palmyrenische Inschrift (Mitte 3. Jh. nC.) auf einem Türsturz (CIJ 2, 821; vgl. 822f u. u. Sp. 791), der wahrscheinlich zu einem vornehmen Privat-H. gehörte, da Synagogen u., in größeren H., auch einzelne Räume, die rein religiösen Zwecken dienten, zumindest nach rabbinischer Auffassung die Eintretenden durch sich selbst an die Gegenwart Gottes erinnern (bBerakot 47a) u. deswegen keine Mezuzot erhalten. Daneben hat man aber auch Pergamentzettelchen oder -röllchen gekannt, die nicht wie die Denkzeichen von Jes. 57, 8 hinter Türflügel oder -pfosten, sondern in mehr oder weniger eigens zu diesem Zweck geschaffenen Löchern oder Vertiefungen in Türpfosten zur Rechten des Eintretenden untergebracht (vgl. Mezuzah 2, 10 [63a]) u. beim Vorbeigehen mit der Hand berührt wurden, die man dann küßte. Das älteste Beispiel einer Mezuza (6,5 cm × 16 cm), die Dtn. 10,12/11, 21, aber nicht das später für die Rabbinen verbindliche Schᵉma, enthält, wurde in Qumran gefunden (8 Q 4 [M. Baillet/J. T. Milik/R. de Vaux, Discoveries in the Judaean desert of Jordan (Oxford 1962) 158/61]). – Nach rabbinischem Recht enthält die Mezuza Dtn. 6, 4/9; 11, 13/21, muß wie die Schriftrollen gestaltet sein, d. h. auf Schreibleder rituell reiner Tiere den Originaltext in hebräischer Quadratschrift bieten, u. nimmt in abgestuftem Grad an der Heiligkeit der Torarollen teil (Mezuzah; bMenahot 31b/4a; Jadajim 4, 5; Megillah 1, 8; Soferim 14, 20 [41a]). Zum Schutz wurde das Pergamentstück mit der beschriebenen Seite nach innen gerollt u. in ein Kästchen aus Holz, Metall oder anderen geeigneten Materialien gesteckt, seit dem MA bevorzugt so, daß die auf der sonst leeren Rückseite des Röllchens geschriebenen Buchstaben sdy (entweder als Gottesname [Šadday] oder als Abkürzung von ‚Schützer der Türen Israels' zu lesen) durch ein kleines Fensterchen von außen sichtbar sind. Diese in neueren Zeiten vielfach reich geschmückten Kästchen oder Kapseln werden dann, das obere Ende leicht nach innen

geneigt, vor dem Einzug im oberen Drittel des Pfostens der Eingangstür u. aller Türen zu den einzelnen Wohnräumen, jeweils zur Rechten des Eintretenden, befestigt. Genaue Vorschriften regeln, welche H. u. Räumlichkeiten keine Mezuza erhalten (vgl. bes. Mezuzah 1, 4/8 [63a]). – Lange bevor seit dem MA den Deuteronomiumtexten allerlei Namen u. magische Zeichen hinzugefügt wurden (V. Aptowitzer, Les noms de dieu et des anges dans la mezousa: RevÉtJuiv 60 [1910] 39/52; 64 [1913] 54/60), war das Erinnerungszeichen mit dem Schutzgedanken verbunden (vgl. F. Eckstein/J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 406f); bAbodah zarah 11a gilt die Mezuza als Symbol, das den Heiligen vergegenwärtigt, der nach Ps. 121 (120), 8 seine Diener behütet (vgl. jPe'ah 1, 1, 15a). Nach Gen. Rabba 35 (zu 9, 16) ist sie in Anlehnung an Prov. 6, 22 es, ‚die dich geleitet, wenn du gehst, über dich wacht, wenn du ruhst ...'. Sie schützt vor schädlichen Geistern u. bewirkt, daß der Verderber keine Macht habe (bMenaḥot 32b. 33b; Targ. Cant. 8, 3). Sehr deutlich schimmert der wohl ursprüngliche Amulettcharakter der Mezuza noch durch die frühe Stelle Mekilta 11 (zu Ex. 12, 3 [1, 88 Lauterbach]): sie bewirkt, daß Gott den Verderber, Sünden, die wir begehen, nicht ins H. eintreten läßt (ähnlich bMenaḥot 43b mit Berufung auf Koh. 4, 12 u. Ps. 34 [33], 8). Bis zum Ende der talmudischen Zeit ist es den Rabbinen nicht gelungen, die Benutzung der Mezuza als Amulett zum Schutz des H. u. seiner Bewohner zu überwinden (Trachtenberg 146/52).

c. Das Leben im Haus. Nach jüdischer, zumindest pharisäisch-rabbinischer Auffassung sollte das ganze Leben auch in H. u. Familie vom Willen zur Heiligung aller Lebensäußerungen in der Bindung an die je aktualisierte Form der Tora getragen sein. Insofern diente der ganze Alltag, von der Einrichtung des H. bis zu den Feinheiten der koscheren Küche, von den Segenssprüchen bei allen Verrichtungen bis zu Feier von Sabbat, Familien- u. Jahresfesten, dem Bemühen, das irdische Wesen dem göttlichen anzugleichen, fest im Willen des Heiligen verankert zu sein. Daneben deuten aber Indizien auf Schutz- u. Vorsichtsmaßnahmen, die sich nur schwer in dieses Konzept einfügen. Dazu gehörten in alter Zeit die teraphim, häusliche Kultgegenstände, deren Besitz Rechtsanspruch auf das Erbe bedeuten konnte (Gen. 31, 19. 30. 34f; 1 Sam. 19, 13. 16 [sing.]). Wie die röm. Penaten oder andere H.götter konnten sie Schutz u. Segen gewähren (C. Westermann, Genesis 2 [1981] 602) u. von Frevlern mißbraucht werden (1 Sam. 15, 23). – In viel späterer Zeit wurden Schutz u. Segen von der Torarolle erwartet, die zunehmend auch in privaten H.halten einen Ehrenplatz erhielt (zur Bibel in den Händen palästinischer Juden 1 Macc. 1, 56f; Jebamot 16, 7); besonders ihr Studium ließ Satan keine Chance (Trachtenberg 155). – Weitgehend überwunden wurde die Sitte, vom *Blut geschlachteter Tiere an die Türpfosten zu schmieren. Sie war im semitischen Sprachraum von jeher weit verbreitet u. begegnete bei verschiedenen Anlässen, Beschneidung, Hochzeit, Krankheit u. dgl. (A. Brock-Utne, Eine religionsgeschichtliche Studie zu dem ursprünglichen Passahopfer: ArchRelWiss 31 [1934] 273; S. J. Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients [1903] 259). Bis in neuere Zeit wird sie in Zusammenhang mit dem im Islam üblichen Opfer zu Ehren Abrahams nach Augenzeugenberichten sogar von städtischen Arabern in Treppenhäusern großer Wohnsiedlungen geübt, ‚wobei die Abwehr des bösen Blicks wohl ebenso wichtig war wie die Segnung des H. durch das Zeichen der vollzogenen Schlachtung' (G. Dalman 1, 31; *Böser Blick). Im alten Israel war dieser Ritus mit dem Passahopfer, angeblich zur Erinnerung an den Schutz vor dem vernichtenden Schlag (Gottes) gegen die Erstgeburt (Ex. 12, 7. 13. 22) verbunden. Die außerhalb Israels weite Verbreitung dieses übelabwehrenden u. dadurch schützenden Bestreichens des Türpfostens mit Blut beweist aber hinlänglich, daß dieses Detail des Passahopfers eine uralte Institution sein muß, die von den Kindern Israels keineswegs erst vor dem Auszug aus Ägypten ad hoc erfunden, sondern nur von der Priesterschrift gedanklich dem Jahweglauben eingeordnet, aber von der Masse des Volkes wahrscheinlich weiter mit allen apotropäischen Konnotationen vollzogen wurde. Mit der gesetzlichen Verlegung des Passahopfers aus den H.gemeinschaften im Lande in den Hof des Jerusalemer Tempels im Rahmen der sog. deuteronomistischen Kultreform des Königs Josia (639/09 vC.) wurde das jährliche Bestreichen der Türpfosten im gesamten Reich Juda hinfällig (Dtn. 16, 1/8) u. blieb nur im Nordreich erhalten, bei den Samaritanern bis in die Gegenwart (J. Jere-

mias, Die Passahfeier der Samaritaner = ZAW Beih. 59 [1932] bes. 91). Das Motiv für die Kultzentralisation, hauptsächlich wohl die Durchsetzung der altoriental. Großstaatsidee u. -praxis gegen die Stammestraditionen des alten Israel (vgl. V. Maag, Erwägungen zur deuteronomistischen Kultzentralisation: VetTest 6 [1956] bes. 12/8; M. Weinfeld, Cultcentralisation in Israel in the light of a neo-Babylonian analogy: JournNearEastStud 23 [1934] 202/12) war so gewichtig, daß wahrscheinlich auch für den wegfallenden Ritus des Beschmierens der Türpfosten nach einem gefühlsmäßig gleichwertigen Ersatz gesucht wurde. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß dafür die außerhalb Israels gleichfalls sehr alte Einrichtung der Mezuza gewählt wurde, deren durch die Judaisierungen durchschimmernder apotropäischer Charakter sie für diese Aufgabe bestens geeignet erscheinen ließ. Zumindest bildet die nach rabbinischem Recht jedem H.vater aufgetragene Erneuerung der Mezuza, sobald die alte schadhaft geworden ist, die nächstliegende Analogie zum jeweils neuen Bestreichen des Türpfostens mit Blut, um das H. zu schützen. Dalman erinnert daran, daß Rabbi Ismael die ‚Schale‘, in der nach Ex. 12, 22 das Blut beim Schlachten für das anschließende Bestreichen aufgefangen werden soll, als ‚Unterschwelle‘ gedeutet hat, so daß man neben der H.türschwelle eine Grube zur Aufnahme des Blutes, das beim Schlachten fließt, gegraben haben müßte (G. Dalman 7, 105 mit sämtlichen Belegen). Das Verbot der Mischna, über offenen Gruben zu schlachten (s. o. Sp. 786), könnte andeuten, daß auch dieses Schwellenopfer der Ablehnung durch die Gelehrten zum Trotz, bis in tannaitische Zeit als Mittel zum Schutz des H. weiter vollzogen wurde. – In Dorfruinen des spätantiken Syrien (bes. 4./5. Jh.) finden sich oft die Worte εἷς θεός über der Haustür eingemeißelt (Peterson, HTh 1/46, bes. die frühen Beispiele nr. 18. 28. 33. 45. 58f. 65). Dabei handelt es sich, wie Peterson gezeigt hat, um eine formelhafte Umschreibung für das Sch^{e}ma oder den jüd. Gottesnamen. Diese erlangte in der Diaspora des syr. Hinterlandes früh auch apotropäische Bedeutung (ebd. 293/9) u. wurde, um einen christologischen oder seltener trinitarischen Zusatz erweitert, auch von Christen als Mezuza gebraucht (ebd. 300f. 304/8; zu Mezuzot auf dem Türsturz selbst o. Sp. 787f; zu anderen Verwendungszwecken der εἷς θεός-Formel Peterson, HTh u. ders., Jüdisches u. christliches Morgengebet in Syrien: ZsKathTheol 58 [1934] 110/3). Dagegen wird man es heute für reine Spekulation halten, wenn die in PsMelitos syr. Apologie mitgeteilte Verehrung der Jüdin Kutbi (kwtby 5 [9, 505. 426 Otto]; vgl. E. Kirsten, Art. Edessa: o. Bd. 4, 568) wegen des offensichtlichen Zusammenhanges ihres Namens mit ktb, ‚schreiben‘, mit dem jüd. Brauch der Mezuza in Verbindung gebracht u. darin als unmittelbares Vorbild für die Verwendung des angeblichen Jesusbriefes an König Abgar v. Edessa (Eus. h. e. 1, 13, 10; zu den Unterschieden zur Doctrina Addai kurz H. J. W. Drijvers, Art. Edessa: TRE 9 [1983] 278f) als Phylakterion dieser Stadt in christlicher Zeit gesehen wird (vgl. auch Procop. b. Pers. 2, 12, 25 u. u. Sp. 796); denn der Kult der Kutbi bezieht sich auf die nabatäische Göttin al-Kutba u. hat mit dem Judentum nichts zu tun (H. J. W. Drijvers, Cults and beliefs at Edessa [Leiden 1980] 153/5. 163. 169; zur ganzen Frage ders., Edessa aO. 281).

B. Christlich. I. Allgemeines. Der H.kult war besonders alt u. dauerhaft: das Kind wurde von früh an gerade im H. mit dem error des Heidentums vertraut gemacht, ohne zur Burg der Vernunft vordringen zu können, wie Prud. c. Symm. 1, 197/214 im einzelnen verfolgt (Rose 76/9). Sehr ins einzelne gehen auch die Verbote Cod. Theod. 16, 10, 12. Lernte der junge Heide seine Religion in ihren das ganze Leben beanspruchenden u. bedrückenden Formen kennen, so ließ sie sich doch noch lange nicht ausmerzen, sondern lebte Jhh. lang fort, u. zwar gerade in Gestalt all der Kleinigkeiten, die sich im Alltag drängten, während die großen Kulte zurücktraten. In der ältesten Zeit fand das Gemeindeleben in H.gemeinden (κατ' οἴκους) statt, die für die Ausbreitung der neuen Religion von immenser Bedeutung gewesen sein müssen (*Haus II). Aber auch hier war der Glaube nicht äußeren Einflüssen entzogen, denn Paulus hatte in Ephesos eine blühende Silberschmiedeindustrie mit Vernichtung bedroht (Act. 19, 23/40), deren Fabrikate auch zum H.kult gehört haben dürften. Die bildende Kunst zeigte noch in byz. Zeit in Wandgemälden u. Mosaikbildern sowie Reliefs aller Art Szenen der heidn. Mythologie, ohne die kaum auszukommen war (A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin [London 1971] 93/7 u. a.; vgl. Butler 294; Friedlaender, Sittengesch.^{10}

3, 47). Tertullians Klage (spect. 8, 9), daß unsere H. nicht ohne Idole denkbar sind, wird verständlich. Der Übergang vollzog sich am einfachsten u. unmerklichsten in den alten Gewohnheiten (De-Marchi $25f_4$; vgl. etwa Lact. epit. 23, 3); dominierten Satanas u. seine Engel im christl. H., sind es gerade die kleineren H.götter, die das Alte verkörpern. Cod. Theod. 16, 10, 12 verbietet mit dem gesamten Kult namentlich Lar, *Genius u. Penaten. Lares sind auch nach Tert. apol. 13, 4 die domestici dei, privati dei im Gegensatz zu den publici (Tert. nat. 1, 10). Diese unaufdringlichen Begleiter des täglichen Lebens hielten sich am hartnäckigsten, auch wenn Märtyrern öffentlich Verehrung des Zeus geradezu verordnet wurde (Pass. Iulian. et Basiliss. 17 [F. Halkin: AnalBoll 98 (1980) 260]). Hieron. in Jes. 57, 7f beklagt den Kult der Laren u. der Tutela an den Eingängen von insulae domusque, die allerlei Unbill ertragen müssen (Tert. nat. 1, 10), u. noch Eligius warnt vor dem Geniseus ([Audoen.] vit. Elig. 2,15 [MG Scr. rer. Mer. 4, 706]). Die Genii sind nicht nur mit Bezug auf den Kaiser (Tert. apol. 35, 20) gegenwärtig, sondern überhaupt daemones, die gleich bei der Geburt sich eindrängen (Tert. an. 39, 3; vgl. Arnob. nat. 2, 67). Die Indigitamentalgottheiten scheinen noch nicht völlig verschwunden gewesen zu sein, so natürlich nicht Forculus, Cardea u. Limentinus (Tert. nat. 2, 15). Arnobius macht sich lustig über den als Gott der Ziegelsteinöfen gedeuteten Lateranus (nat. 4, 6; vgl. 2, 62). Überhaupt geht die Indignation leicht in Hohn u. Spott (ebd. 4, 11) über: Clem. Alex. protr. 4, 51, 1 findet es ganz in Ordnung, daß der Abort als der geeignete Ort für die große Göttin Fortuna ausersehen wurde (Fortuna mit Horn: Prud. c. Symm. 1, 205), u. Tert. apol. 13, 4 konstatiert, daß unter den Laren der abgebrauchte Saturnus wie die Minerva zum Nachtgeschirr herabgesunken sind. Von dem Holz, das zu banalen Zwecken gedient hat, wird das Material von Götzenbildern abgezweigt (so im Anschluß an Jes. 44, 13 Cyrill. Alex. ador. 6 [PG 68, 412]). Was für den Menschen nicht taugt, wird den Göttern als Opfer dargebracht (Tert. nat. 1, 10 [78]); Arnob. nat. 6, 11. 13. 18 ironisiert die sigilliola parvula der kleinen wie der großen Götter, die der Lebendigkeit u. Beweglichkeit ermangeln (Bömer, Rom 103). Mit Göttern spricht man wie mit Wänden, sagt (mit Zitat von Heraclit.: VS^{8} 22 B 5) Clem. Alex. protr. 4, 50, 4f; Hopfner, OZ 1 § 194f zählt als Stätten unreiner Geister auf die Schlupfwinkel in der Erde, unter Bett, Fenster, Tür, Balkon u. H.gerät, wo die unreinen Geister lauerten, den Abtritt (H. Lewy: RhMus 80 [1931] 108) u. die culina (Tert. nat. 2, 15) nicht zu vergessen. Vesta blieb die Göttin der ewig brennenden foci (Arnob. nat. 2, 67; Aug. civ. D. 4, 10), u. Hestias Bild stand am Feuerherd (Eus. praep. ev. 3, 11, 7). Die Dioskuren als ἐφέστιοι werden von Theodrt. affect. 8, 25 abgelehnt. Die täglichen Mahlzeiten blieben sich gleich (Arnob. nat. 2, 67), Prud. c. Symm. 1, 203: far; Hieron. ep. 31: christliche Mahlzeit. Aber die Christen feierten keine Saturnalien, wie Tert. apol. 42, 4 hervorhebt. Der Wormser Bischof Burkhard bezeugt noch ein Mahl für die Parcae (H. Güntert, Kalypso [1919] 242; Sjövall $104f_4$ aE.). An den Liberalia hielt sich heidnischer Brauch (Tert. apol. 42, 5; S. Eitrem: ClassRev 35 [1921] 20). Als ostiorum praesidia waren noch die Antelioi bekannt (Tert. idol. 15, 6); Apollon Agyieus wird mit Hermes von Clem. Alex. protr. 4, 50, 5 mit Schol. (GCS Clem. Alex. 1^2, 312) genannt als Türhüter (Tert. idol. 15: Thyraios). Jedoch blieb manches Überlebsel unbeanstandet, so die infulata domus des christl. Priesters (Prud. perist. 4, 79). Hingegen rechnet Tertullian Lichter an den Türen u. Lorbeerbäume noch als Zeichen des Heidentums (idol. 15; vgl. apol. 35, 11; cor. 30). Jezebels Gestus 2 Reg. 9, 30 ist noch rituell belegt im Rahmen der zugehörigen Phänomene des oriental. Herrscherkults (Fauth, Aphrodite aO. [o. Sp. 778] 375/9). Vor allem existierten Heroenhäuser als Heiligtümer der neuen Religion fort (Pfister aO. [o. Sp. 771] 353/6). Alexander Severus soll in seine Lararien außer den Laren, Penaten u. Divi Imperatores auch Christus neben Apollonius v. Tyana, Orpheus u. Abraham aufgenommen haben (Hist. Aug. vit. Sev. Alex. 29, 2). Eigentliche Lararien wurden allerdings im Laufe der Zeit seltener (De-Marchi 88 Anm.); doch verschmähten christliche Kaiser nicht, ihre Penaten von Troja herzuleiten (Claud. paneg. VI cons. Hon. 53).

II. Magisches. Das Christentum ersetzte im übrigen, wie namentlich die Wandinschriften ergeben, die heidn. Schutzgötter durch *Engel (Weinreich 18_1 bzw. 267_1; Dölger, Ichth. 1^2, 240) u. *Heilige, wenn nicht durch *Christus selber (s. u.). So blieben auch magische Bräuche im Schwange (*Schwelle; *Tür); noch PsAug. hom. sacril. 22 (PL Suppl. 4,

972) verbietet, eiserne Gegenstände im Hause gegen Dämonen aufzustellen (*Erz). Aber die Kirche war mit solchen Mitteln auch dann nicht einverstanden, wenn sie christianisiert wurden. So wird in den Canones des Jakob v. Edessa untersagt, Teilchen der Eucharistie in die Bettung der H.mauern zu legen (Dölger, ACh 5, 241 f. 251). Der Glaube, daß der *Diamant das H. vor Dämonen u. Unheil schirme, wird unschädlich gemacht, indem er als Sinnbild Christi gedeutet wird (Physiol. 42 [127 Sbordone]; A. Hermann: o. Bd. 3, 959).

III. Inschriften, Papyri. Neben den Besitzeraufschriften (Ennod. carm. 2, 17 [127 Vogel]; Aug. en. in Ps. 21, 2, 31; 55, 1; J. P. Kirsch, Die röm. Titelkirchen im Altertum [1918] 3f) blieben die prophylaktischen Inschriften ungemein beliebt, die zugleich den Charakter eines Bekenntnisses annehmen konnten; noch heute fehlt es nicht an Nachzüglern, wie sie vornehmlich bei Deonna zu finden sind. Insbesondere wurde die Heraklesformel (o. Sp. 782) übernommen (Deonna 66f; Herter, Medicus 35/7 bzw. 642/7), besonders indem an Stelle des heidn. Nothelfers der christianisierte Abraham (PGM^2 2a [2, 210]; Dölger, ACh 5, 248/54) oder der hl. Phokas (PGM^2 2 [2, 209 f]) oder Christus selber trat (Weinreich 15/7 bzw. 264/7; Deonna 662f); in dieser Fassung wurde sie auch an Kirchen (ILCV 1830, vielleicht auch 1902B) u. Gräbern (ebd. 1619) angebracht (vgl. S. G. Mercati: RendicPontAcadRom 1 [1921/23] 175/83), u. das, obwohl die Vorstellung von der *Domus aeterna des toten Christen in der Gruft eigentlich den sollennen Jenseitshoffnungen nicht entsprach (Herter, Medicus 34 bzw. 640). Die Inschrift an der Hagia Sophia in Kpel: ὁ ἅγιος θεὸς ἐνθάδε κατοικεῖ· μηδεὶς βέβηλος εἰσίτω, zeigt auch noch Einwirkung der ps-platonischen Formel (Weinreich 16f bzw. 265f). Im übrigen gibt es zahlreiche Arten von Akklamationen u. Gebeten, die als H.inschriften gedient haben; Beispiele Prentice, Amer. exped. 8/25; Kaufmann, Epigr. 410/5; ders., Arch.^{3} 240. Oft liest man Χριστὲ (oder Κύριε) βοήθει o. ä., einfach oder erweitert, zB. Littmann nr. 39; ἅγιε Σέργιε βοήθησον τοὺς μένοντας ὧδε usw. M. v. Oppenheim/ H. Lucas: ByzZs 14 (1905) 39 nr. 46, ferner Ἀμανουήλ (Prentice, Princ. exped. nr. 957), spes in Deo (CIL 8, 5265 u. a.; vgl. ILCV 2190. 2234 usw.) u. längere Gebete (zB. CIL 3, 2674), selbst der ganze Briefwechsel zwischen Abgar u. Christus kommt vor (Grégoire, Recueil 1, 37/9 nr. 109; Ch. Picard: BullCorrHell 44 [1920] 41/69; vgl. E. v. Dobschütz, Christusbilder 1 = TU NF 3 [1899] 179; vgl. Kirsten aO. [o. Sp. 792] 590 u. o. Sp. 792). Häufig erscheinen (Prentice, Amer. exped. 16f; Peterson, HTh 92f; Herter, Medicus 37 bzw. 646_{54}) Bibel-, Psalm- u. sonstige Stellen (vgl. dazu v. Oppenheim/Lucas aO. 35/7 nr. 33/8; G. Mercati: ByzZs 14 [1905] 587). Besonders gern wurde Ps. 121 (120), 8 als H.schutz verwandt (vgl. o. Sp. 787): Wir finden ihn griechisch (Prentice, Amer. exped. nr. 192f; Littmann nr. 707f u. ö.) u. lateinisch (L. Carton: CRAcInscr 1915, 126/8 Abb. 5) u. sogar in Isopsephie (Dölger, ACh 1, 301f), die überhaupt auch sonst eine Rolle spielt (Prentice, Amer. exped. 23/5). Weiterhin tauchen oft Formeln vom Typ Χριστὸς νικᾷ (zB. Littmann nr. 26. 40. 739; Prentice, Amer. exped. nr. 234. 1181, s. S. 21; Peterson, HTh 152/63; Eitrem, Misc. 23) oder βασιλεύει (Littmann nr. 26. 40) u. oft εἷς θεός (Peterson, HTh 4/79. 300f; vgl. o. Sp. 791) auf; ferner ὑγία ζοή (P. Perdrizet: RevEtGr 27 [1914] 274f; Peterson, HTh 26f), ἐς καλὰς ἡμέρας (Prentice, Amer. exped. nr. 175; vgl. 27; Peterson, HTh 31f), πολλὰ τὰ ἔτη (Littmann 804_1). Dazu Wünsche für andere in dem ererbten Wortlaut ὅσα λέγεις, φίλε (ὅ μοι θέλεις u. ä.), καὶ σοὶ τὰ διπλᾶ (Prentice, Amer. exped. nr. 116. 235. 262; ders., Princ. exped. nr. 970. 1073. 1206f) oder ὅ μοι θέλεις, γένοιτο σοί (ders., Amer. exped. nr. 186) oder einfach καὶ σοὶ τὰ διπλᾶ (Waddington, Inscr. nr. 2485) oder καὶ σοὶ (Prentice, Princ. exped. nr. 1125. 1163a) oder ποίησον καὶ σύ (G. Dalman: ZsDtPalVer 31 [1908] 268; Eitrem, Misc. 23). Sogar Zirkusakklamationen tauchen auf (Littmann nr. 256. 266. 804; vgl. 710). Andererseits fehlt es nicht ganz an Verwünschungen von Feinden (ebd. nr. 265), u. sogar Apotropai des Invidus sind, vielleicht mit Bezug auf den Teufel, übernommen (ILCV 2190; vielleicht 1627; auch wohl 2388C. 2388E; Momos: Anth. Pal. 1, 103; vgl. Peterson, HTh 34/6). Zu all diesen Formeln, die sich mannigfach miteinander verbinden, ist fast überall das Monogramm Christi oder das Kreuzzeichen (beides auch mit *A u. O) hinzugefügt, die auch allein für sich genügen konnten (v. Oppenheim/Lucas aO. 41 nr. 51). Das Kreuzzeichen an H., das bereits für Julians Zeit bezeugt ist (Cyrill. Alex. c. Iulian. 6 [PG 76, 797]; vgl. Athan. vit. Anton. 35 [PG 26, 893]; Ennod. carm. 2, 17; Ephr. Graec. serm. in crucem: 2, 248 Assemani), wird in seiner Bedeutung auch durch eine Inschrift erläutert (Prentice, Amer. exped. nr. 91; ders., Princ. exped. nr. 822. 944. 958); auch τοῦτο νικᾷ bzw. τούτῳ νίκα (νικᾷ) bezieht sich darauf, zB. Littmann nr. 251; G. Dalman aO. 268; Jalabert/Mouterde, Inscr. 6, 2835. Manchmal wird es durch kreuzförmig angeordnete Worte angedeutet (v. Oppenheim/Lucas 34f nr. 36; Dölger, Ichth. 1^2, $247\mathrm{f}_2$). Auch ΙΧΘΥΣ kommt wie auf Kirchen u. Gräbern vor (ebd. 1^2, 248/58. 10/3*, dazu 4, Taf. 205f; ders., ACh 5, 283). In Syrien haben sich die Diskoi fortgeerbt (s. o. Sp. 784), die nun Inschriften oder das Kreuz u. a. Symbole umschließen (Prentice, Amer. exped. 18; Peterson, HTh 6f). Sehr verbreitet ist der Zweig, vornehmlich der Palmzweig als segenbringendes Zeichen (ebd. 7f). – Auch Papyri mit H.segen sind uns erhalten (Dölger, Ichth. 1^2, 16*f); da ruft man Christus um Hilfe für das H. u. seine Bewohner an (PGM^2 6a [2, 214]) oder hofft, daß er den Zerstörer nicht hereinkommen läßt (ebd. 2a [2, 210] mit Berufung auf Ex. 12, 21/3; vgl. Dölger, ACh 5, 248/54). Mit einem Schwindezauber gegen Aphrodite verbindet sich die Bitte um Schutz vor bösem Reptil u. Übel (PGM^2 2 [2, 209f]); ein andermal möchte man vor dem Neidzauber von Luftgeistern u. Menschen, Krankheit, Skorpion- u. Schlangenbiß gesichert sein (ebd. 3 [2, 210f]; Dölger, Ichth. 4, Taf. 207).

IV. Liturgisches. H.schutz durch Gebete, Zeichen u. Riten bleibt auf Dauer nicht dem einzelnen überlassen, sondern wird Bestandteil der kirchlichen Liturgie. Zu Anfang u./ oder nach Beendigung der Bautätigkeit sowie bei akuter Gefährdung des H. bittet man darum, von bösen Mächten verschont oder befreit, von guten beschützt u. gesegnet zu werden. Athanasios empfiehlt, bei Einweihung eines Privat-H. Ps. 30 (29) u. 127 (126) zu sprechen, beim Wiederaufbau nach Zerstörung Ps. 96 (95) (ep. ad Marcell. 17. 23 [PG 27, 29D. 36B]; Auswahl durch Ps.-Titel der LXX mitbestimmt). Bischöfliche Gebete u. Anbringung eines Kreuzes bei der Grundsteinlegung von Klostergebäuden schreibt Justinian vor (Nov. Iust. 131, 7 vJ. 545). Als Gebet vor dem Bau eines H. setzt sich im griech. Osten nahezu allgemein die vom Kpler Klerus benutzte Oration Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ποιήσας τοὺς οὐρανοὺς ἐν συνέσει κτλ. durch (schon im Cod. Barb. gr. 336 [A. Strittmatter: EphemLiturg 47 (1933) 361 nr. 259], auch im Sinait. gr. 958 [Dmitrievskij 2, 33] u. Coislin. 213 [ebd. 1022], weiteren Zeugen des Kpler Patriarchaleuchologions, u. ö.; Text: J. Goar, Εὐχολόγιον^2 [Venetiis 1730] 483f). Zahl u. Verbreitung anderer Formulare bleiben gering (Dmitrievskij 2, 178. 218). Vgl. de Meester 245/8. Als Segensgebet beim Einzug in das fertige H. wird in Kpel u. seiner Einflußzone weithin die Oration Ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ὁ καταξιώσας ὑπὸ τὴν σκηνὴν Ζακχαίου εἰσελθεῖν κτλ. üblich (Barb. gr. 336 [Strittmatter aO. 356 nr. 209]; Leninopol. gr. 226 [A. Jacob: Muséon 78 (1965) 195 nr. 160]; Sinait. gr. 959 [Dmitrievskij 2, 57]; Coislin. 213 [ebd. 1022] u. ö.; Text: Goar aO. 484, andere Rez.: Dmitrievskij 2, 470 u. G. Passarelli, L'eucologio Cryptense Γ. β. VII [Thessalonike 1982] 155 nr. 265). Für den gleichen Zweck finden sich im Cod. Barb. gr. 336 (Strittmatter aO. 362 nr. 268 [ed. Goar aO. 484] u. 269) u. sonstigen Euchologien zusätzliche Gebete, darunter im Crypt. Γ. β. VII ein ausführlicher H.segen, der sich neben den allgemein beliebten biblischen Paradigmen auf die legendäre Einkehr des Bildes Christi bei Abgar beruft (Passarelli aO. 154f nr. 264 mit A. Jacob: BullInstHistBelge 53/54 [1983/84] 82; zur Abgar-Legende s. Kirsten aO. 592; andere Orationen bei Dmitrievskij 2, 470; G. Passarelli: OrChristPer 48 [1982] 145 nr. 27; A. Jacob: BullInstHistBelge 50 [1980] 329 nr. 18, 4). Vgl. de Meester 248/50. Machten sich im H. trotz aller Vorsichtsmaßnahmen Poltergeister, Ratten, Schlangen u. ä. bemerkbar, rief man den Bischof oder Priester, damit er sie durch Gebet u. *Besprengung vertreibe (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 44. 131 [Subs. hag. 48, 39f. 104f Festugière]). In Kpel, aber auch andernorts, so in Süditalien, benutzte der Klerus dazu das in verschiedenen Rezensionen überlieferte *Exorzismus-Gebet Κύριε ὁ θεὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ τῶν χερουβὶμ κτλ. bzw. Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐπάνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας κτλ. (Barb. gr. 336 [Strittmatter aO. 363 nr. 284]; Coislin. 213 [Dmitrievskij 2, 1022]; Bodl. Auct. E. 5. 13 [A. Jacob: BullInstHistBelge 50 (1980) 329 nr. 17, 4] u. ö. [vgl. A. Strittmatter: OrientChristiana 20, 3 (1930) 174]; Text: Goar aO. 569f bzw. Dmitrievskij 2, 836). Vgl. de Meester 255f. Zur sog. Apokalypse des Gregorios Thaumaturgos (ed. E. Legrand, Bibliothèque grecque vulgaire 2 [Paris 1925] XX/XXII) s. Dölger, Beiträge 28 u. o. Bd. 12, 792. – Der älteste bekannte H.segen, der von den Bischöfen

Roms verwendet wurde, ist die Oration ‚Deus qui ad salutem ...', die unter Anrufung des Gottesnamens Abwehr von Dämonen u. Bewahrung vor Schaden für H. u. Bewohner erbittet (Sacr. Hadrian. nr. 986 [1, 337 Deshusses] = Sacr. Gelas. vet. nr. 1556 [224f Mohlberg]). Die Segnung erfolgte unter *Besprengung mit gesalzenem Wasser (Lib. pontif.: 1, 127 Duchesne; vgl. 1, 54). Die Oration wurde vom übrigen stadtröm. Klerus übernommen u. um das Formular einer H.messe mit gleicher Zielsetzung ergänzt (Sacr. Gelas. vet. 1548/53 [223f]), im gallischen Bereich später eingefügt in ein umfängliches, auf Grundlage eines einheimischen Kirchweihritus erstelltes Segensformular für Privat-H. mit Salz- u. Wasserbeschwörung (ebd. nr. 1557/65 [225/7]). Neben Salz wurden hier dem Segenswasser Wein u. Chrisam-Öl beigemengt (ebd. 1559/61 [226]). Vgl. A. Chavasse, Le sacramentaire Gélasien (Tournai 1958) 50/6. Aus der altspan. Liturgie ist ein Exorzismus des Salzes überliefert, mit dem man Teufel u. böse Geister aus dem H. u. seinen Fundamenten zu vertreiben hoffte (Liber ordinum: MonEcclLit 5, 15f Férotin; vgl. Braul. vit. Aemil. 17, 24 [PL 80, 708f]). Für weitere lat. H.segen der ausgehenden Spätantike u. des Früh-MA s. J. Deshusses, Le sacramentaire Grégorien 3. Textes complémentaires divers (Fribourg 1982) 247f nr. 4316/21. – Vgl. auch *Kirchweihe.

E. BARTSCH, Die Sachbeschwörungen der röm. Liturgie = LiturgQuellForsch 46 (1967). – I. BAYET, Rez. Bulard: JournSav 1928, 225/37. – W. A. BECKER/H. GÖLL, Charikles 2 (1877) 105/52; Gallas 2 (1881) 213/319. – L. BLAU, Das altjüd. Zauberwesen (1898). – BLÜMNER, Röm. Priv. 7/111. – F. BÖMER, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom (1943); Rom u. Troia (1951). – H. BOLKESTEIN, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonie als religionsgeschichtliche Urkunde = RGVV 21, 2 (1929). – M. BULARD, La religion domestique dans la colonie italienne de Délos d'après les peintures murales et les autels historiés (Paris 1926). – H. C. BUTLER, Architecture and other arts = Publ. of an Amer. arch. expedition to Syria in 1899/1900 2 (New York/London 1904). – T. CANAAN, The Palestinian Arab house, its architecture and folklore: JournPalestOrientSoc 12 (1932) 223/47; 13 (1933) 1/83; Das H. in den Sitten u. im Aberglauben des paläst. Arabers: LibAnnStudBiblFrancisc 14 (1963/64) 145/60. – G. DALMAN, Arbeit u. Sitte in Palästina 1 (1928); 7 (1942). – K. O. DALMAN, De aedibus scaenicis comoediae novae = Klass. Philol. Stud. 3 (1929). – A. DE-MARCHI, Il culto privato di Roma antica 1/2 (Milano 1896/1903). – W. DEONNA, Christos Propylaios ou ‚Christus hic est': RevArch 5e sér. 22 (1925) 66/74. – DERS./M. RENARD, Croyances et superstitions de table dans la Rome antique = Coll. Latom 46 (Bruxelles 1961). – DÖLGER, Ichth. 1^2, 239/54. 10*/3*. 18*f; Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens 7: JbAC 7 (1964) 23/34. – G. DUMÉZIL, Archaic Roman religion 2 (Chicago 1970) 611/22. – S. EITREM, Hermes u. die Toten = Videnskabs-Selskabs Forhandl. 1909, 5 (Christiana 1910); Miscellanea: ClassRev 35 (1921) 20/3. – J. ENGEMANN, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 (1975) 22/48, bes. 32f. 42/8. – E. FIECHTER, Art. H.: PW 7, 2 (1912) 2523/46; Art. Röm. H.: ebd. 1A, 1 (1914) 961/95. – A. FRANZ, Die kirchlichen Benediktionen des MA 1 (1909). – FRIEDLAENDER, Sittengesch.^{10} 3, 1/48. – E. R. GOODENOUGH, Jewish Symbols in the Greco-Roman period 2 (New York 1953) 204. 209/23. – R. HEIM, Incantamenta magica Graeca Latina = JbClassPhilol Suppl. 19 (1893) 509f. – K. F. HERMANN/H. BLÜMNER, Lehrb. der griech. Privataltertümer^3 (1882) 129_3. 143/57. – H. HERTER, Böse Dämonen im frühgriech. Volksglauben: RhJbVolksk 1 (1950) 112/43 bzw. ders., Schriften 43/75; Medicus hic habitat: Μελήματα, Festschr. W. Leibbrand (1967) 33/9 bzw. ders., Schriften 638/47; Kl. Schriften = StudTestimAnt 15 (1975). – E. KASTORCHES, Περὶ τῆς ἐν τῷ οἴκῳ λατρείας τῶν θεῶν παρ' Ἕλλησι: Ἀθήναιον 9 (1880) 416/48. – E. KITZINGER, The threshold of the holy shrine. Observations on floor mosaics at Antioch and Bethlehem: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 (1970) 639/47. – R. H. KLAUSEN, Aeneas u. die Penaten 1/2 (1840) 620/704. – H. LECLERCQ, Art. Maison: DACL 10, 1, 1222/57. – E. LITTMANN/D. MAGIE JR./D. R. STUART, Greek and Latin inscriptions in Syria = Publ. of the Princeton Univ. arch. exped. to Syria in 1904/05 and 1909 III A (Leyden 1921). – MARQUARDT, Priv.^{2} 1, 213/50. – F. MARX, Die Entwicklung des röm. H.: NJb 12 (1909) 547/59. – P. DE MEESTER, Liturgia bizantina 2, 6. Rituale benedizionale bizantino (Roma 1930). – A. DE MOLIN, De ara apud Graecos, Diss. Berlin (1884), bes. 19/32. – M. P. NILSSON, Opuscula selecta 1/2 (Lund 1951/52); Rel.^{3}. – F. OELMANN, H. u. Hof im Altertum 1 (1927). – M. B. OGLE, The house-door in Greek and Roman religion and folk-lore: AmJournPhilol 32 (1911) 251/71. – D. G. ORR, Roman domestic religion. The evidence of the household shrines = AufstNiedergRömWelt 2, 16, 2 (1978) 1557/91. – U. E. PAOLI, Das Leben im alten Rom^2 (1961) 75/108. – E. PERNICE, Griech. u. röm. Privatleben^4 = A. Gercke/E. Norden (Hrsg.), Einleitung in die Altertumswissenschaft 2, 1 (1932) 14/36. – CH. PETER-

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

Die Supplement-Lieferungen 1/4 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron, Abecedarius, Aegypten II (literaturgeschichtlich), **Aeneas, Aethiopia, Africa II** (literaturgeschichtlich), **Afrika, Agathangelos, Aischylos, Albanien** (in Kaukasien), **Altersversorgung, Amazonen, Ambrosiaster, Amen, Ammonios Sakkas, Amos, Amt, Anfang, Ankyra, Anredeformen, Aphrahat, Apophoreton, Aponius, Aquileia, Arator, Aristeasbrief, Aristophanes, Arles, Ascia, Asterios v. Amaseia, Athen I** (Sinnbild).

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	Jahrgang 10 (1967) 251/90
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	Jahrgang 17 (1974) 177/90
Bücherverni chtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	Jahrgang 13 (1970) 123/52
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	Jahrgang 15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 2 (1959) 179/84
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 160f
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp 379):	Jahrgang 2 (1959) 158/60
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 162/79
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	Jahrgang 14 (1971) 170/84
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	Jahrgang 16 (1973) 168/78
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	Jahrgang 16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8625-7

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 102

Haus I [Forts.] – Haus III



1986

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

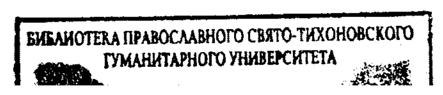
ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8625-7 (Lieferung 102)



SEN, Der H.gottesdienst der alten Griechen: ZsAlterthWiss 9 (1851) 97/119. 193/215. – PETERSON, HTh. – W. K. PRENTICE, Greek and Latin inscriptions = Publ. of an Amer. arch. exped. to Syria in 1899/1900 3 (New York 1908); Greek and Latin inscriptions in Syria = Publ. of the Princeton Univ. arch. exped. to Syria in 1904/05 III B, 1/5 (Leyden 1908/22). – D. M. ROBINSON, Art. H.: PW Suppl. 7 (1940) 224/78. – H. J. ROSE, The religion of a Greek household: Euphrosyne 1 (1957) 95/116. – A. ROSENZWEIG, Das Wohnhaus in der Mišnah, Diss. Heidelberg (1907). – H. SJÖVALL, Zeus im altgriech. H.kult, Diss. Lund (1931). – J. TRACHTENBERG, Jewish magic and superstition (New York 1939). – N. TURCHI, La religione di Roma antica (Bologna 1939) 11/33. – D. WACHSMUTH, Aspekte des antiken mediterranen H.kults: Numen 27 (1980) 34/75. – O. WEINREICH, De dis ignotis observationes selectae: ArchRelWiss 18 (1915) 1/18 bzw. ders., Ausgew. Schriften 1 (Amsterdam 1969) 250/67. – S. WEINSTOCK, Art. Penates: PW 19, 1 (1937) 417/57. – L. WEISER-AALL, Art. H.: Bächtold-St. 3 (1930/31) 1552/8. – R. WÜNSCH, Deisidaimoniaka: ArchRelWiss 12 (1909) 1/45.

Hans Herter † (A I. B I/III)/Karl Hoheisel (A II)/Heinzgerd Brakmann (B IV).

Haus II (Hausgemeinschaft).

Vorbemerkungen. Entsprechend der Bedeutung des H. für das soziale, wirtschaftliche u. religiöse Leben der Menschen berührt das Stichwort H.gemeinschaft zahlreiche Sachverhalte, die im RAC bereits behandelt worden sind oder noch ausführlich dargestellt werden. Darum sollen an dieser Stelle zunächst die im Art. *Familie I (Familienrecht) fehlenden Aspekte des Familienlebens ergänzt werden. Neben der sozialen Struktur der Familie, die vor allem rechtlich geformt u. daher s. v. Familie I behandelt worden ist, geht es in H. II um die Familie bzw. das H. als wirtschaftliche, kulturelle u. religiöse Lebensgemeinschaft u. deren spezifisches Ethos. Beträchtliche Teile der heranzuziehenden Quellen beziehen sich jedoch auf ein-

zelne Personen bzw. Ereignisse innerhalb der H.gemeinschaft, so daß auch sie bereits unter besonderen Stichwörtern an entsprechender Stelle abgehandelt worden sind (*Ahnenkult, **Altersversorgung, *Bestattung, *Bruder, *Ehe I/IV, *Ehebruch, *Ehegesetze, *Ehehindernisse, *Eheleben, *Ehescheidung, *Eheschließung, *Eltern, *Erziehung, *Frau, *Geburt I/III, *Gemeinschaft, *Geschlechter). Andere Aspekte werden unter noch ausstehenden Stichwörtern abgehandelt werden (vgl. zB. *Hochzeit, *Jugend, *Kind, *Mann, *Sklaven/Sklaverei). Weitere Überschneidungen ergeben sich mit dem Stichwort *H. III (Metapher), da Bild u. Sache nicht immer streng zu trennen sind, sowie mit dem Stichwort *H. I (H.götter, H.schutz), in dem vor allem für den griech.-röm. Bereich die mit dem H. verbundene private Frömmigkeit der Familienmitglieder u. die auch religiösen Charakter tragenden Familienfeste reich belegt sind. Die ethischen Verpflichtungen, die sich aus dem sozialen Gefüge der H.gemeinschaft ergeben, berührt in erheblichem Umfang der Art. *H.tafel. Weiteres das Familienleben betreffendes Material findet sich in Artikeln wie *Arbeit, *Arbeitsruhe, *Erwerb, *Essen, *Gebet sowie in dem für die Nachträge vorgesehenen Art. **Handwerk. Um Wiederholungen zu vermeiden, beschränkt sich daher die hier zu gebende Untersuchung der H.gemeinschaft für den vor- u. außerchristl. Bereich im wesentlichen auf einige Ergänzungen, die die antike Ökonomik sowie einige durch die neuere Forschung herausgestellte sozialgeschichtliche Aspekte der H.gemeinschaft betreffen. Ausführlicher werden allein die atl. u. frühjüd. Zeit behandelt sowie die Anfänge der christl. Gemeindebildung, in denen H. u. H.gemeinschaft eine wichtige Rolle gespielt haben. Die patristische Zeit bis zum Ausgang der Spätantike läßt sich weitgehend wieder durch Hinweise auf bereits Vorhandenes abdecken.

A. Griechisch-römisch. I. Terminologie. a. Griechisch. Zur Bezeichnung von H.halt/H.gemeinschaft bedient sich das Griech. hauptsächlich der beiden Termini οἶκος u. οἰκία, die darüber hinaus ein weites Bedeutungsspektrum aufweisen (Liddell/Scott, Lex.[9] 1203/5 u. Suppl. 107; Michel 122f. 133f; Weigandt). Während οἶκος neben ,H.' als Gebäude schon bei Homer (Il. 15, 498; Od. 1, 232; 2, 64; 4, 318; 6, 181. 183) u. Hesiod (op. 23. 244. 325. 376. 495) den gesamten H.halt einschließlich der dazugehörigen Personen (zur οἶκος-Formel im NT s. A. Strobel, Der Begriff des ,H.' im griech. u. röm. Privatrecht: ZNW 56 [1965] 91/100 mit Lit.) u. des Besitzes bezeichnet, grenzt Xen. oec. 1, 5 οἰκία auf die Bedeutung ,Wohn-H.' ein; vgl. auch Aristot. pol. 1, 3, 1253b 4. Bereits früh beginnen sich die Bedeutungen der beiden Begriffe anzunähern, wobei jedoch οἰκία tendenziell im engeren Sinne das H. u. die darin wohnende H.gemeinschaft meint, οἶκος darüber hinaus den gesamten Besitz bezeichnen kann (bes. LXX [Wodke 59/63], Aquila, Symmachus, Theodotion u. NT; vgl. G. Fischer, Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh. 14, 2f [1975] 58/68). Teilweise werden sie jedoch auch unterschiedslos benutzt (Weigandt 1223). – Der H.herr wird im ökonomischen u. politischen Schrifttum des 4. Jh. vC. unter verschiedenen Aspekten als δεσπότης, κύριος oder οἰκονόμος bezeichnet, wobei der erste Begriff den Herrn schwerpunktmäßig als Besitzer der Sachwerte meint, der zweite seine rechtliche Kompetenz gegenüber den übrigen H.bewohnern betont u. der dritte seine Funktion in der Verwaltung u. Menschenführung herausstellt (Klees 20). – Die Bezeichnung οἰκονόμος, ,H.verwalter' (zur Etymologie K. Singer, Oikonomia. An inquiry into beginnings of economic thought and language: Kyklos 10 [1958] 36f; Spahn 304f), die im 6. u. 5. Jh. vC. ausschließlich für die H.frau belegt ist (Phocyl. frg. 2, 7 Diehl; Aeschyl. Ag. 155; Lys. or. 1, 7), kann im 4. Jh. neben dem H.herrn auch einen angestellten H.verwalter bezeichnen (Xen. oec. 1, 3f), seit dem 3. Jh. ebenso einen Sklaven in gleicher Funktion (Belege bei P. Landvogt, Epigraphische Untersuchungen über den οἰκονόμος, Diss. Straßburg [1908]; dort u. bei J. Reumann, ,Stewards of God'. Pre-Christian religious application of οἰκονόμος in Greek: JournBiblLit 77 [1958] 339/49 weitere Bedeutungen des Begriffs). – Οἰκονομία ist erst seit dem 4. Jh. vC. belegt u. bezeichnet die Wissenschaft (ἐπιστήμη) oder die Technik (τέχνη) der H.haltsführung (dazu Singer aO. 29/57; C. Ampolo, Oikonomia: ArchStorAnt 1 [1979] 119/30; K. Meyer, Xenophons ,Oikonomikos' [1975] 95; O. Lillge, Das patristische Wort οἰκονομία. Seine Geschichte u. seine Bedeutung bis auf Origenes, Diss. Erlangen [1955] 5f. 10f; J. H. P. Reumann, The use of ,oikonomia' and related terms in Greek sources to about A. D. 100, as

a background for patristic applications, Diss. Philadelphia [1957]).

b. Römisch. Im Lat. tritt für οἶκος/οἰκία neben domus das in seinen Ursprüngen schwer zu fassende Wort familia. Entgegen heutigem Sprachempfinden ist der Begriff domus streng genealogisch-verwandtschaftlich zu verstehen (Strobel aO. 14), während familia die unter der Herrschaft des Vaters stehenden Personen u. Sachen umfaßt. E. Burck, Die altröm. Familie: H. Oppermann (Hrsg.), Römertum = WdF 18 (1962) 119 versteht unter familia anfänglich das Gesinde des H.herrn, das sich dann in die freien H.genossen (die später zu ,Kindern' verengten liberi) u. die unfreien servi aufspaltet (vgl. R. Henrion, Des origines du mot familia: AntClass 10 [1941] 37/69; 11 [1942] 253/87; Saller 336/55). Zur Entwicklung ausführlich Gaudemet 320/3.

II. Familienstruktur. a. Überwiegen der Kleinfamilie. Die Ökonomik-Literatur setzt bei ihren theoretischen Erörterungen über die rechte H.haltsführung in der Regel die Großfamilie voraus (s. u. Sp. 815/30). Offen bleibt die Frage, wieviele Menschen als Mitglieder großer H.haltungen lebten ohne Einbindung in eine eigene Kernfamilie, die im Normalfall aus Vater, Mutter u. Kindern besteht. Entgegen der allgemeinen Auffassung in der älteren Forschung, die die patriarchalische Großfamilie, in der alle verheirateten Söhne mit ihren Familien bis zum Tode des Vaters unter dessen Herrschaft verbleiben, an den Anfang setzt u. die als dekadent betrachtete Kernfamilie als Folge der industriellen Veränderungen an das Ende des Prozesses, vertreten neuere Untersuchungen die Ansicht, daß schon in der griech.-röm. Antike die meisten Menschen in einer Kleinfamilie gelebt haben (vgl. bereits Gaudemet 302f). Da im röm. Sprachgebrauch einschließlich der Rechtsprechung familia u. domus immer die Großfamilie mitsamt den Sklaven meinen u. ein Wort für die Dreierbeziehung Vater, Mutter, Kinder fehlt, geben die Texte keine Auskunft über den Anteil der Kleinfamilie an der Organisation der röm. Gesellschaft.

1. Zeugnis der Grabinschriften. Neuere Untersuchungen (Saller; Shaw; Weaver; Rawson; Flory) versuchen dagegen, die in *Grabinschriften auftauchenden persönlichen Bindungen zu sortieren, hochzurechnen u. für die Unterscheidung verschiedener Familienformen auszuwerten. Dieses Vorgehen besitzt den Vorteil, daß bei der Fülle des Materials (die Arbeiten von Saller u. Shaw zB. beruhen auf der Untersuchung von mehreren zehntausend Inschriften) nicht nur Einzelbeobachtungen wiedergegeben, sondern nach Meinung der Autoren statistisch begründete Ergebnisse gewonnen werden können. Des weiteren kommen in den weitverbreiteten Grabinschriften, die sich auch kleine Leute, Handwerker, Händler, Freigelassene u. Sklaven, leisten konnten, Schichten zu Wort, die in der Literatur schweigen (E. Shorter, The making of the modern family [London 1976] 8f; Rawson 71f). Das Verlangen des Römers nach einem Gedächtnis über den Tod hinaus sowie die Errichtung von Collegia zur Finanzierung der Kosten ermöglichen die Errichtung mit Inschriften versehener Grabsteine auch für ärmere Schichten (als Beispiel verweisen Saller/Shaw 127_{20} auf die Inschriftengrabsteine von Gladiatoren [vgl. CIL 6, 2, 10168/202]; für Spanien vgl. A. García y Bellido, Lápidas funerarias de gladiadores de Hispania: ArchEspArqueol 33 [1960] 123/44). Die Ergebnisse der Untersuchungen von Grabinschriften seit der republikanischen Zeit bis zum Ausgang der Spätantike lassen sich so zusammenfassen: 1) Die in den Inschriften greifbaren Bindungen betreffen überwiegend das Verhältnis der Ehegatten; nimmt man die Beziehungen, in denen Eltern ihrer Kinder oder Kinder ihrer Eltern sowie Geschwister einander gedenken, hinzu, gehören bis zu 99% aller Erwähnungen in den Bereich der Kleinfamilie. Sie dürfte für die meisten Menschen im röm. Westen der Lebensraum gewesen sein (vgl. Tabellen bei Saller/Shaw 147/55; Shaw 496f). 2) Die Verhältnisse haben sich beim Übergang von der Republik zur Kaiserzeit nicht sehr verändert (Saller/Shaw 136); die Verbreitung der Kleinfamilie ist in der christl. Ära u. nach Shaw 469 wahrscheinlich nicht ohne Einfluß des Christentums eher noch gewachsen. Ausnahmen von der Regel bestätigen nur die Zuverlässigkeit des Ergebnisses (Saller/Shaw 140f). Daß die Grabinschriften von Senatoren u. Rittern häufiger über die Kleinfamilie hinausgehend Verbindungen mit Erben, Freunden, Freigelassenen u. Sklaven erkennen lassen, leuchtet ein; auch bei den für längere Zeit in der Fremde weilenden Soldaten nehmen die kleinfamiliären Beziehungen ab zugunsten von Freunden als Commemoratoren. Großfamilie u. weitere Verwandtschaft spielen in

den Grabinschriften nur eine geringe Rolle. Wenn ein Mann keine Ehefrau oder Kinder hat, die einen Grabstein setzen können, verläßt er sich für die Wahrung seines Totengedächtnisses lieber auf Freunde als auf weitere Verwandtschaft (ebd. 136). Wie wenig die patriarchalisch strukturierte Großfamilie eine Rolle spielt, zeigt die Tatsache, daß Großväter nur selten u. nicht häufiger als die für die Feststellung der Familienaszendenz unwichtigen Großmütter erwähnt werden (ebd. 136f). Gewiß wird es in ländlichen Gebieten weiterhin Großfamilien gegeben haben (vgl. Tac. Germ. 15. 25; dazu Saller/Shaw 145_{88}); den Rahmen für die Lebensform der meisten, vornehmlich der städtischen Einwohner des Imperiums dürften sie nicht gebildet haben. Die Gemeinschaft der Eheleute mit ihren Kindern, in die durchaus die eine oder andere alleinstehende Person einbezogen gewesen sein mag, bildet nach Ausweis der Grabinschriften die normale, auch emotional erfahrene Lebensform der röm. Bürger. Die verwunderte Frage, warum angesichts der gesetzlich nie aufgegebenen patria potestas (vgl. Gaudemet 331) erwachsene Söhne nicht häufiger gegen die Gewalt des Vaters revoltiert haben (J. P. V. D. Balsdon, Life and leisure in ancient Rome [London 1969] 118; Gaudemet 330), beantwortet sich vielleicht neben der begrenzten Aussagekraft juristischer Quellen durch die realen Verhältnisse. Andeutungen bei Cicero (Att. 12, 32, 2; Cael. 18; S. Rosc. 43), Seneca (ad Marc. 24, 1), Plinius d.J. (ep. 9, 9, 2) lassen erkennen, daß in vielen Fällen erwachsenen Söhnen aus höhergestellten Kreisen die Führung eines H.haltes für die eigene Kleinfamilie ermöglicht wurde. Wo die Unterordnung im gleichen H.halt weiter bestand, war das Verhältnis des pater familias zu den Söhnen wahrscheinlich problematischer als zu den anderen H.genossen (vgl. Vell. 2, 67, 2 über die Zuverlässigkeit der Familienmitglieder in der Zeit der Proscriptionen: Id tamen notandum est, fuisse in proscriptos uxorum fidem summam, libertorum mediam, servorum aliquam, filiorum nullam; Marquardt, Privatl.[2] 1, 81f).

2. *Wohnverhältnisse.* Weitere Auskunft über die Familienstruktur sowie über den Anteil von Kleinfamilien vor allem in den Städten könnte eine genauere Auswertung der Wohnverhältnisse bieten. Die Nachrichten enthalten zeitliche u. räumliche Lücken, lassen aber dennoch erkennen, daß viele Familien in sehr bedrängten Verhältnissen leben mußten. Im vorchristl. Athen wohnten sie zusammen in einem H.block oder in einem Miets-H. (Aristoph. equ. 1001; Thesm. 273; PsXen. resp. Ath. 1, 17; Thuc. 3, 74, 2; Ehrenberg 209f). Ammianus Marcellinus berichtet, in Rom sei eine große Zahl von Menschen so arm gewesen, daß sie überhaupt keine eigene Wohnung besaßen, sondern in Kneipen oder öffentlichen Bauten übernachten mußten (14, 6, 25f; Alföldy 184). Die Enge der Miets-H. u. ihre Überbelegung ließen der einzelnen Familie keinen Raum für privates Leben (Carcopino 42; Friedländer, Sittengesch.[10] 1, 20/3; Marquardt, Privatl.[2] 1, 221; Blümner, Röm. Priv. 58/60). Waren die Wohnungen aber zu beengt, entfielen zB. viele für das antike Familienleben wichtige religiöse Verrichtungen. So klagen die Catilinarier: nobis larem familiarem nusquam ullum esse (Sall. Catil. 20, 11). Bei den in Rom im 2. Jh. vermuteten 46000 Wohnblöcken im Vergleich zu etwa 1800 Palästen u. vornehmen H. (Carcopino 33; H. K. Bebe, Domestic architecture and the NT: BiblArchaeol 38 [1975] 97) muß der Anteil der in übervölkerten Mietskasernen wohnenden Familien beträchtlich gewesen sein. Familiäres u. gesellschaftliches Leben verlagerte sich notwendigerweise aus der dürftigen Wohnung in die Öffentlichkeit der Bezirke, in die die augusteischen Regionen aufgeteilt worden waren, sowie in die Straßenvereinen ähnlichen collegia compitalicia (H. Cancik, Gnostiker in Rom: ders., Religionstheorie u. politische Theologie 2 [1984] 167f; Carcopino 33). Genauere Aufschlüsse über das Verhältnis von Wohnraum u. Familiengröße könnte eine Auswertung archäologischer Untersuchungen geben (vgl. A. Woschitzky, Hoch-H. im antiken Rom: Natalicium C. Jax [1955] 151/8; J. E. Packer, Housing and population in imperial Ostia and Rome: JournRomStud 57 [1967] 80/95; A. G. McKay, Houses, villas and palaces in the Roman world [Southampton 1975] 80/99; Bebe aO. 89/104; D. Papenfuß / V. M. Strocka [Hrsg.], Palast u. Hütte [1982]). Die eine normale Entfaltung des Familienlebens behindernden Wohnverhältnisse in manchen antiken Städten bedrückten selbstverständlich auch christliche Familien (vgl. u. Sp. 860).

3. *Familiengröße.* Über die Größe der Kleinfamilien hinsichtlich der Zahl der Kinder u. Sklaven lassen sich nur Einzelangaben machen, die kein Gesamtbild ergeben. Es fällt

nicht schwer, eine ganze Anzahl Belege anzuführen, die auf eine nüchtern ökonomisch berechnete Reduzierung der Kinderzahl u. sogar auf Kinderfeindlichkeit schließen lassen (vgl. Balsdon aO. 82/90. 373/5; Lacey 154/7). Hesiod hält höchstens zwei Kinder, darunter einen Sohn, für wünschenswert, damit das Erbe nicht aufgesplittert wird (op. 376f; Strasburger 38). Plato sekundiert ihm, wenn er einen Jungen u. ein Mädchen pro Familie für ausreichend hält (leg. 11, 930d). Der Bauer Chremytos hat nach Aristoph. Plut. 35. 250f nur einen Sohn gezeugt, weil er sich mehr Kinder nicht leisten kann, u. auch diesen liebt er nicht so sehr wie den Reichtum (Ehrenberg 204). Zynisch klingt der Ausspruch Menanders, daß es nichts unglücklicheres als einen Vater gibt, es sei denn, einen Vater mit noch mehr Kindern (frg. 596 Koerte/Thierfelder). Dabei traf die Kinderfeindlichkeit Jungen u. Mädchen nicht in gleicher Weise. Der Komödiendichter Posidipp schreibt: ‚Einen Sohn nimmt man an, auch wenn man arm ist, eine Tochter verstößt man, selbst wenn man reich ist‘ (frg. 11 Kock; vgl. R. Flacelière, La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès [Paris 1959] 99f). Ähnlich berichtet Apuleius von einem Mann, der bei der Abreise seiner schwangeren Frau die Weisung hinterließ, falls sie einen Jungen gebären werde, diesen aufzuziehen, falls ein Mädchen, das Neugeborene sofort zu töten (met. 10, 23). Im Einzelfall ist schwer zu entscheiden, ob Egoismus, Bequemlichkeit, wirtschaftliche Überlegungen oder bittere Armut die Beschränkung der Kinderzahl verursacht haben. Neben den Klagen über die Kinderscheu reicher Damen (nach Martial halten Frauen sich Eunuchen, weil sie die Lust wollen, aber keine Kinder [epigr. 10, 91; 6, 67]; nach Plutarch behandeln manche Mütter ihre von Dienstboten aufgeputzten Kinderchen wie Spielzeug [cons. ad ux. 6, 609E]) oder sich in ihrer philosophischen Ruhe gestört fühlender Weiser (vgl. Epict. diss. 1, 23 gegen Epikur [vgl. Mahir 111]) dürfte Armut in vielen Fällen Kinderreichtum verhindert haben. Im 2. Jh. gab es in den meisten Teilen des Imperiums massenweise land- u. mittellose Bauern, die ihre Existenz als Tagelöhner u. Saisonarbeiter fristen mußten (Alföldy 123); noch nach den Stabilisierungsmaßnahmen Diokletians zeigt ein Vergleich zwischen dem Preisindex für lebensnotwendige Güter u. dem Durchschnittslohn eines Landarbeiters oder Handwerkers, daß sie sich kaum ein Kind leisten konnten (ebd. 154). Bittere Folge war, daß arme Familien ihre Kinder aussetzten, als Sklaven verkauften, zum Betteln oder als *Dirnen abrichteten. Für Plinius ist die Rechtsstellung der Findlinge ein großes, die ganze Provinz betreffendes Problem (ep. 10, 65, 1; Alföldy 118). – Auf der anderen Seite gibt es neben den staatlichen Maßnahmen zur Vermehrung der Kinderzahl (Gaudemet 335) nicht nur ethische Mahnungen, sich der Verpflichtung zur Aufzucht von Kindern nicht zu entziehen, sondern ebenso zahlreiche Zeugnisse herzlicher Kinderliebe. Als Vergehen gegen die Götter betrachtet Musonius ἀπαιδία oder ὀλιγοπαιδία (frg. 15A [78, 6/13 Hense]). Bei Properz rühmt sich Cornelia, die Tochter Scipios u. der Scribonia, daß sie nicht unfruchtbar geblieben sei u. sich in einer Zeit verbreiteter Kinderlosigkeit das Ehrengewand der Mütter verdient habe (4, 11, 61f). Plutarch lobt seine Frau, daß sie mit ihm gemeinsam viele Kinder aufgezogen hat, die alle unter ihrer persönlichen Pflege groß geworden sind (cons. ad ux. 2, 608C). Plinius lobt einen gewissen Rufus, der mehrere Kinder besitzt u. somit auch in dieser Hinsicht die Pflichten eines guten Staatsbürgers erfüllt hat in einer Zeit, in der ‚vielen anderen die Vorteile der Kinderlosigkeit schon ein einziges Kind lästig erscheinen lassen‘ (ep. 4, 15; vgl. 2, 7). Bemerkenswert erscheint immerhin, ‚wenn einer, hoch an Rang u. reich begütert, Kinder aufzieht, die dem H. u. seinem Namen Dauer geben‘ (Plaut. mil. 703f). Vor allem die Stoiker u. die Ökonomiker können sehr nüchtern argumentieren u. die Vorteile des Kinderreichtums ins rechte Licht rücken (reiches Material bei K. Praechter, Hierokles der Stoiker [1901] 85/8 bzw. ders., Kl. Schriften [1973] 399/402). Die Zeugnisse elterlicher Kinderliebe sind, angefangen von der rührenden Abschiedsszene Hektors von seiner Frau Andromache u. seinem Söhnlein Astyanax (Il. 6, 390/493; vgl. H. Herter, Das unschuldige Kind: JbAC 4 [1961] 149 bzw. ders., Kl. Schriften [1975] 602f), in Literatur, Kunst u. (Grab-)Epigraphik so zahlreich, daß sich Einzelbeispiele erübrigen. – Leider lassen sich aus allen diesen Hinweisen keine nachweisbaren Schlüsse auf die durchschnittliche Kinderzahl einer Familie ziehen (zur Forschungssituation W. den Boer, Demography in Roman history: Mnemos 4[e] sér. 26 [1973] 29/46). Abgesehen von zeitlichen u. räumlichen

Schwankungen wird man höchstens vermuten dürfen, daß sie in der Mehrzahl der Kleinfamilien gering gewesen sein wird, wie ja auch vor allem auf dem Lande die Unterbevölkerung ein größeres Problem als die Überbevölkerung gewesen sein dürfte. – Ähnliches gilt für die Sklaven. Abgesehen von einigen Großfamilien u. ländlichen oder städtischen Produktionsbetrieben war für viele Kleinfamilien eine größere Zahl von Sklaven ein unerschwinglicher Luxus. Jedoch sind die Nachrichten auch hier wieder sehr unterschiedlich. Nach Aristoteles hat Hesiod die unterste Stufe eines bäuerlichen Familienbetriebes so definiert: ‚Allererst nun ein H., ein Weib u. den pflügenden Ochsen' (Hesiod. op. 405); ‚denn der Ochse', so kommentiert Aristoteles, ‚tritt für die Armen an die Stelle des Sklaven' (pol. 1, 1, 1252b 11; Strasburger 50). Wo der *Grundbesitz nicht in wenige Hände übergegangen war, blieb auch die Sklavenzahl gering. Für Noricum zB. können maximal sechs Sklaven in einem H.halt nachgewiesen werden (CIL 3, 4962). In der Kaiserzeit gingen die Sklaven auf dem Lande zurück u. wurden großenteils durch Pächter (coloni) ersetzt, die selbst eine kleine Familie besaßen, mit deren Hilfe sie ihr Pachtland bebauten (Alföldy 122). Aber auch Sklaven konnten von der frühesten Zeit an zuweilen eigene Familien gründen u. in einer kleinen Kate auf dem Gut ihres Herrn wohnen. So berichtet Homer vom Sklaven Dolios, der mit der Sklavin Sikele u. sechs Söhnen für sich wohnte (Od. 24, 211f. 366f. 387/498). Der Hirt Eumaios ist überzeugt, von Odysseus, wäre dieser nicht verschollen, für seine treuen Dienste mit H. u. Gut u. einer Frau belohnt worden zu sein (Od. 14, 63/7), ‚wie dies bei wohlgesinnten Herren gebräuchlich sei, – die Verallgemeinerung ist für den Historiker wertvoll!' (Strasburger 35). Sklaven gab es in städtischen H.haltungen bis spät in christliche Zeit. Nach Augustinus besaßen in Karthago fast alle Familien Sklaven (en. in Ps. 124, 7 [CCL 40, 1841]), nach Synesius v. Cyrene in Ptolemais ebenso (regn. 20 [46 Terzaghi]); nach Libanius zählt in Antiochien der Besitzer von zwei bis drei Sklaven noch nicht zu den Reichen (or. 31, 11; Alföldy 166). Zu Joh. Chrysostomus s. u. Sp. 860.

b. Organisation der Großfamilie. Mag auch die Kleinfamilie für die Mehrzahl der Menschen im griech. u. röm. Raum die Basis ihres Zusammenlebens gebildet haben, es hat doch auch immer die Großfamilie gegeben, in der nicht nur die in gerader Linie Verwandten, sondern auch Verwandte entfernterer Grade u. ebenfalls eine Mehrzahl von Sklaven mit deren Angehörigen in einem H.halt vereinigt waren (vgl. D. Lotze, Zur Rekonstruktion der frühröm. Großfamilie: E. Ch. Welskopf [Hrsg.], Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt 2 [1965] 63/7). Vom H. des Priamos singt Homer: ‚Doch drinnen waren Gemächer an fünfzig mit glatten, steinernen Wänden, eines neben dem andern gebaut; des Priamos Söhne ruhten dort schlafend zur Seite der ehelich verbundenen Gattin. Doch für die Töchter erhoben sich drüben am anderen Ende zwölf gedeckte Gemächer im Hof aus glattem Gemäuer, eines neben dem andern; die Schwiegersöhne des Königs ruhten dort schlafend zur Seite der keuschen, würdigen Frauen' (Il. 6, 243/50). Ob diese Idylle jemals bestanden hat, mag dahingestellt bleiben; nicht selten wird jedoch die Familie der Frau die H.gemeinschaft ergänzt haben (Ehrenberg 201f; J. Bremmer, The importance of the maternal uncle and grandfather in archaic and classical Greece and early Byzantium: ZsPapEpigr 50 [1983] 173/86). Wichtiger Bestandteil des H.wesens waren darüber hinaus die Sklaven (s. o. Sp. 825), die nicht nur rechtlich in die familia des pater familias gehörten, sondern häufig auch gefühlsmäßig in erstaunlichem Maße in die H.gemeinschaft integriert waren. Mag auch Homer im Sauhirt Eumaios u. ähnlich mit dem Rinderhirten Philoitios u. dem Knecht Dolios Symbolfiguren für das ideale Verhältnis zwischen Herr u. Sklave gezeichnet haben (Od. 15, 403/84; W. Donlan, The tradition of anti-aristocratic thought in early Greek poetry: Historia 22 [1973] 153; Strasburger 27/9), darf doch damit gerechnet werden, daß nicht nur in archaischer Zeit, sondern bis in die Spätantike hinein, wenngleich mit erheblichen Unterschieden im einzelnen, der Sklave einen in seinem Wert respektierten Teil der H.gemeinschaft bildete. Wenn bei Homer der Sklave den Herrn auf die Schulter küßt, ist das ein beredtes Zeugnis für die Herzlichkeit, aber auch für die Nuancen in den Umgangsformen innerhalb der Großfamilie (Od. 17, 31/9; Strasburger 30f). Für Aristoteles gleicht der H.halt einem menschlichen Organismus, bei dem der Herr die Seele oder den Verstand, der Sklave den ausführenden Körper einbringt; da der Sklave in häuslicher Lebensgemeinschaft mit seinem Herrn lebt, soll er nicht nur durch Befehle, sondern durch Belehrung gelenkt werden (pol. 1, 6, 1255b 10/15. 13, 1260b 5/7). Für die Sklaven soll das H. ihre pusilla res publica sein (Sen. ep. 47, 14; Plin. ep. 8, 16, 2). Sklaven wurden menschenwürdig behandelt, weil anders die H.haltung nicht funktionieren konnte (vgl. o. Sp. 826/8). Sie vermehrten die Arbeitskraft der Familie sowohl im H. als auch im Gewerbe oder auf dem Lande (Alföldy 20f; Strasburger 37f. 64. 72/4. 88. 95). Neugekaufte Sklaven wurden an der Tür willkommen geheißen u. mit Nüssen u. *Feigen beworfen, um zu bewirken, daß ihre Arbeit dem H. Segen bringe (Aristoph. equ. 2; Plut. 768f; vgl. Ehrenberg 175). Strasburger 87f hat eindringlich darauf hingewiesen, daß das Zusammenleben von Herren u. Sklaven auf beiden Seiten nicht nur von Nützlichkeitserwägungen bestimmt war, sondern über alle Standesunterschiede hinweg von gegenseitiger Zuneigung erfüllt sein konnte. Vor allem die vernae, die im H. geborenen Sklaven, fühlten sich der Familie verbunden, wie die Inschriften beweisen: vernae dulcissimo (Dessau nr. 1511), vernae suo carissimo (CIL 6, 29563. 29525), vernae suo praeceptor infelicissimus (Dessau nr. 7755), nutrix patronae dulcissimae et amantissimae (ebd. 1202); nutrix mellitissima ... alumno suo (ebd. 8537; vgl. R. Lattimore, Themes in Greek and Latin epitaphs [Urbana 1942] 280/5; J. Vogt, Sklaverei u. Humanität[2] [1972] 70/8). Häufig bleibt das gute Einvernehmen auch nach der Freilassung erhalten, solange bei veränderter Partnerschaft die Personen die gleichen sind u. die Beziehung von einer rechtlichen in eine sittliche Verpflichtung übergeht (Strasburger 90/2). Über das Verhältnis der Sklaven untereinander in großen H.haltungen gibt es kaum literarische Nachrichten. Allein die Grabinschriften geben Auskunft über persönliche Bindungen, Heiraten u. Kinder unter Sklaven u. Freigelassenen, die damit Kleinfamilien in der Großfamilie ihres Herrn bildeten. Ob dem Herrn an vielen Sklavenehen (contubernia) innerhalb seines H. wegen des Sklavennachwuchses gelegen oder wegen der Kosten für die Aufzucht der Kinder nicht gelegen war, wird verschieden beurteilt (Flory 82). Columella rät den Grundbesitzern, nur jenen Sklavinnen die Freiheit zu gewähren, die wenigstens drei (oder vier?) Kinder geboren haben (1, 8, 19). Daß auf dem Gut des Trimalchio 70 Sklavenkinder an einem Tag geboren wurden (Petron. sat. 53, 2), scheint bewußte literarische Übertreibung des Petronius zu sein (Alföldy 118). Genauere Daten ergeben sich aus der Analyse von zusammengehörigen Grabinschriften. So erwähnen von den 107 Inschriften aus dem Columbarium der Volusii an der Via Appia, die aus den J. 40/60 stammen, 33 verheiratete Paare, darunter 8 Sklavenpaare u. weitere 7 mit jeweils einem Partner aus dem Sklaven- u. aus dem Freigelassenenstand; 4 Paare sind nicht zu bestimmen (S. Treggiari, Family life among the staff of the Volusii: TransProcAmPhilolAss 105 [1975] 395). Vergleichszahlen aus dem Monumentum Statiliorum ergeben bei 31 Paaren ein Verhältnis von 6 Sklaven-, 11 gemischten u. 6 unbestimmbaren Ehepaaren. Weniger verläßliche Zahlen lassen sich über die Kinderzahl der ehelichen Verbindungen von Sklaven geben. Unter den Volusier-Inschriften sind es nie mehr als zwei, andere Gruppen bezeugen auch drei Kinder (ebd. 400). Angesichts der vielen Freilassungen von Frauen scheint der Vorschlag des Columella (s. o. Sp. 813) nicht immer befolgt worden zu sein. Über die sozialen Aufstiegsmöglichkeiten von Sklavenkindern geben die Untersuchungen von Rawson einige Auskünfte. Er hat auf der Grundlage von annähernd 15000 stadtröm. Inschriften aus den ersten beiden kaiserzeitlichen Jahrhunderten (CIL Bd. 6) unter Verwendung von 4715 Namen 73 freigelassene Kinder nachweisen können, deren beide Elternteile Sklaven waren, 751 stammten von gemischten Elternpaaren, in denen entweder Vater oder Mutter zZt. der Geburt des Kindes noch dem Sklavenstand angehörte, u. nur 591 Kinder hatten wahrscheinlich freigeborene Eltern (Rawson 73/8. 81f). Daß 122 Kinder zwar ihre Freiheit erlangt haben, aber erst in einem fremden H.halt, in den sie schon in frühen Jahren verkauft worden sein müssen, zeigt aber auch die menschlichen Belastungen in Sklavenfamilien sowie die Tatsache, daß sich der röm. Respekt vor den natürlichen Familienbanden nicht auf den Sklavenstand erstrecken mußte (ebd. 78/81). Über die ehelichen Verbindungen hinaus bestanden weitere zwischen conservi u. colliberti eines großen H.halts. Sie sahen sich als Glieder derselben familia, die ihnen die natürlichen verwandtschaftlichen Bindungen ersetzen mußte (Flory 82). Grabinschriften bezeugen vielfach, daß Sklaven eines H.haltes die Familienver-

antwortlichkeit für das Totengedächtnis eines Mitsklaven oder -freigelassenen wahrnahmen, neben den Mitgliedern der natürlichen Familie solche der Großfamilie ihres Herrn kommemoriert wurden oder Freigelassene desselben H. auch nach der Freilassung weiter quasi-familiäre Bindungen pflegten (ebd. 82/5). Die familia ihres Herrn war für unverheiratete Sklaven u. elternlose Sklavenkinder in günstigen Fällen Ersatz für Familienbande u. erzeugte verwandtschaftliche Gefühle gegenüber den conservi, die auch nicht aufhörten, wenn es ihnen gelang, das contubernium einzugehen oder die Freilassung zu erhalten. Erstaunlich häufig bezeugen Sklaven oder Freigelassene durch Berufsangabe oder Hinweis auf den verna-Stand ihren Stolz, Mitglied einer bestimmten familia gewesen zu sein (ebd. 87f; Strasburger 82/7). Die Grabinschriften bestätigen damit auf ihre Weise, daß die Rechtlosigkeit, die theoretisch auf allen Sklaven u. -familien lastete, im täglichen Leben der H.gemeinschaft sich in vielen Fällen erträglich gestaltete.

III. Ökonomik u. Hauswirtschaft. a. Allgemeines. Mit der Verwaltung des H. (οἰκονομία), den Fragen der H.gemeinschaft u. dem Zusammenspiel ihrer einzelnen Glieder, besonders unter dem wirtschaftlichen Aspekt der H.haltsführung, beschäftigt sich die antike Literaturgattung der Ökonomik. Den erhaltenen, gewöhnlich Οἰκονομικός o. ä. betitelten Schriften gemeinsam ist der materiale Gegenstand οἶκος mit seinen Bestandteilen: a) H.herr, b) H.frau, c) Kinder, d) Bedienstete bzw. Sklaven, e) ggf. sonstige Mitglieder (u. a. weitere Verwandte), f) beweglicher u. unbeweglicher Besitz des Herrn (auch über die Grenzen der Polis hinaus: Xen. oec. 1, 5). Der Blickwinkel, unter dem der Oikos betrachtet wird, kann sehr unterschiedlich sein; Aristoteles u. Xenophon bezeichnen dabei die äußeren Pole. Während es Aristoteles in den der Ökonomik gewidmeten cap. 1/13 der ,Politik' nahezu ausschließlich um die systematisch-philosophische Erfassung des Gegenstandes geht u. praktische Handreichungen zur richtigen H.haltsführung kaum eine Rolle spielen, gibt Xenophon mit seinem ,Oikonomikos' einen ratgeberähnlichen Leitfaden zur wirtschaftlich möglichst vorteilhaften Führung des H. durch den H.herrn bzw. einen gegen Lohn angestellten οἰκονόμος unter weitgehender Hintanstellung des systematischen bzw. ethischen Aspekts. Das sog. 1. Buch der ps-aristotelischen Oeconomica (1343a/1345b) stellt eine Mischform beider Typen dar. Während cap. 1/3 sowie der 1. Teil von cap. 6 mit lehrbuchhafter Systematik (Klees 98) Fragen theoretischer Art behandeln, geht es in cap. 4f sowie im 2. Teil von cap. 6 um konkrete Handlungsanweisungen. Auch die übrigen Ökonomikschriften stellen, soweit ihr Überlieferungszustand (dazu u. Sp. 816/22) Rückschlüsse erlaubt, Mischformen zwischen dem theoretisch-philosophischen u. dem praxisorientierten ratgeberähnlichen Typ dar. – Ökonomik entstand u. erlebte einen ersten Höhepunkt im Athen des 4. Jh. vC., als Demokratie u. wirtschaftlich-gesellschaftlicher Wandel die führenden Schichten der Stadt zwangen, über Formen der H.haltsführung nachzudenken, die ihnen erlaubten, zugleich aktiv am politischen Leben teilzunehmen (Klees 62; Spahn 305/13. 321/3). Die Gattung scheint sich im Altertum auf den griech. Sprachraum beschränkt zu haben (von Übersetzungen abgesehen [s. u. Sp. 817, 821], hat die lat. Literatur kein Ökonomikschrifttum im strengen Sinn hervorgebracht). Da trotz einer Reihe von Einzeluntersuchungen (Vogel; Hodermann; Hoffmann; Gil; Klees; Spahn) das Ökonomikschrifttum noch unzureichend erschlossen ist, wird im folgenden eine Liste der bekannten Texte gegeben.

b. Autoren u. Schriften. 1. Griechisch. α. Vorläufer. Oeconomici im engeren Sinn sind erst seit dem 4. Jh. vC. greifbar; doch weist die griech. Literatur schon seit Hesiod (zu Homer s. Spahn 307) deutliche Spuren systematischer Reflexion über die οἰκονομία u. praktische Ratschläge zur Führung eines H. auf (Vogel 11/41; Hodermann 4/12; Klees 56/63). In den ,Werken u. Tagen' Hesiods (bes. op. 383/617) findet sich eine Fülle von Anweisungen, wie H. u. Landwirtschaft zu führen sind (dazu Hodermann 4f mit Themen-Nachweis; Vogel 11f; Klees 57f mit Lit.; Spahn 307f). Dabei werden durchweg bescheidenere soziale u. wirtschaftliche Verhältnisse (dazu W. Jaeger, Paideia 1^4 [1959] 89/112; Hoffmann 6) vorausgesetzt als in den späteren ökonomischen Texten. Der Schwerpunkt liegt mehr auf der Technik der Landwirtschaft als auf den sozialen Verhältnissen im H. – Der Beginn systematischer Reflexion auf die Verwaltung des H.halts ist wohl in der Sophistik der 2. Hälfte des 5. Jh. anzusetzen. Obwohl die Überlieferungssituation einer genaueren Kenntnis sophistischer Ökonomik entgegen-

steht, wird deutlich, daß die Frage, ,wie man am besten sein eigenes H. bestellt' (Plat. Protag. 318e), neben der Politik Hauptgegenstand des sophistischen Lehrprogramms war (vgl. auch Plat. Men. 91a; resp. 10, 600cd; Klees 58f; Spahn 313/5; Vogel 19/24). Zu weiteren vorsokratischen Ansätzen der Ökonomik s. ebd. 13/8. – Daß Sokrates dem Problem der richtigen Verwaltung des H. großes Interesse entgegenbrachte, bezeugen u. a. die Memorabilien Xenophons (1, 2, 48. 64; 4, 1, 2 u. ö.). Da dieser jedoch eigenes Gedankengut in schwer abgrenzbarer Weise mit authentisch sokratischem vermischt, muß Vogels Versuch (24/37), den ökonomischen Ansatz des Sokrates detailliert zu rekonstruieren, mangels zuverlässiger Scheidungskriterien unsicher bleiben (Klees 60_{21}).

β. Antisthenes, Xenophon, Xenokrates. Die vielleicht älteste (ebd. 64f) der bekannten Ökonomikschriften stammt von dem Kyniker Antisthenes. Überliefert ist lediglich ihr Titel Περὶ νίκης οἰκονομικός (Diog. L. 6, 16; F. Decleva Caizzi, Antisthenis fragmenta [Milano/Varese 1966] 81; Breitenbach 1870f; Victor 189f); eindeutig dieser Schrift zuzuordnende Frg. fehlen. – Früheste vollständig erhaltene Schrift der Gattung ist Xenophons ,Oikonomikos' (Ausgaben: P. Chantraine, Xénophon. Économique [Paris 1949]; Gil [mit Komm.]; dt. Übers. mit Komm.: Meyer aO. [o. Sp. 804]). Er ist wohl nicht vor dem Aufenthalt in Skillus (387/71 vC.) geschrieben u. stellt den umfang- u. ertragreichsten der überlieferten Texte dar (dazu bes. Jaeger aO. 3^3, 244/50). Bezugspunkt Xenophons sind die zeitgenössischen Verhältnisse in Athen (E. Delebecque, Sur la date et l'objet de l'Économique: RevÉtGr 64 [1951] 29 u. ö.). Das Werk hatte im Altertum eine vergleichsweise breite Wirkungsgeschichte (Vogel 41f; Breitenbach 1871; Gil 129/38); eine lat. Übersetzung durch Cicero (off. 2, 87; Breitenbach 1871) ist verloren. Seiner Zielsetzung entsprechend (Klees 64/9), geht es dem Werk um die Erhaltung u. besonders die Mehrung des vornehmlich landwirtschaftlichen Besitzes eines Herrn aus den oberen Schichten der Bürger. Dem dient die von Xenophon vorgeschlagene vorbildliche Organisation eines H.halts, die vom H.herrn ein großes Geschick in der Menschenführung verlangt, zu der die Schrift Hilfestellung geben will. Die Übertragung von Verantwortung an die Ehefrau, den ἐπίτροπος u. die ταμία (männl./weibl. Verwalter) ermöglicht es dem H.herrn zum anderen, seinen gesellschaftlichen u. politischen Pflichten in einem der Demokratie angemessenen Rahmen nachzukommen. – Der ein Buch umfassende ,Oikonomikos' des Platoschülers u. Akademievorstehers Xenokrates (Diog. L. 4, 12 bezeugt) ist vollständig verloren, über Inhalt u. genaues Entstehungsdatum nichts Sicheres bekannt (Hodermann 19f).

γ. Aristoteles, Peripatos, Philodem. Aristoteles hat zwar keine eigene Ökonomikschrift verfaßt, doch enthält seine ,Politik' einen in sich geschlossenen Abschnitt (1, 3/13; Spahn 317/9), der ausschließlich der οἰκονομία gewidmet ist (zur möglicherweise unabhängigen Entstehung O. Gigon, Die Sklaverei bei Aristoteles: EntrFondHardt 11 [1964] 247f; D. Willers, Die Ökonomie des Aristoteles, Diss. Breslau [1931] 16f). Er hat auf die weitere Entwicklung der Gattung, wie peripatetische u. neupythagoreische Ökonomiken bezeugen, großen Einfluß genommen (Klees 181). – Ein weiteres Werk der Gattung ist im Corpus Aristotelicum als 1. Buch des ,Oikonomikos' überliefert (1343a/1345b; Text, Übers. u. Komm.: Victor). Aristoteles' Autorschaft wird durchweg mit überzeugenden Gründen bestritten (ebd. 167/75; R. Laurenti, Studi sull'economico attribuito ad Aristotele [Milano 1968] 24). Dagegen hat die Zuschreibung an Theophrast (Philod. oec. col. 7, 37/44 [26 Jensen]) Anhänger gefunden (u. a. W. Krämer, De Aristotelis qui fertur Oeconomicorum libro primo, Diss. Gießen [1910] 83; zur Forschungsgeschichte Laurenti aO. 9/23). Victor 167/75 hat das Buch als Produkt des Peripatos erwiesen (vgl. Laurenti aO. 23/9), entstanden vielleicht als Mitschrift einer aristotelischen Ökonomik-Vorlesung oder als ,mehr oder weniger selbständige Arbeit eines Schülers auf der Grundlage aristotelischer Manuskripte zum Thema 'Oikonomik'' (Victor 173f) bzw. auf der Grundlage der ,Politik' oder der ,Nikomachischen Ethik'. Überwiegend wird das Werk Ende des 4. oder Anfang des 3. Jh. vC. angesetzt (Klees 96). Es ist inhaltlich wie stilistisch weit weniger ausgearbeitet als Xenophons ,Oikonomikos' u. hat durchweg ,Notizbuchcharakter' (Victor 81). – Ein in Herculaneum gefundener Papyrus hat umfangreiche Frg. der Schrift Περὶ οἰκονομίας des epikureischen Philosophen Philodem aus Gadara (1. Jh. vC.) erhalten (ed. Ch. Jensen, Philodemi περὶ οἰκονομίας qui dicitur libellus [1906]; dt. Übers.: J. A. Hartung,

Philodem's Abhandlungen über die H.haltung u. über den Hochmuth u. Theophrast's H.haltung u. Charakterbilder [1857] 22/61). Es handelt sich um eine Streitschrift gegen die Oeconomici des Xenophon u. des Theophrast/PsAristoteles (R. Laurenti, Filodemo e il pensiero economico degli Epicurei [Milano 1973] 21/53. 55/95). Philodem stellt zuerst die inkriminierten Theorien vor u. gibt dann eine Kritik aus epikureischer Sicht. Ein letzter Teil versucht sehr kurz eine Entwicklung der eigenen Doktrin unter stetem Rückgriff auf den Epikureer Metrodoros v. Lampsakos (ebd. 97/185; Jensen aO. XXIV/XXXIV).

δ. Areios Didymos, Dion v. Prusa, Hierokles. Der stoische Philosoph Areios Didymos aus Alexandrien, der sich zwischen 44 u. 31 vC. in Rom niederließ, hat im Rahmen seiner ,Epitome' (B. Wyß, Art. Doxographie: o. Bd. 4, 199) einen Abriß der Ökonomik des Peripatos gegeben (Joh. Stob. 2, 7, 26 [2, 148f W./H.]; P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen 1 [1973] 259/443). Er lehnt sich dabei eng an ,Politik' u. ,Nikomachische Ethik' des Aristoteles an; einige Abweichungen machen jedoch wahrscheinlich, daß er daneben ein späthellenist. Kompendium benutzt hat, das eine jüngere Entwicklungsstufe der peripatetischen Ökonomik widerspiegelt (ebd. 418/23). – Vom ,Oikonomikos' des Rhetors Dion v. Prusa (um 40/120 nC.) sind 6 kurze Frg. im *Florilegium des Joh. Stobaios überliefert (Dio Chrys. frg. 4/9 [2, 309f v. Arnim]). Bei diesem hat sich auch das einzige Frg. aus dem ,Oikonomikos' des Stoikers Hierokles (Mitte 2. Jh. nC.) erhalten (Praechter aO. [o. Sp. 810] 64/6 bzw. 378/80).

ε. Neupythagoreer. Die Neupythagoreer haben eine vielfältige ökonomische Literatur hervorgebracht u. sowohl in den engeren Grenzen der Ökonomik als auch in verwandten Gattungen Themen der H.haltsführung behandelt. Die Datierung dieser größtenteils in fingiertem Altdorisch verfaßten Werke (H. Thesleff [Hrsg.], The Pythagorean texts of the Hellenistic period [Abô 1965]) geht sehr weit auseinander. Sie reicht vom 3. Jh. vC. (ders., An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period [ebd. 1961] 50/71. 113/6) bis zum 2. Jh. nC. (F. Wilhelm, Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys: RhMus 70 [1915] 223; vgl. W. Burkert, Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica: EntrFondHardt 18 [1971] 23/55; H. Thesleff, On the problem of Doric Pseudo-Pythagorica: ebd. 57/87). Gleiche Unsicherheit herrscht bei der Bestimmung der Entstehungsorte (M. Plessner, Der οἰκονομικός des Neupythagoreers ,Bryson' u. sein Einfluß auf die islam. Wissenschaft [1928] 7; Thesleff, Introduction aO. 96/116). Aus dem ,Oikonomikos' des Bryson führt Joh. Stobaios zwei Frg. an (4, 28, 15 [5, 680f W./H.]; Thesleff, Texts aO. 56f). Daneben hat sich eine vollständige arab. Version des Werkes erhalten (dt. Übers.: Plessner aO. 214/59). Der Vergleich mit den griech. Frg. erweist die arab. Fassung als Bearbeitung, die mit dem vorliegenden Material recht frei umgeht, ohne allerdings Gedankengang u. Argumentationsziele wesentlich zu verändern. Die behandelten Themen entstammen sämtlich der griech. Ökonomiktradition (Victor 205/8. 211f). Obwohl Verkürzungen u. Zusätze nicht ausgeschlossen sind, wird man den Text zu einzelnen Fragen behutsam beiziehen können. Vier längere Frg. hat Joh. Stobaios aus der Schrift Περὶ οἴκου εὐδαιμονίας eines Kallikratidas (Pseudonym ?; H. Dörrie: KlPauly 3, 73: wohl 2. Jh. nC.) erhalten (dom. felic. frg. 1/4 [102/7 Thesl.]), für die Wilhelm aO. 167/85 breite Verwendung u. a. der ökonomischen Tradition nachgewiesen hat. – Neben diesen Oeconomici gibt es neupythagoreische Schriften, die traditionelle Themen der Ökonomik, bes. die Rolle der *Frau, behandeln, ohne im strengen Sinn der Gattung zugerechnet werden zu können: Περὶ γυναικὸς ἁρμονίας der Periktione stellt einen Frauenspiegel dar, der von einer Frau für Frauen verfaßt sein will (mul. harm. frg. 1f [142/5 Thesl.]) u. das Verhältnis der Frau zu *Eltern, Ehemann u. dessen Oikos zum Gegenstand hat (Wilhelm aO. 185/206). Περὶ γυναικὸς σωφροσύνας der Phintys (mul. mod. frg. 1f [151/4 Thesl.]) bringt eine Erörterung darüber, welche Tugenden jeweils dem Mann u. der Frau zukommen. Für die σωφροσύνα als Haupttugend der Frau werden praktische Konsequenzen aufgezeigt (Wilhelm aO. 206/22). Breite Aufnahme ökonomischen Gedankenguts findet sich auch in den Pythagoreer-Briefen, die unter den Namen Melissa, Myia u. Theano abgefaßt u. überliefert wurden (115f. 123f. 195/200 Thesl.; A. Städele, Die Briefe des Pythagoras u. der Pythagoreer [1980] mit Komm.). Diese größtenteils wahrscheinlich aus dem 2. Jh. nC. stammenden Briefe sind an junge Frauen gerichtet u. enthalten praktische Ratschläge älterer erfahrener Frauen.

ζ. Die Ökonomik Gallegos. Auf einen Ökonomiktext, den P. Gallego (gest. 1267) in einer Kurzfassung aus dem Arab. ins Lat. übersetzt hat (Text u. Einleitung A. Pelzer, Un traducteur inconnu. Pierre Gallego: ders., Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale [Louvain/Paris 1964] 188/205), hat Victor 193/205 hingewiesen u. mit guten Gründen vermutet, daß das Werk direkt oder eher indirekt auf eine griech. Vorlage zurückgehe, da es Beziehungen zum Peripatos aufweise u. in fast allen wesentlichen Punkten mit den übrigen Oeconomici übereinstimme. Da jedoch ohne ein Frg. des Originals unklar bleibt, wie die arab. Version, die Gallego wahrscheinlich schon in einer Kurzfassung vorlag (Pelzer aO. 209), ihre griech. Vorlage bearbeitet hat, u. wann die christl. Elemente, die Victor 194_2 konstatiert, in den Text eingedrungen sind, darf man diese Schrift im Detail wohl nur mit äußerster Vorsicht für die Geschichte der griech. Ökonomik heranziehen. – Die übrigen nicht zur Gattung Ökonomik gehörenden Schriften der griech.-röm. Antike zum Thema Frau, Ehe u. Familie, die zT. auch auf ökonomische Fragen eingehen, hier aber nicht aufgeführt werden können, hat K. Gaiser, Für u. wider die Ehe (1974) 59/83 aufgelistet.

2. Lateinisch. Wenngleich die lat. Literatur keine Oeconomici im strengen Sinn aufweist (s. o. Sp. 816), gibt es doch einige röm. Scriptores rei rusticae, bei denen neben den überwiegend technisch-praktischen Ratschlägen auch Hinweise zum sozialen Verhalten innerhalb der Gutsbetriebe gegeben werden (R. Martin, Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales [Paris 1971]; K. D. White, Roman agricultural writers 1: AufstNiedergRömWelt 1, 4 [1973] 439/97). Zu nennen sind besonders De agricultura Catos d. Ä. (R. Helm, Art. M. Porcius Cato Censorius: PW 22, 1 [1953] 147/56), Varros Libri tres rerum rusticarum (H. Dahlmann, Art. M. Terentius Varro: PW Suppl. 6 [1935] 1183/202), Columellas Rei rusticae libri (A. Kappelmacher, Art. L. Iunius Moderatus Columella: PW 10, 1 [1918] 1056/68). Zu erwähnen ist ebenfalls Cicero, der Xenophons ,Oikonomikos' ins Lat. übertragen (s. o. Sp. 817) u. damit Vergil, Columella u. Plinius d. Ä. beeinflußt hat (Strasburger 67).

c. Hauptthemen. Die erhaltenen Oeconomici spiegeln nahezu ausschließlich das Leben wohlhabender H. wider. Dies gilt besonders für Xenophon. Mit Ischomachos führt er einen exemplarischen H.herrn vor, der über weitläufigen Landbesitz u. eine große Zahl von Sklaven verfügt, für deren Aufsicht eigens ein ἐπίτροπος (Verwalter) u. eine ταμία (Verwalterin) eingesetzt sind. Xenophon rechnet damit, daß der Adressatenkreis seines ,Oikonomikos' Ländereien auch außerhalb der Grenzen der eigenen Polis besitzt. PsAristot. oec. 1, 6, 1344b 31/45a 24 unterscheidet hingegen explizit zwischen größeren u. kleineren H.halten. Das Hauptinteresse gilt jedoch auch hier dem großen Oikos reicher Bürger mit vielen Sklaven; die grundsätzliche Einbeziehung kleiner H. verdankt sich wohl hauptsächlich dem lehrbuchhaften Charakter der Schrift, die ihren Gegenstand möglichst vollständig zu erfassen sucht (Klees 98). Auch in der übrigen Ökonomik werden die kleineren H.halte nur selten behandelt; die erhaltenen Schriften dieser Gattung können also lediglich Material für das Privatleben eines begrenzten Ausschnitts des sozialen Spektrums der antiken Gesellschaft liefern. – Im folgenden sollen lediglich einige Hauptthemen der Ökonomik anhand der von Aristot. pol. 1, 3, 1253b 5/14 gegebenen u. von vielen Autoren übernommenen Kategorien kurz umrissen werden, ohne daß Differenzen zwischen einzelnen Werken immer genügend berücksichtigt werden können. Das Gewicht liegt dabei weniger auf der theoretisch-philosophischen Systematik als auf den praktischen Fragen der H.haltsführung.

1. Verhältnis Mann – Frau. a. Herrschaftsform. Über die Art der Herrschaft im H. ist sich die ökonomische Literatur weitgehend einig: Aristot. pol. 1, 7, 1255b 19 bestimmt sie als μοναρχία; ebenso PsAristot. oec. 1, 1, 1343a 4. Alleinherrscher ist der H.herr, die *Frau ist wie die übrigen H.bewohner Beherrschte; sie hat sich unterzuordnen u. ihm zu dienen (Callicrat. dom. felic. frg. 2 [105, 7/9 Thesl.]; Perict. mul. harm. frg. 1 [144, 24/145, 6 Thesl.]; Hierocl.: Joh. Stob. 4, 22, 23 [4, 503, 12/4 W./H.]; Bryson oec. arab. 3, 82 [236 Plessner]). Die Ursache für dieses unumkehrbare Verhältnis liegt darin, daß der Mann von Natur aus zur Leitung des H. geeigneter ist als die Frau (Aristot. pol. 1, 12, 1259b 1f), der es an genügender Kraft zur Überlegung (βουλευτικόν) mangelt (ebd. 1,

13, 1260a 12f). In diesem Sinne vergleicht Areios Didymos das Verhältnis des Ehemanns zu seiner Frau mit der aristokratischen Regierungsform (Joh. Stob. 2, 7, 26 [2, 148, 17f W./H.]; vgl. Moraux aO. [o. Sp. 819] 420f). Die rechte Herrschaft des Mannes über die Frau muß nach Kallikratidas dem gegenseitigen Nutzen der Ehepartner (ἀρχὰ πολιτικά), nicht dem einseitigen Nutzen des Mannes (ἀ. δεσποτικά) oder der Frau (ἀ. ἐπιστατικά) dienen (dom. felic. frg. 3 [105, 10/106, 13 Thesl.]).

β. Naturgemäße Unterschiede zwischen Mann u. Frau. Ziel der Ökonomikschriften ist es nicht, die Inferiorität der Frau festzuschreiben. Mit den ihr von der Natur bzw. von Gott (so bes. Xen. oec. 7, 22/31) verliehenen geschlechtsspezifischen Fähigkeiten bildet sie im Oikos eine unverzichtbare Ergänzung des Mannes (PsAristot. oec. 1, 3, 1343b 7/20 u. a.) u. hat ihren eigenen Platz in der Leitung der H.wirtschaft. Xenophon zählt einige der sich ergänzenden Unterschiede der *Geschlechter auf: Die Frau ist von der körperlichen Konstitution her besser geeignet für die Arbeiten im H., der Mann für die außerhalb des H.; diese grundlegende Rollenverteilung ist explizit oder implizit in allen Ökonomiktexten vorausgesetzt: PsAristot. oec. 1, 3, 1343b 30/1344a 4; Phint. mul. mod. frg. 1 (152, 9/11 Thesl.); Hierocl.: Joh. Stob. 4, 28, 21 (4, 696, 22/697, 5 W./H.); Bryson oec. arab. 3, 80 (235 Plessner); Theano ep. ad Nicostr. 4. 7 (199f Thesl.; 172. 174 Städ.). Da die Frau in stärkerem Maße als der Mann kinderlieb ist, wird ihr das Aufziehen der Säuglinge zugeteilt; ihre Furchtsamkeit befähigt sie zur Überwachung der eingebrachten Vorräte, während der Mann für seine Arbeit außerhalb des H. über mehr Mut verfügt (Xen. oec. 7, 22/6; ähnlich PsAristot. oec. 1, 3, 1343b 26/1344a 7). Daß Hierokles (aO. [4, 697, 5/699, 15 W./H.]) die herkömmliche Arbeitsteilung ablehnt u. dem Mann auch den größeren Teil der Arbeit im H., nämlich alles, was große Kraft erfordert oder ermüdend ist, zuordnet, hat wohl soziale Ursachen: Er hat im Gegensatz zu den übrigen Ökonomikschriften einen kleineren H.halt ohne Sklaven im Auge.

γ. Die Frau als Leiterin der Arbeiten im Haus. Ihrem spezifischen Interesse entsprechend widmen die Ökonomikschriften einen großen (Xenophon sogar den größten) Teil der Ausführungen über die Frau der Rolle der H.frau in der Führung des H.halts. Die Ehefrauen sind für Xenophon die engsten συνεργοί ... εἰς τὸ συναύξειν τοὺς οἴκους (,Mitarbeiter ... zum Wachstum des H.': oec. 3, 10). Grundlage dieser wichtigen Stellung ist zum einen die Gleichgerichtetheit der Interessen aufgrund gemeinsamen Besitzes (Klees 69). Während die Rechtsquellen unter juristischem Blickwinkel der Frau sogar das Verfügungsrecht über das eigene Vermögen (normalerweise die Mitgift) absprechen (Lacey 130f), betonen die Ökonomikschriften, daß die Frau schon deswegen die zuverlässigste Mitarbeiterin des Mannes ist, weil sie (im Gegensatz zu den Sklaven) wie ihr Ehemann Besitzerin des Oikos ist, also zum eigenen Nutzen arbeitet (Xen. oec. 7, 13; 9, 19; Hierocl.: Joh. Stob. 4, 22, 24 [4, 505, 14f W./H.]; Bryson oec. arab. 3, 82 [236 Plessner]; Oec. Gallego 2 [Pelzer aO. 231f]). Gemäß der naturgegebenen Aufgabenteilung verwaltet die Frau selbständig innerhalb des H. diejenigen κτήματα, die durch die Tätigkeit des Mannes außerhalb des H. erworben worden sind (Xen. oec. 3, 15). Ihr ist die Vorratshaltung mit der Verteilung der Vorräte an die Glieder des Oikos (u. a. Aufsicht über die Küche) sowie die häusliche Produktion, bes. der Kleidung, anvertraut (ebd. 7, 32/6). Folgerichtig untersteht ihr das im H. arbeitende weibliche Personal (dazu ausführliche Ratschläge: Theano ep. ad Callist. 1/5 [197f Thesl.; 174/8 Städ.]), an dessen Spitze sich in größeren H.haltungen eine ταμία (Verwalterin) findet (Xen. oec. 9, 10/6). Somit wird auch von der H.frau die Kunst der Menschenführung mit der richtigen Anwendung von Lob u. Auszeichnung (etwa durch Vergünstigungen) bzw. Tadel u. Strafe verlangt. Breiten Raum widmet bes. Xenophon (oec. 8f; Breitenbach 1852) dem für eine profitable H.haltsführung notwendigen System der Ordnung, für das die Frau zu sorgen hat. Diese anspruchsvolle Aufgabenstellung verlangt eine gründliche Vorbereitung. Da die jungen Frauen nicht selten schon mit 15 Jahren verheiratet wurden (Xen. oec. 7, 5) u. bis dahin weitgehend abgeschirmt wenig mehr als Wollarbeit u. Kochen gelernt haben (ebd. 3, 13; 7, 6), ist die weitere *Erziehung u. speziell die Einweisung in das neue Arbeitsfeld die Aufgabe des überwiegend wesentlich (nicht selten 20 Jahre) älteren Ehemannes oder einer älteren Geschlechtsgenossin: Theano ep. ad Callist. 1 (197 Thesl.; 174/6 Städ.). Xenophon widmet der (allerdings stilisierten) Einführung der jungen H.frau eine längere Passage (oec. 7, 7/10, 13); dabei stehen die Begriffe διδάσκειν u. παιδεύειν im Mittelpunkt (ebd. 7, 7 u. ö.). Die Heirat mit einer möglichst jungen Frau wird von Kallikratidas besonders deswegen empfohlen, weil der Ehemann sie nach seinen Vorstellungen formen bzw. dazu erziehen kann, ihn zu fürchten u. zu lieben (dom. felic. frg. 4 [107, 6/11 Thesl.]; ähnlich PsAristot. oec. 1, 4, 1344a 17).

δ. Kinder. Ihrem primär auf die Wirtschaft des H. gerichteten Interesse ist wohl zuzurechnen, daß in der Ökonomik die Rolle der Frau bei Zeugung, *Geburt u. Aufzucht der Kinder zwar häufig erwähnt, nirgends jedoch breiter dargelegt wird. Unstreitig ist, daß Zeugung u. *Erziehung der ehelichen Kinder wesentliche Ehezwecke (Bryson oec. arab. 3, 77/9 [234f Plessner]) u. von Gott (Xen. oec. 7, 12) bzw. der Natur (PsAristot. oec. 1, 3, 1343b 20f) aufgegebene Verpflichtungen darstellen. Dabei kommt der Frau in besonderem Maße die Sorge um die Kinder in den ersten Lebensjahren zu (ebd. 1344a 7).

2. Verhältnis Herr – Sklave. Auch die Sklaverei wird im ökonomischen Schrifttum, bes. bei Xenophon u. PsAristoteles, fast ausschließlich unter praktisch-wirtschaftlichen Gesichtspunkten behandelt. Sieht man von Aristoteles ab, spielt die Frage der Legitimität der Sklaverei keine Rolle. Die Sklaven sind die selbstverständliche Grundlage der H.wirtschaft u. gehören zu jedem größeren H.halt. Unter diesem begrenzten Aspekt werden die Sklaven als Teil des Besitzes (Aristot. pol. 1, 4, 1253b 32) des Herrn, u. zwar als notwendigster u. wertvollster (PsAristot. oec. 1, 5, 1344a 23f), betrachtet. Ziel der Ökonomik (bes. des Xenophon) ist es, dem Herrn Hilfestellung zum möglichst gewinnbringenden Einsatz seiner Sklaven zu geben. – Zwei Arten von Sklaven sind grundsätzlich zu unterscheiden, da sie verschieden zu behandeln sind: 1) die über die einfachen Sklaven gestellten männlichen u. weiblichen Verwalter (ἐπίτροπος u. ταμία), 2) die einfachen Sklaven.

α. Die Verwalter. Aufgabe der ταμία (lediglich von Xenophon ausführlicher behandelt; oec. 9, 10/3) ist es, der Herrin bei der Führung der Wirtschaft innerhalb des H., bes. bei der Überwachung der weiblichen Sklaven, zur Hand zu gehen (ebd. 9, 10). Auf ihre Stellung muß sie, ähnlich wie die Herrin, durch Erziehung u. Belehrung gründlich vorbereitet werden (9, 12). Ihr winkt als Lohn neben materiellen Vorteilen eine von den gewöhnlichen Sklaven abgehobene freiere Stellung, wenn sie mit Eifer u. Sorgfalt an der Vermehrung des Besitzes mitarbeitet (9, 12f). – Breiter behandelt werden die Aufgaben des Verwalters, da seine Verantwortung wegen der häufigen Abwesenheit des Herrn wesentlich größer ist (12, 2/4). Xenophon (ebd. 12, 3f) u. PsAristoteles (oec. 1, 5, 1344a 26/9) raten, keine ausgebildeten Verwalter zu kaufen, sondern den künftigen ἐπίτροπος selbst heranzubilden. Die Wahl soll auf einen jungen Sklaven fallen, der u. a. der Familie des Herrn geneigt, nicht maßlos ist u. deshalb zur Sorgfalt, der wichtigsten Tugend des Verwalters, erzogen werden kann (Xen. oec. 12, 5/14). Er darf durchaus auf seinen eigenen Vorteil bedacht sein, weil er auf diese Weise leichter zu lenken ist (ebd. 12, 16). Der Herr muß ihm die nötigen, vornehmlich landwirtschaftlichen, Kenntnisse vermitteln (13, 2. 15/9) u. ihn in der Kunst der Menschenführung unterrichten, die ihm ermöglichen soll, sich bei den Sklaven Autorität zu verschaffen (13, 3/12). Große Mühe machte es offensichtlich, den ἐπίτροπος zur Rechtschaffenheit im Umgang mit dem Besitz des Herrn zu erziehen. Auch hier setzt Xenophon auf die Furcht vor der zu erwartenden Strafe, mehr aber noch auf die reiche materielle Belohnung (ebd. 12, 6), die dem Verwalter bei getreuer u. wirtschaftlicher Ausübung seiner Aufgaben in Aussicht gestellt wird (14, 1/8). Darüber hinaus soll der Herr diejenigen Verwalter, die nicht nur auf materielle Vorteile, sondern auch auf seine Anerkennung aus sind, in Absetzung von den übrigen Sklaven wie Freie behandeln u. sie ehren als καλούς τε κἀγαθούς (14, 9f; ähnlich PsAristot. oec. 1, 5, 1344a 30f).

β. Einfache Sklaven. Bei ihrer Behandlung geht es darum, dauerhaft die größtmögliche Arbeitsleistung zu erzielen. Dies wird besonders von Xenophon wesentlich als ein Problem der Menschenführung begriffen. Die Persönlichkeit u. die Führungsqualitäten des Herrn, die nicht nur Frucht menschlichen Verdienstes, sondern ebenso ein Geschenk der Götter sind, entscheiden über Wohl u. Wehe der H.wirtschaft (Xen. oec. 21, 10/2). Möglichst ohne Gewaltanwendung soll der Sklave vom Herrn, von der Herrin (Theano ep. ad Callist. 1/5 [197f Thesl.; 174/8 Städ.]) bzw. von den Verwaltern zu Gehorsam, Wil-

ligkeit u. Anhänglichkeit erzogen werden; denn freie Gefolgschaft aus Einsicht macht ihn arbeitsfreudiger als Zwang (Bryson oec. arab. 2, 70 [232 Plessner]; Klees 71). Xenophon wie PsAristoteles setzen auf das Prinzip des ‚aufgeklärten Eigeninteresses' (ebd. 93); dem Sklaven soll vor Augen geführt werden, daß ihm willige Arbeitsleistung größere Vorteile bringt als deren Verweigerung. Zu diesem Zweck wird ein breit gefächertes Instrumentarium von Anreiz u. Abschreckung entwickelt. Über ein notwendiges Minimum hinaus (zur Sicherung der Arbeitskraft gefordert bes. von PsAristot. oec. 1, 5, 1344a 35/b 4) sollen die Güter des täglichen Bedarfs (Speise, Getränke, Kleider, Schuhe u. ä.) nach Menge u. Qualität entsprechend der Tüchtigkeit u. dem Gehorsam verteilt werden (ebd. b 7/10; Xen. oec. 13, 9f). Der willige Sklave kann darüber hinaus mit weiteren Vorteilen u. Geschenken rechnen; PsAristot. oec. 1, 5, 1344b 15/7 empfiehlt, ihm die Freiheit in Aussicht zu stellen. Wichtig ist, daß dieses Prämiensystem konsequent angewandt wird (Xen. oec. 13, 11). Bryson oec. arab. 2, 73 (233 Plessner) verfeinert es, indem er empfiehlt, als Ansporn ein System von Rangstufen einzuführen, das den Sklaven einen allmählichen Aufstieg ermöglicht. Auch die in einer Art H.gericht (Klees 76) verhängten Strafen sollen differenziert angewandt werden: von der Ermahnung über den Tadel bis hin zu körperlicher Züchtigung u., als ultima ratio, Verkauf (Theano ep. ad Callist. 3 [198 Thesl.; 176 Städ.]; systematisiert u. verfeinert wieder durch Bryson oec. arab. 2, 64f [230]). Wer seine Sklaven allzu häufig tadelt oder schlägt, erweist sich als unfähig zur Menschenführung (Oec. Gallego 4 [Pelzer aO. 237]; Theano ep. ad Callist. 4 [198 Thesl.; 178 Städ.]). Um die Arbeitskraft bzw. den Eifer der Sklaven zu erhalten, wird häufig darauf gedrungen, neben allgemeinen Ermunterungen (Xen. oec. 5, 16) Ruhe- u. Erholungszeiten einzuräumen (Dio Chrys. frg. 5 [2, 309 v. Arnim]) sowie gelegentlich Opferfeiern u. Vergnügungen (PsAristot. oec. 1, 5, 1344b 19/21) zu veranstalten. Entscheidend für den Erfolg der H.wirtschaft ist die möglichst intensive Überwachung der Sklaven durch den Herrn (Xen. oec. 11, 16) bzw. die Verwalter (oder den Türhüter, der die Ein- u. Ausgänge kontrolliert [PsAristot. oec. 1, 6, 1345a 33/b 1]); bes. Xenophon entwickelt in diesem Zusammenhang eine modern anmutende Vorstellung von der Kontrolle der Arbeitsproduktivität (oec. 20, 16/21). Bis in das Sexualleben hinein soll die Überwachung der Sklaven reichen; die Tür zwischen der γυναικωνῖτις u. der ἀνδρωνῖτις muß verschließbar sein, damit die Sklaven nicht unkontrolliert Kinder zeugen (ebd. 9, 5). Zwar können Kinder als Faustpfand in der Hand des Herrn von Nutzen sein (PsAristot. oec. 1, 5, 1344b 17f), doch Xenophon hat offenbar die Erfahrung gemacht (oec. 9, 5), daß schlechte Sklaven durch Kinder noch betrügerischer werden, u. will den (von moralischen Kategorien offensichtlich nicht berührten) *Geschlechtsverkehr der Sklaven einer besonders strengen Aufsicht des Herrn unterwerfen. Insgesamt vermitteln die ökonomischen Schriften nur ein unvollständiges Bild der antiken Sklaverei, da sie das Verhältnis Herr – Sklave weitgehend unter dem begrenzten Aspekt der H.wirtschaft behandeln. Daß die durchgängige Forderung nach humaner, gewaltfreier Behandlung der Sklaven ihr Motiv in der Erhaltung bzw. Stimulierung des Arbeitseifers hat u. ethische Überlegungen, wenn überhaupt, nur eine untergeordnete Rolle spielen, ist wohl auf diese gattungsspezifischen Beschränkungen zurückzuführen, die bei Xenophon u. PsAristoteles besonders deutlich werden.

3. Verhältnis Vater (Eltern) – Kinder. Während Xenophon u. PsAristoteles diesem Thema nur wenig Platz einräumen, wird es von Bryson oec. arab. u. Oec. Gallego, die beide arabisch bearbeitet sind, breit behandelt. Unklar ist, ob diese Texte ein spätes Stadium der griech. Ökonomik repräsentieren, in der mehr Gewicht auf die *Erziehung der Kinder gelegt wurde, oder ob die einschlägigen Kap. zumindest teilweise Produkt der arab. Bearbeitung sind; von daher können Bryson oec. arab. 4, 104/60 (243/59 Plessner), der nach einer allgemeinen Einleitung eine größere Anzahl von konkreten Erziehungsratschlägen (bzgl. Nahrung, Schlaf, Kleidung etc.) gibt, u. Oec. Gallego 3 (Pelzer aO. 232/6) nur bedingt herangezogen werden. Die kurze Behandlung des Themas bei Xenophon u. PsAristoteles ist wohl darauf zurückzuführen, daß die Kinder in der H.wirtschaft nur eine untergeordnete Rolle spielen; lediglich die **Altersversorgung der *Eltern berührt wirtschaftliche Fragen u. steht wohl deshalb auch im Mittelpunkt der Überlegungen. Denn Zeugung u. Erziehung der Kinder ist nicht

nur eine Verpflichtung der Natur gegenüber (PsAristot. oec. 1, 3, 1343b 20) u. dient nicht nur der Arterhaltung (ebd. 23/5; Xen. oec. 7, 19), sondern stellt gleichermaßen sicher, daß die Eltern im Rahmen der Familiensolidarität ‚tüchtige Helfer u. Pfleger' (ebd. 7, 12. 19; vgl. PsAristot. oec. 1, 3, 1343b 21/3) für das Alter bekommen. Außerhalb der Ökonomikliteratur im engen Sinn findet man bei verwandten Texten mehr zuverlässiges Material: Periktione gibt in einem längeren Abschnitt strenge Vorschriften über die Behandlung der Eltern durch die Kinder (mul. harm. frg. 2 [145, 7/26 Thesl.]). Sie sind für ihre Kinder wie Götter u. nächst den Göttern zu ehren (vgl. Wilhelm aO. [o. Sp. 819] 195). Die ‚offensichtlich erwachsenen' Kinder müssen ihnen in allen noch so widrigen Lebensumständen zur Seite stehen, ihnen gehorchen, selbst wenn sie fast irre sind, u. dürfen ihnen keine Widerrede geben. Mißachtung der Eltern wird im Leben u. nach dem Tod bei den Göttern als Sünde angerechnet u. zieht schreckliche Konsequenzen nach sich; denn die größte Sünde ist es, sich gegen seine Eltern zu vergehen. Aus der neupythagoreischen Briefliteratur gibt der ‚Brief der Myia an Phyllis', eine junge Mutter, konkrete Ratschläge zur Auswahl der Amme u. zur Pflege des Neugeborenen (123f Thesl.; 162/4 Städ.), während der ‚Brief der Theano an Euboule' Erziehungsgrundsätze für ältere Kinder aufstellt u. sich besonders gegen Verweichlichung wendet (ebd. 195f bzw. 166/8).

4. Besitz u. Erwerb. Was die Ökonomiktexte unter diesem Thema behandeln, ist unterschiedlich in der Fragestellung u. insgesamt eher enttäuschend. Umstritten ist, ob die Lehre vom Besitz u. *Erwerb unabhängig von den drei personalen Beziehungen im H. in einem eigenen Abschnitt behandelt werden soll (so bei Aristoteles, PsAristoteles, Bryson oec. arab., Oec. Gallego; anders bei Xenophon, falls man die Kap. über die Agrartechnik nicht dazu rechnet). Einige häufiger behandelte Punkte seien aufgeführt: 1) Mit Ausnahme von Bryson oec. arab. 1, 10/4 (216 Plessner) stimmen die Ökonomikschriften in der Ablehnung der Berufe des Handwerkers (Xen. oec. 4, 2f; 6, 5/7; Aristot. pol. 1, 11, 1258b 26f) u. des Händlers (ebd. 1, 8/11, 1256a 1/9a 36; dort auch zur Unterscheidung zwischen der natürlichen Erwerbskunst [zB. Landwirtschaft, Fischerei, Jagd, Bergbau] u. der Kunst des Gelderwerbs [dazu Hoffmann 13; Spahn 318f]; PsAristot. oec. 1, 2, 1343a 25/30) überein. Die Landwirtschaft gilt aus unterschiedlichen Gründen als der vornehmste Beruf des freien Bürgers u. steht im Mittelpunkt der ökonomischen Überlegungen (ebd. 1343a 25/b 6; Xen. oec. 5, 1/20; 6, 6/12). 2) Ziel der H.wirtschaft ist es, einen Überschuß zu erreichen (Xen. oec. 20, 21; Bryson oec. arab. 1, 32f [221f Plessner]); deshalb muß darauf geachtet werden, daß die einträglichen Teile des Besitzes diejenigen überwiegen, die nichts einbringen (PsAristot. oec. 1, 6, 1344b 27/32; Victor 155). Wichtig ist, daß man die Anlageformen kennt, die den meisten Gewinn abwerfen (Aristot. pol. 1, 11, 1258b 12/20). 3) Großer Wert wird auf eine geordnete u. zweckmäßige Vorratshaltung gelegt, die bes. bei Xenophon in den Kompetenzbereich der Frau fällt (s. o. Sp. 824). PsAristot. oec. 1, 6, 1344b 30/5 empfiehlt je nach Größe des Oikos verschiedene Formen der Vorratshaltung (persische, spartanische u. attische), die allerdings nicht detailliert vorgestellt werden (Victor 155f). Zu beachten ist ebenfalls, daß die Anlage des H. sich nicht nur an der Annehmlichkeit der Bewohner orientiert, sondern auch eine möglichst zweckmäßige Lagerung der Vorräte gewährleistet (Xen. oec. 9, 2f; PsAristot. oec. 1, 6, 1345a 24/34). 4) Mit Aristoteles (dazu Hoffmann 14) macht sich bes. Kallikratidas (dom. felic. frg. 2 [104, 24/105, 6 Thesl.]) für eine Beschränkung des Besitzes stark. Zulässig ist notwendiger Besitz, der zum Lebensunterhalt, sowie freier Besitz, der dem Schmuck u. dem Zeitvertreib dient. Was darüber hinausgeht, ist verderblich, es führt zu Überheblichkeit u. muß vom Gesetzgeber eingezogen werden (Wilhelm aO. 171/3).

IV. Familienleben. Sehr viel schwieriger als über die in der Ökonomik-Literatur beschriebene Theorie richtiger H.haltsführung sowie über die sozialgeschichtlich auswertbaren Quellen zur Struktur der griech.-röm. Familie ist über die vorgegebenen ethischen Normen sowie deren konkrete Verwirklichung ein zutreffendes Bild zu gewinnen. Abgesehen davon, daß in den meisten Fällen nicht das Familienleben der H.gemeinschaft direkt angesprochen wird, sondern Einzelaspekte hervorgehoben werden (Beziehungen einzelner Familienmitglieder untereinander: Mann – Frau, Eltern – Kinder, H.herr – Sklaven usw.), erschwert die Disparatheit der Quellen u. ihrer Absichten definitive Aus-

sagen. Je nach Absicht beschwören, persiflieren, preisen oder kritisieren sie familiäres Leben. Auch sicher bezeugte u. zahlreich überlieferte Nachrichten reichen zu statistischen Verallgemeinerungen nicht aus (Strasburger 52. 62). Im folgenden können nur einige Aspekte des familiären Lebens (für das religiöse Leben der Familie s. *H. I) in ihrer widersprüchlichen Beschreibung u. Kommentierung anhand paradigmatisch ausgewählter Zeugnisse aufgezeigt werden.

a. Wertschätzung der Familie. Stimmen, die das familiäre Leben vornehmlich im Rahmen der Kleinfamilie preisen u. als den gott- oder naturgegebenen Raum betrachten, in dem sich persönliches Wohlergehen u. soziale Tugenden gleichermaßen entfalten können, sind im griech. wie im röm. Umkreis in allen Epochen so zahlreich, daß Versuche, eine absteigende Linie von mythisch-archaischen über wie auch immer definierte klassische, republikanische, hellenistische bis hin zu spätantiken Zeiten in der Wertschätzung der Familie aufzuzeigen, nicht zu überzeugen vermögen (anders Burck aO. [o. Sp. 805] 139f; Mahir). Wohl gibt es eine Verklärung der Vergangenheit durch die Zeitgenossen, die aber nach geraumer Zeit selbst Zeugen der Vergangenheit werden u. Vorbildcharakter bekommen. – Griechen u. Römern gemeinsam ist der Lobpreis der Frühzeit, in der Genügsamkeit, Arbeit u. Fleiß das Familienleben bestimmten (P. Grimal, Röm. Kulturgeschichte [1961] 93f; Burck aO. 137f). Die Söhne ehrten ihre Väter, Sklaven gehorchten bereitwillig ihren Herren, die Frauen waren bescheiden u. sorgten sich um den Wohlstand des H. (E. E. Vardiman, Die Frau in der Antike [1982] 219. 221f; Strasburger 33). Daß das röm. H. sich nicht zur Straßenseite hin öffnete, sondern mit einer fast fensterlosen Fassade sich als bergender Raum nach innen hin erschloß, erscheint Burck aO. 92 geradezu symbolisch. Seit den homerischen Epen u. ihren breiten Schilderungen familiären u. häuslichen Lebens (Il. 6, 390/495; 9, 456/69; 4, 130f; Od. 2, 130/45; 6, 180/5) gilt vielen Philosophen u. Historikern bis in die christl. Zeit hinein die gesunde Familie als Mittel- u. Ausgangspunkt für ihre Vorstellungen von der Gesellschafts- u. Staatsordnung (Aristot. pol. 1, 2, 1252b; eth. Nic. 8, 12, 1160b 22/35; Cic. fin. 5, 65; off. 1, 53/5; Aug. civ. D. 19, 16 [CCL 48, 683]; Strasburger 33. 49; vgl. u. Sp. 860). Bis zu den lat. Landbau-Schriften bei Varro, Cicero u. Columella, bei Seneca, Plinius u. vielen Dichtern bleibt die kleine Familie, die kinderreich mit nur wenigen Sklaven durch Landarbeit ein einfaches Leben fristet, allgemeines Ideal, obwohl nach Strasburger 96f große Sklavenbetriebe um diese Zeit längst rentabler arbeiten. So preist Juvenal die Genügsamkeit der Römer, die in den Punischen Kriegen gekämpft u. ein kleines Stückchen Land dafür bekommen haben: ‚Solch winzige Scholle, sie nährte Vater u. übrige Schar in dem Hüttchen, in welchem die Gattin ruhte, gesegnet, umher vier Kinder im Spielen, der Sklavin Sprosse das eine, die drei ihm eigen; doch kehrten die großen Brüder zurück von der Furch' u. dem Graben, so harrte das zweite, reichere Mahl u. es dampfte der Brei in den stattlichen Töpfen' (sat. 14, 166/71; vgl. R. E. Colton, Echoes of Martial in Juvenal's fourteenth satire: Hermes 105 [1977] 234/46). Ähnlich verklärt schildert Plutarch das H. des älteren Cato (Cat. mai. 20). Es ist weitverbreitete Überzeugung, daß eine intakte Familie alle anderen gesellschaftlichen Organisationen gesund erhält, wie umgekehrt gilt: ‚Die an Sünde reiche Zeit hat zuerst Ehe, Familie u. H. befleckt. Aus dieser Quelle fließend hat sich das Unheil über Staat u. Volk ergossen' (Hor. carm. 3, 6, 17/20; vgl. Friedländer, Sittengesch.[10] 1, 282; H. P. Syndikus, Die Lyrik des Horaz 2 [1973] 92/4). Noch der außerordentliche Erfolg der Prinzipatsidee soll darauf zurückzuführen sein, daß der Kaiser als väterlicher Herrscher, als Vater des Vaterlandes u. des gesamten Menschengeschlechtes, das Imperium zu dem Leitbild hausväterlicher Gestalten zurücklenkte, das an seinem Anfang gestanden hatte (A. Alföldi, Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik: MusHelv 11 [1954] 159; Strasburger 122). – Diese allgemeine Charakteristik läßt sich durch eine Fülle von Einzelstimmen verdeutlichen. Nüchterne Ratschläge gibt Hesiod für die Gründung einer Familie u. die Gestaltung des Familienlebens (op. 606f. 776/9. 327/34). Theognis aus Megara preist das Glück rechtschaffener Eltern (Theogn. 131f). Für Pindar liegen in der Familie die Wurzeln, aus denen die physischen u. psychischen Kräfte der nachfolgenden Generationen sich nähren (Ol. 1, 53/6). Umgekehrt ist der Ruhm der Kinder des Vaters Ruhm; Kindesliebe geht so weit, daß sie für die Eltern das Leben opfert (Pyth. 8, 44f; 6, 28/44). In Sophokles' Tragödien begegnet ebenfalls die liebevolle Sorge der Kinder um die alternden Eltern u. ihr ehrendes Gedenken nach dem Tod (Oed. Col. 507/9. 1375/9. 1700/2; Ant. 635/9. 701/9). Ebd. 661f zieht Sophokles die Verbindung Familie – Staat: ‚Nur wer im eigenen H. sich als rechter Herr bewährt, der wird gerecht sich zeigen auch im Staate'. Selbstverständlich positiv wertet Xenophon die Familie, die er als eine göttliche Institution sieht, die das Aussterben des Menschengeschlechtes verhindert, den Menschen Heimstatt schafft u. Stütze im Alter gewährt (Mahir 56f; vgl. o. Sp. 828f). Auch Plato ist nicht so allgemein familienfeindlich (H. R. Schweizer, Art. Familie, Ehe: HistWbPhilos 2 [1972] 896), wie oft verallgemeinernd angegeben wird. Vor allem dürfen die negativen Erfahrungen nicht vergessen werden, die ihn zu seiner kritischen Einstellung gegenüber der Familie u. zur Bevorzugung des Staates geführt haben. Bereits Aristoteles übte an der platonischen Konzeption Kritik. Der Staat entsteht aus einer Vielzahl selbständiger Gemeinwesen, die ihrerseits aus einer Anzahl von οἰκίαι gebildet werden (pol. 1, 2, 1252b 16f). Die Familie ist ursprünglicher u. notwendiger als der Staat; auch tun sich Mann u. Frau nicht nur der Kinderzeugung wegen zusammen, sondern συνοικοῦσιν τῶν εἰς τὸν βίον χάριν (eth. Nic. 8, 14, 1162a 16/22; vgl. Schweizer aO. 898). Für den mehr praktisch eingestellten Isokrates bildet die Familie den Boden, auf dem die Achtung zwischen Eltern u. Kindern wächst u. die sozialen Tugenden sich entwickeln können, die dann in die staatliche Gemeinschaft hineinwirken (or. 2 [ad Nicocl.], 38; 3 [Nicocl.], 57; 7 [Areopag.], 39f). Auch für Cicero ist die Familie Vorstufe für die staatliche Gemeinschaft. ‚Das H. ist der Anfang der Stadt u. gleichsam die Pflanzschule des Staates. Es folgen die Verbindungen unter Geschwistern, dann die unter Geschwisterkindern u. deren Kindern. Da diese ein H. nicht mehr fassen kann, ziehen sie nach anderen H. wie nach Kolonien aus' (off. 1, 54). Der Vorteil der familiären Gemeinschaft besteht in der blutsmäßigen Bindung, die Menschen auf natürliche Weise sich zusammengehörig fühlen läßt. ‚Denn es ist nicht Geringes, dieselben Denkmäler seiner Vorfahren zu haben, dieselben Opfer zu begehen, gemeinsame Grabstätten zu besitzen' (ebd. 1, 53). Familienfreundlich gesinnt war besonders die jüngere Stoa. Seneca beschreibt mit eindringlichen Worten die elterliche Erziehungsaufgabe. Herrschen Glück u. Friede im H., werden sie auch in Gesellschaft u. Staat nicht fehlen (benef. 3, 11; Mahir 119). Plinius d. J. läßt in vielen Briefen die Freude eines erfüllten Familienlebens anklingen (ep. 1. 6f. 19); sehnsüchtig wünscht er sich Kinder (ep. 8, 10; 10, 2). Kinderliebe ist den Eltern von Natur aus mitgegeben. Deshalb stören die Erziehungspflichten die Eltern nicht (vgl. Epict. diss. 1, 11. 23), empfangen Kinder durch die elterliche Erziehung die wirksamsten Impulse für ihre sittliche Entwicklung (vgl. M. Aurel. seips. 1, 3f). Die Frage, ob die Sorge für H. u. Familie nicht den Gleichmut des Weisen störe, hat die Stoiker verständlicherweise häufiger beschäftigt; doch um der Kinderzeugung willen müssen sie für die Familiengründung eintreten. ‚Der Anfang des Unternehmens eines H. ist die Ehe. Daher nimmt der, welcher die Ehe von den Menschen hinwegnimmt, das H. hinweg, er nimmt die Polis weg, er nimmt das ganze Menschengeschlecht weg' (Muson. frg. 14 [73, 10/7 Hense]; vgl. ebenfalls 12 [63, 17/64, 4]; 13AB [68, 5/9; 69, 4/9]; 16 [83, 9/15]). Eine Fülle familienethischer Gesichtspunkte steuert vor allem Hierokles bei, dessen Traktat Περὶ γάμου Praechter aus Joh. Stobaios rekonstruiert hat (aO. [o. Sp. 810] 3f bzw. 317f). Nach Hierokles besteht eine Pflicht zur Ehe, um die Polis zu erhalten (ebd. 68 bzw. 382); nur das H. eines Verheirateten ist ein τέλειος οἶκος (ebd.); die Ehe ist unter dem doppelten Gesichtspunkt des Nutzens u. der Schönheit zu empfehlen (ebd. 73f bzw. 387f). Erst durch ἀφροσύνη, durch Mangel an Lebenserfahrung u. Vorbereitung, wird die Ehe unerträglich (81 bzw. 395), wenn man eine Familie gründet nicht ἐπὶ παίδων γένεσιν καὶ βίου κοινωνίαν, sondern heiratet wegen großer Mitgift oder Schönheit der Frau (81f bzw. 395f). Es ist doch widersinnig, gegen die Widrigkeiten des Lebens nach Freunden zu suchen u. dabei die naturgegebene Verbindung mit Frau u. Kindern zu verschmähen (84 bzw. 398). Ähnlich eindringlich schildert Hierokles die Pflichten der Kinder gegenüber ihren Eltern, der Geschwister untereinander, des Verhaltens gegenüber Verwandten (45/64 bzw. 359/78). (Das überreiche Vergleichsmaterial, das Praechter aO. anführt, kann hier auch nicht andeutungsweise vorgeführt werden.) Von stoischen Ideen beeinflußt ist ebenfalls Plutarch, der in seinen Moralia viele häusliche Probleme aufgegriffen hat. Er

weiß, daß Neid u. Eifersucht nicht nur private H., sondern ganze Staaten zugrunde gerichtet haben (frat. am. 12, 484C). Häufig kommt er auf das Verhältnis der Geschwister untereinander zu sprechen. Mögen Söhne noch so reich, beredt oder hochgestellt sein, am meisten freut Eltern, wenn sie einander zugetan sind (ebd. 5, 480BC). Plutarch gibt nicht nur Weisungen, sondern malt auch sehr realistisch die unerquicklichen Zustände, die das Familienleben belasten können (cup. div. 6f, 525E/527A; cohib. ira 11, 459B/E; frat. am. 8, 482C; coniug. praec. 35, 143AB; v. dec. orator. 864C; apophth. Lacon. 216DE. 232B). Die Lauterkeit des Familienlebens hat er nicht nur durch seine Schriftstellerei, sondern auch durch seine eigene Lebensführung zu stärken gesucht (vgl. H. Licht/H. Lewandowski, Sittengeschichte Griechenlands [1959] 196f). Viele Dichter, Historiker u. Redner der Prinzipatszeit kleiden ihr Familienideal gern in einen Vergleich zwischen den vorbildlichen Zuständen der Frühzeit u. den zerrütteten ihrer Generation (s. o. Sp. 831; zu Valerius Maximus, Velleius Paterculus, Tacitus, Sueton u. Aulus Gellius s. Mahir 129/37). Quintilian hält es für geboten, daß Kinder die Achtung, die sie ihren Eltern schulden, auch dann nicht vergessen dürfen, wenn sie gegen sie prozessieren sollten (inst. 11, 1, 60/6). Das Verhältnis zwischen Eltern u. Kindern, Mahnungen, der Mühe der Kinderaufzucht u. Erziehung nicht aus dem Weg zu gehen bzw. für die altgewordenen Eltern zu sorgen (für die griech. Frühzeit vgl. Flacelière aO. [o. Sp. 809] 103; ferner zB. Lucian. somn. 1; Hermot. 10; luct. 13; Menand. Sam. 616/40. 694/712 [53f. 56f Austin]; phasm. 9/18 [135 Koerte/Thierfelder]), nehmen in der Spätzeit einen immer größeren Raum ein (A. Lumpe, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1191/8; Blomenkamp 502/16) u. zeigen damit noch einmal, welche Bedeutung der Familie zugemessen wurde.

b. Negative Stimmen. 1. Mißstände. Dichter u. Philosophen haben immer wieder den sittlichen Niedergang der Familie beklagt. Stärker noch als bei den positiven Stimmen ist jedoch zu beachten, daß die Kritik an den gegenwärtigen Zuständen nicht selten zu den Topoi ethischer Schriften gehört u. den dunklen Hintergrund für die geforderte Besserung abgibt. Das ist der Fall, wenn Theognis (275/8) den Undank erwachsener Kinder geißelt oder Lukian mit satirischer Bitterkeit beschreibt, wie eine Mutter ihre Tochter zur Hetäre abrichtet (dial. meretr. 6; Vardiman aO. 261f). Zahlreich sind die Stimmen, die oft mit deutlich misogynem Unterton die Unsittlichkeit verheirateter Frauen geißeln (Friedländer, Sittengesch.[10] 1, 281/3; A. Otto, Familie u. Freundschaft im Sprichwort: ArchLatLexikogrGramm 5 [1888] 372; Ehrenberg 211) u. *Ehebruch u. *Ehescheidung als etwas Selbstverständliches hinstellen (Friedländer, Sittengesch.[10] 1, 283/5; Carcopino 118/24; Flacelière aO. 93/5). So schwierig Einzelaussagen auch zu bewerten sind u. Entrüstung, Spott u. sogar Zynismus bei der Schilderung ehelicher Freizügigkeiten mitspielen (G. Delling, Art. Ehebruch: o. Bd. 4, 673), so läßt sich nicht bezweifeln, daß diese in dem Maße, in dem sie mit zeitlichen u. örtlichen Unterschieden wirksam waren, das Zusammengehörigkeitsgefühl der Familie trübten. Wo Ehescheidung allgemein üblich war (vgl. J. Lindsay, Daily life in Roman Egypt [London 1963] 214; W. W. Fowler, Social life at Rome in the age of Cicero [ebd. 1908] 147/9), eheliche Treue vom Manne weder durch Gesetz noch durch Sitte gefordert wurde (vgl. Ehrenberg 183/5. 202f), wo Kindersegen verhindert wurde u. Kinder nach der Geburt ausgesetzt oder in die Sklaverei verkauft wurden, konnte das Zusammengehörigkeitsgefühl der Familie davon nicht unberührt bleiben. Wenn die sich aus dem ehelichen Zusammenleben u. der Aufzucht der Kinder ergebenden Belastungen nicht der sittlichen Verantwortung unterstellt waren, sondern mehr unter juristischen Gesichtspunkten geregelt wurden, mußte das Verständnis von Familie generell davon beeinflußt werden. Zeugnisse wie der überschwenglich liebevolle Brief Ciceros aus dem Exil an seine Frau Terentia u. die Erwähnung der innigst geliebten Tochter Tullia (fam. 14, 4) bekommen ein anderes Gesicht, wenn man bedenkt, daß sich Cicero wenig später von Terentia scheiden ließ u. auch Tullia dreimal geschieden war (Fowler aO. 150/2). Abgesehen von den Neupythagoreern, die schon früh die durch die Ehe konstituierte sittliche Gemeinschaft zwischen Mann u. Frau betont hatten, erfolgte trotz fruchtbarer Ansätze bereits im 5. u. 4. Jh. die Einbeziehung von Ehe u. Familie unter die Gegenstände sittlicher Reflexion in den verschiedenen philosophischen Richtungen erst relativ spät (A. Dihle, Die Goldene Regel [1962] 123_1). Im vollen Umfang gelang dies erst in der jüngeren Stoa.

2. Ablehnung. Umgekehrt gab es seit alters immer wieder Stimmen, die die Familie grundsätzlich in Frage stellten. Bereits Demokrit war der Ansicht, es sei nicht notwendig, Kinder zu zeugen, u. das Aufziehen von Kindern sei eine unsichere Sache (VS 68 B 275f). Wenn man aber unbedingt ein Kind haben wolle, solle man eines aus dem Bekanntenkreis adoptieren, weil man sich dann eines aussuchen kann, wie man es wünscht (ebd. 277). Auch die Angriffe der Sophisten auf die heroischen u. bürgerlichen Tugenden sowie die Kritik der Sokratiker blieben nicht ohne Auswirkung auf die Bewertung der Familie (Schweizer aO. [o. Sp. 833] 896). Als familiengefährdend muß neben der kynischen Philosophie (Mahir 13) vor allem *Epikur u. seine Schule betrachtet werden (frg. 526 Us.: Clem. Alex. strom. 2, 138, 4; Schweizer aO. 897). Das Familienleben mit seinen Sorgen um H.halt u. Familienangehörige störte nur die Ruhe des Weisen u. sein individuelles Glücksverlangen. Die von hohem sittlichen Ernst getragene Familienkritik Platos (resp. 5, 449a/466d) wurde bereits o. Sp. 833 erwähnt. Praktische Auswirkung wird sie keine gehabt haben. Ungefähr gleichzeitig setzt Aristophanes in den iJ. 392 aufgeführten ‚Ekklesiazusen' die von der Volksversammlung der Frauen angestrebten Ideen des Kommunismus dem Gelächter der Athener aus (A. Dihle, Griech. Literaturgeschichte [1967] 309). Doch Kriege, Vermischung der Kulturen u. starke soziale Spannungen dürften dem Familienzusammenhalt ab dem 2. Jh. vC. auch in Rom mehr geschadet haben als philosophische Theorien u. Theaterspott. Trotz aller Gefährdungen war der Bestand der Familie insgesamt dennoch niemals ernsthaft bedroht. Dafür ist sie von Natur aus zu sehr mit dem Leben des einzelnen verbunden. Geburt u. Sterben fanden im familiären Rahmen des H. statt, Ahnenkult u. Totenehrung blieben immer Aufgabe der Familie (Burck aO. [o. Sp. 805] 136; Balsdon aO. [o. Sp. 807] 127/9). Zahlreiche Feste, insbesondere die Hochzeit, wurden im Schoß der Familie gefeiert (ebd. 121/6). Die urtümliche Macht der Familie, zugleich ihren Wert für jegliche politische Gemeinschaftsbildung, hält Strasburger 41 für einen der Hauptgründe des Aristoteles, die familienlose Staatskonstruktion Platos als unrealistisch u. ungesund abzulehnen (pol. 2, 4, 1262b 3/24; J. Düring: PW Suppl. 11 [1968] 292).

3. Familienleben in Theater, Sprichwörtern u. Satire. Hier kommt es vor allem zur Kritik besonderer Familiensituationen u. vorprogrammierter Konflikte. Beliebtes Thema ist die Stiefmutter (noverca, μητρυιά). Schon ihr Name erscheint als Synonym für hart u. feindlich (vgl. Verg. ecl. 3, 33 iniusta noverca; georg. 2, 128 saeve noverca; 3, 283 mala noverca; Ovid. ep. 6, 126 saeva noverca; met. 1, 147 terribiles ... novercae; Tac. ann. 1, 6; 12, 2 novercalibus odiis; 1, 33 novercalibus stimulis). Häufig ist der sprichwörtliche u. bildliche Gebrauch. Propert. 4, 5, 9f fragt: poterit ... volucris nidis esse noverca suis?; Petron. sat. 122 erwähnt solche, quorum est mea Roma noverca. Ähnlich führt Plutarch reg. et imp. apophth. 201E Scipio an, der seinen Gegnern vorwirft οὐ μητέρα τὴν Ἰταλίαν ἀλλὰ μητρυιὰν οὖσαν ἐπίσταμαι. Zweimal zitiert Plutarch das Sprichwort: ‚Mir geht es wie dem Jungen, der einen Stein auf seinen Hund warf, aber seine Stiefmutter traf u. dabei sagte: 'gar nicht so schlecht getroffen' (sept. sap. conv. 2, 147C; tranqu. an. 6, 467C). Man setzt bei den Stiefmüttern voraus, daß sie ihre Stiefkinder nicht lieben, sondern hassen (vgl. Ovid. ep. 12, 188; met. 6, 336; Eur. Hec. 1120f. 1132/82; frg. 4 Nauck[2]; Ehrenberg 449), schreibt ihnen den *Bösen Blick zu (Hor. epod. 5, 9; Sen. contr. 4, 6) u. läßt sie mit Vorliebe als *Hexe u. Giftmischerin auftreten (Propert. 2, 1, 51; Ovid. met. 1, 147; fast. 3, 853; Quint. inst. 2, 10, 5; 5, 10, 19; Apul. met. 9, 23/31). Als potentielle Giftmischerin sieht die Komödie auch gern die eifersüchtige Konkubine im H. (Ehrenberg 203. 449_{60f}). Das Motiv der Liebe zwischen Stiefmutter u. Stiefsohn, wobei letzterer häufig die Annäherungen der Stiefmutter zurückweist, ist seit Euripides' *Hippolytos-Dramen häufig wiederholt worden (Dihle, Literaturgeschichte aO. 175). Ebenfalls häufig, wenn auch weniger ernsthaft, sondern mit spaßhaftem Unterton, wird vor allem im lat. Schrifttum die ‚böse Schwiegermutter' angeführt. Als Grund für das gespannte Verhältnis zur Schwiegertochter gibt schon Plutarch die eifersüchtige Liebe der Mutter zu ihrem Sohn an (coniug. praec. 35, 143AB; vgl. Ter. Hec. 220. 535. 632; Ovid. fast. 2, 626; Iuvenal. 6, 231/41; Apul. met. 6, 9f). Vorwiegend negativ gezeichnet wird ebenso das Bild des Oheims, insbesondere wenn er beim Tod des Vaters die Vormundschaft übernimmt (vgl. Cic. Cael. 11, 25; Hor. carm. 3, 12, 3; sat. 2, 2,

9; Otto aO. [o. Sp. 836] 374). Verständlicherweise hat auch das Verhältnis zwischen Herren u. Sklaven eine ganze Anzahl von Sprichwörtern hervorgebracht. Am bekanntesten ist das ,quot servi tot hostes', das allerdings bereits von den antiken Schriftstellern mehrfach angezweifelt wird (Fest. s. v. [314, 23 Lindsay]; Sen. ep. 47, 3; Macrob. Sat. 1, 11, 13). Auch liegt die Schuld nicht immer beim Knecht, denn ebenso gilt: plane qualis dominus, talis et servus (Petron. sat. 58, 3; vgl. Otto aO. 381). Der freche u. faule Sklave, wie ihn das Theater auf die Bühne stellte, ist eine künstlich geschaffene Figur, die über die Wirklichkeit wenig aussagt (Ehrenberg 177). – Für die Komödie ist schließlich das Verhältnis zwischen dem Vater u. seinem erwachsenen Sohn ein beliebtes Thema gewesen (F. Wehrli, Motivstudien zur griech. Komödie [1936] 56f). Das Werben von Vater u. Sohn um dasselbe Mädchen zB. reizte zur theatralischen Ausgestaltung. Wahrscheinlich war der tatsächlich vorhandene Generationenkonflikt, der sich im Rahmen der Familie besonders drastisch auswirkte (bei der prinzipiellen Macht des Vaters über alle Familienmitglieder einschließlich der erwachsenen Söhne), Anlaß für die oft burlesk gestalteten Szenen. Eliminiert man die drastischen Überspitzungen, gewähren die hier verwerteten Quellen einen guten Einblick gerade in die familiären Alltagsprobleme der Klasse, die den Hauptanteil der Bevölkerung ausgemacht hat.

c. Papyri u. Inschriften. Den besten Einblick in die Alltagssorgen u. -freuden vor allem mittelständischer Familien gewähren die ägypt. Briefpapyri u. Ostraka (Deissmann, LO^4 340. 253/5). Da schreibt eine schwangere Frau an ihre Mutter, weil sie nicht weiß, ob sie der Aufforderung ihres Mannes, nach H. zu kommen, folgen soll (J. Shelton, Four private letters on ostraca: ZsPapEpigr 21 [1976] 261). Geschwister streiten mit Hilfe des Vormunds um das Erbe ihres Vaters (J. D. Thomas, A family dispute from Karanis and the revolt of Domitius Domitianus: ebd. 24 [1977] 236f). Aurelius Hatres grüßt Aurelia Apia u. schickt ihr ein paar einfache Kleidungsstücke als Mitgift für ihre Tochter (H. C. Youtie, P. Mich. inv. 1373. φερνίκουλον: ebd. 21 [1976] 27f), u. ein Vater bemüht sich um die Überführung des Leichnams seines Sohnes (W. D. Lebek, Das Begräbnis des Karrierejuristen: ebd. 39/41). Die ökonomische Theorie über rechte H.haltsführung in die Alltagspraxis übersetzt bietet der Brief mit den Sorgen eines geplagten H.herrn u. der Frauen vor einem großen Festmahl (Deissmann, LO^4 131f). Als Familienbild, Selbstporträt eines frechen Buben u. Dokument wildestgewachsener Volkssprache charakterisiert Deissmann (ebd. 168/71) den Brief des jungen Theon an seinen gleichnamigen Vater. Ein ganzes Familiengeflecht verrät ein Briefensemble von sieben (oder sogar neun) Briefen zwischen dem Ägypter Sempronius u. seinen Angehörigen. Sempronius lebt als Militärlieferant in Alexandrien. Die ganze Familie bewundert den agilen Mann. Herzlich besorgt ist er um seine kränkliche Mutter Satornila, die er ehrerbietig als μήτηρ καὶ κύρια anredet. Täglich betet er zu Sarapis für ihre Gesundheit. Sempronius hat mindestens vier Brüder. Maximus Celer scheint der älteste zu sein u. das Haupt der Familie zu bilden; er selbst hat mehrere Kinder. Ein anderer Bruder, Satornilus, schreibt häufiger an Sempronius, den er nicht nur als Bruder betrachtet, sondern auch als ,Vater, Herr u. Gott' (P. J. Sijpesteijn, A happy family?: ZsPapEpigr 21 [1976] 169/81; Deissmann, LO^4 159/63). Nachrichten über hochgestellte Familien fehlen ebenfalls nicht; vgl. H. J. Thissen, Zur Familie des Strategen Monkores: ZsPapEpigr 27 (1977) 181/91; M. Christol, À propos des Aradii. Le stemma d'une famille sénatoriale au 3e s. ap. J.-C.: ebd. 28 (1978) 145/50; L. Vidman, Die Familie des L. Neratius Marcellus: ebd. 43 (1981) 377/84; J. Gonzáles/A. Caballos Rufino, Die Messii Rustici. Eine senatorische Familie aus der Baetica: ebd. 52 (1983) 157/71; W. Eck, Zur Familie der Neratii aus Saepinum: ebd. 50 (1983) 195/201. Zur Frage, ob sich im Übergang vom paganen in den christl. Bereich Ton u. Inhalt der Briefe wandeln, vgl. u. Sp. 870f.

d. Denkmäler. Familiengruppen außerhalb sepulkraler Denkmäler finden sich in Opferszenen. So zeigt ein Steinrelief des 2. Jh. aus der Nähe von Korinth einen Vater, der zusammen mit Frau u. Kind an einem Altar vor Zeus u. Hera (?) steht. Weitere Familienmitglieder u. die Figuren vielleicht zweier verstorbener Familienangehöriger auf einer Stele unter einem Baum ergänzen die Darstellung (Lacey 17. 27_{66}; weitere familiäre Opferszenen ebd. 20, 2f; U. Hausmann, Kunst u. Heiltum [1948] 47. 66 Abb. 1. 4/8. 11f; V. M. Strocka, Ein Familienvotiv von 250/1 nC. aus Maionia: Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens, Festschr. K. Bittel [1983] 493/9). Auf Wandgemälden u. Mosaiken finden sich Szenen, die über die Darstellung eines Banketts, bukolischer oder maritimer Idylle, von Schule oder Alltagsarbeit hinaus die Familie um ihrer selbst willen wiedergeben, nur sehr selten u. erst verhältnismäßig spät (vgl. M. Borda, Lares. La vita familiare romana nei documenti archeologici e letterarie [Città del Vat. 1947] 134 Abb. 45; K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman North Africa [Oxford 1978] 119/21; P. Romanelli, Riflessi di vita locale nei mosaici africani: La mosaïque gréco-romaine [Paris 1965] 275/86). Wenigstens hingewiesen werden soll auf sog. Familiengalerien bzw. Ahnenbilder (P. Zanker, Grabreliefs römischer Freigelassener: JbInst 90 [1975] 310 Abb. 53; R. Bianchi Bandinelli, Art. Ritratto: EncArteAnt 6 [1965] 721/3). Zahlreicher werden die Familiendarstellungen im sepulkralen Bereich, auch wenn sie dort die Beliebtheit anderer Sujets nicht erreichen. Eine Familienmahlszene, bei der jeglicher kompositionelle Zusammenhang fehlt, zeigt eine Grabstele aus Arlon, Belgien; oben sitzen die anziani der Familie um ein mit Speisen gedecktes Tischchen, darunter scharen sich fünf Kinder um eine Suppenschüssel (Borda aO. 130f Abb. 44). Vielleicht nicht zufällig befinden sich in geographischer Nähe auf zwei Friesen am Grabmal von Igel bei Trier vergleichbare Darstellungen eines Familienmahles sowie von Arbeiten in der Küche (H. Dragendorf/E. Krüger, Das Grabmal von Igel [1924] 73/6 Abb. 43f; weitere Beispiele aus dieser Gegend bzw. aus Bonn ebd. 74; A. Hermann, Kernos oder Tryblion?: JbAC 8/9 [1965/66] 210 Taf. 23e). Nicht nur narrativen Charakter dürfte der ,Unterfries' auf einem Grabmonument von der Via Portuense (um 100 nC.; Thermen-Museum, Rom) besitzen. Szenen aus dem Alltag zeigen die Geburt u. das erste Bad eines Kindes, wie es laufen lernt, in der Schule aus einem Codex liest, vielleicht mit einem Kameraden mit Rädern u. Schlagstökken spielt u. schließlich, nunmehr bereits bekleidet mit der toga virilis, anscheinend in einer Deklamationsszene (L. Berczelly, A sepulchral monument from Via Portuense and the origin of the Roman biographical cycle: ActArchArtHist 8 [1978] 49/74 Taf. 1. 4ab. 8a/d; weiteres Material ebd.). Eine Zusammenstellung der *Dextrarum iunctio u. einer Geburt-Badeszene befand sich auf einem heute verschollenen Sarkophag im Palazzo Sacchetti in Rom (Foto DAI Rom, Neg. nr. 55367; Berczelly aO. 56_2). Familienangehörige in unterschiedlichen Gruppierungen zeigen die Darstellungen einer Wagenfahrt unabhängig von der verschieden interpretierten Symbolik dieser Szenen (W. Weber, Die Darstellung einer Wagenfahrt auf röm. Sarkophagdeckeln u. Loculusplatten des 3. u. 4. Jh. nC. [Rom 1978] Taf. 8. 9, 1f. 14, 1. 16, 1). Familiäres Kolorit besitzen viele der sog. Totenmahlszenen, die ihrerseits wiederum in verschiedenem Maße realistische u. symbolische Bedeutung haben oder einen bestimmten Grad von Heroisierung aufweisen (J.-M. Dentzer, Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du 7e au 4e s. av. J.-C. [Rome 1982] 406 Abb. 249; 412 Abb. 277; 421. 540. 549/51 Abb. 286/90; R. Horn, Hellenist. Bildwerke auf Samos = Samos 12 [1972] 50/63 Taf. 85f. 92; M. A. R. Colledge, The art of Palmyra [London 1976] Abb. 60/2. 100. 102; N. Himmelmann, Typologische Untersuchungen an röm. Sarkophagreliefs des 3. u. 4. Jh. nC. [1973] 20. 47f Taf. 26. 35a). Familienmitglieder können auch Sarkophage mit Lebenslaufszenen zeigen, wenngleich bei einigen der Hauptakzent auf dem Tod u. der Apotheose des Verstorbenen liegt, wie zB. auf dem Kindersarkophag aus der Villa Torlonia, Rom (G. Koch/H. Sichtermann, Röm. Sarkophage [1982] 107/9 Taf. 113/6). Geringe familiäre Relevanz besitzen Sarkophage mit mythologischem Inhalt; größer ist sie, wenn Familienmitglieder, für deren Anwesenheit es literarisch keinen Hinweis zu geben scheint, in das Geschehen einbezogen werden, oder wenn mythische Figuren Porträts der Verstorbenen zeigen, wie zB. auf dem Alkestis-Sarkophag im Vatikan (ebd. 136 Abb. 143; weitere Beispiele ebd.). – Eine recht ergiebige Gattung mit Familienbildnissen stellen die Grabreliefs dar, auf denen die Büsten Verstorbener galerieartig aufgereiht sind. Besonders zahlreich sind in Rom die Grabreliefs römischer Freigelassener, die meist in repräsentativer Steifheit Familienmitglieder u. andere dazugehörige Personen versammeln, in seltenen Fällen jedoch ,Andeutungen von Zuneigung' verraten (vgl. Zanker aO. 267/315, bes. 287. 292 Abb. 26). Grabstelen u. -medaillons mit Porträts von mehreren Familienmitgliedern gibt es u. a. in Oberitalien (M. Buora u. a., La scultura in Friuli dall'epoca romana al gotico 1 [Pordenone 1983] 34. 48. 55), Gallien (J. Prieur: AufstNiedergRömWelt 2, 5, 2

[1976] Taf. 2, 3), Makedonien (A. Rüsch, Das kaiserzeitliche Porträt in Makedonien: JbInst 84 [1969] 102f. 142/93) u. Palmyra (Colledge aO. Abb. 76). Der repräsentative Charakter dieser Bildnisse wiederholt sich im nichtsepulkralen Zusammenhang etwa auf dem kaiserlichen Familienbild des Septimius Severus mit Iulia Domna u. den Söhnen Caracalla u. Geta (zerstört) aus Ägypten (vgl. Römisches im Antikenmuseum. Staatl. Mus. Preuß. Kulturbesitz[2] [1979] 50f Abb. 38). – Aufwendiger sind Vollreliefs mit Familienbildern, wie sie zB. die Reliefplatte aus der Villa Doria Pamfili, Rom, zeigt (Zanker aO. 280/2 Abb. 14; weiteres Material ebd. 280_{53}). Sie haben Vorläufer in der hellenist. Kunst (ebd. 308/10) u. Vergleichsbeispiele (im nichtsepulkralen Bereich) in kaiserlichen Repräsentationsdarstellungen, wie zB. die auf der Südseite der Ara pacis, Rom (Th. Kraus, Das röm. Weltreich = PropylKunstgesch 2 [1967] Abb. 183ab; zur Identifizierung der Personen M. Torelli, Typology and structure of Roman historical reliefs [Ann Arbor 1982] 27/61).

B. Jüdisch. I. Altes Testament. a. Terminologie. Der gemeinsemitische Terminus b(j)t dient in seiner hebr. Form bayit neben einer Fülle weiterer Bedeutungen (H. A. Hoffner, Art. bajit: ThWbAT 1 [1973] 629/38) zur Bezeichnung der H.gemeinschaft, der alle Bewohner eines H. einschließlich dessen, was sich als Besitz in ihm befindet, angehören (G. M. Girardet, La famiglia nell'AT: Protestantesimo 9 [1954] 100f; E. Jenni, Art. bajit: ThHdwbAT 1 [1971] 311f mit vielen Belegen). Die Größe der patrilinear organisierten (Kippenberg 25) H.gemeinschaft variiert nach sozialer Stellung u. Zeitabschnitt der Geschichte Israels u. kann von der nur wenige Personen zählenden monogamen Kleinfamilie mit zwei Generationen bis zur mehrere hundert Personen zählenden Großfamilie mit 3 bis 4 Generationen reichen, die neben dem H.herrn, dessen Frauen u. Nebenfrauen, Söhnen, Schwiegertöchtern, Töchtern, den ggf. schon verheirateten Enkeln mit Kindern weitere Verwandte, Sklaven u. Klienten in großer Zahl umfassen kann (vgl. auch J. R. Porter, The extended family in the OT [London 1967]). Die Wortverbindung bêt 'āb (Vater-H.) bezeichnet ursprünglich die in einem gemeinsamen H. zusammenwohnende Familie mit dem Vater an der Spitze, kann aber auch Familienmitglieder einschließen, die nicht (mehr) zur H.gemeinschaft gehören (E. Jenni, Art. 'āb: ThHdwbAT 1 [1971] 7f). Das Vater-H. stellt in staatlicher Zeit die unterste Gliederung des Stämmeverbandes dar; mehrere Vater-H. bilden eine Sippe (mišpāḥāh; dazu H. J. Zobel, Art. mišpāḥāh: ThWbAT 5, 86/93), mehrere Sippen einen Stamm. Nach dem Exil treten, bezeugt durch das Chronistische Geschichtswerk, Sippe u. Stamm in den Hintergrund, u. aus dem bêt 'āb heraus bildet sich ein neues Gliederungssystem; die bêt 'ābôt (agnatische Verbände, bestehend aus jeweils einer größeren Zahl miteinander [real oder fingiert] verwandter H.) werden die grundlegende u., abgesehen von den mišpāḥôt des Klerus, einzige Untergliederung der Tempelgemeinde (J. P. Weinberg, Das bēit 'āḇōt im 6.–4. Jh. v. u. Z.: VetTest 23 [1973] 400/14; Kritik u. Differenzierungen bei J. Scharbert, Bēyt 'āb als soziologische Größe im AT: Von Kanaan bis Kerala, Festschr. J. P. M. van der Ploeg [1982] 213/37). Anzumerken ist jedoch, daß die H.- u. Familienterminologie im AT nicht durchgehend einheitlich ist.

b. Geschichtliche Entwicklung. 1. Vorstaatliche Zeit. In vorstaatlicher Zeit kann von H. nur im uneigentlichen Sinne die Rede sein. Doch ist es die in Zelten lagernde, 3 bis 4 Generationen umfassende Großfamilie von halbnomadisierenden Kleintierzüchtern (de Boer 8; K. Koch, Art. 'ohael: ThWbAT 1 [1973] 128/41), die die Grundlage für die H.gemeinschaft in späterer Zeit bildet (Hossfeld 220). So bezeichnet das AT die Patriarchenfamilien in wohl anachronistischer Weise auch als H. des Abraham, Isaak oder Jakob (Gen. 12, 1; 14, 14; 20, 13; 24, 7. 38; 30, 30; 34, 30; 35, 2; 38, 11; 45, 11; 46, 27; 50, 8. 22 u. ö.). Sie bilden eine Rechts-, Wirtschafts- u. Kultuseinheit, deren Haupt, der Familienvater, eine durch keine höhere Instanz eingeschränkte Autorität als Richter, Besitzer u. Priester (Gen. 12, 8; 13, 18; 22; 28, 18; 31, 54; 46, 1) ausübt. Er hat das Recht über Leben u. Tod der Mitglieder seiner Familie (Lévy 235; Einschränkungen Gaudemet 300), kann seine Töchter verkaufen (Ex. 21, 7) u. einzelne Söhne enterben (Gen. 21, 10/4; 25, 5).

2. Staatliche Zeit. Mit der Bildung des Staates büßt die Familie ihre exklusive Position ein. Infolge der Einbindung in die städtische u. staatliche Organisation, die wichtige Funktionen der Großfamilie übernimmt, wird sie aus ihrer Gesamtverantwortung entlassen (Hossfeld 221). Besonders der städtische Bereich mit seinen, wie Ausgrabungen zeigen, beengten Wohnverhältnissen läßt zunehmend die 2 bis 3 Generationen umfassende Kleinfamilie zur Lebens- u. Wohngemeinschaft werden. So ist mit der Heirat häufig der Bau eines eigenen H. verbunden (Crüsemann 27f; A. R. Hulst, Art. bnh: ThHdwbAT 1 [1971] 325f). Die zunehmende Arbeitsteilung schwächt die wirtschaftlichen Grundlagen der Solidarität der Großfamilie u. Sippe (Perlitt 63). Obwohl die Großfamilie in der Regel wohl nicht gleichzeitig H.gemeinschaft war (Crüsemann 27), bleiben die emotionalen Bindungen an sie wie an die Sippe u. den Stamm sehr eng, was sich u. a. bei der Bevorzugung von Ehen unter nahen Verwandten (Endogamie) zeigt (Patai 17). – Die prinzipiell erlaubte Polygamie, die neben einer oder mehreren Hauptfrauen auch Nebenfrauen (meist aus dem Sklavenstand) zuließ, war vermutlich aus wirtschaftlichen Gründen eine eher seltene Erscheinung (Crüsemann 29f). Die väterliche Gewalt wird in Einzelbereichen eingeschränkt, das Recht über Leben u. Tod der Familienmitglieder dem städtischen Gericht übertragen (Dtn. 21, 18/21 in der Interpretation von Lévy 237). Der Ehemann bleibt jedoch, wie auch sonst im Alten Orient (I. Mendelsohn, The family in the Ancient Near East: BiblArchaeol 11 [1948] 24/40), Herr u. Besitzer seiner Frau (A. Phillips, Some aspects of family law in pre-exilic Israel: VetTest 23 [1973] 351) u. behält seine nur wenig geschmälerte Verfügungsgewalt über die übrigen Mitglieder der H.gemeinschaft (ebd. 356).

3. Exil u. nachexilische Zeit. Nach der Zerschlagung des Staates bleibt die Familie im Exil eine der wenigen intakten Institutionen. In nachexilischer Zeit gewinnt die in der H.gemeinschaft zusammengefaßte Kleinfamilie gegenüber der Sippe, die ihre Funktion fast völlig einbüßt (s. o. Sp. 844), weiter an Bedeutung u. wird, wie die spätere Weisheitsliteratur zeigt, zunehmend zur bestimmenden Lebensgemeinschaft (Fohrer 163). Wichtige Indizien für diese Entwicklung sind zB. die Aufgabe des Levirats (Lev. 20, 21), das ursprünglich ein wichtiges Bindeglied zwischen den Familien der Sippe darstellte (Gen. 38), aber schon in Dtn. 25, 5/10 Einschränkungen erfahren hatte (Hossfeld 227), oder die in nachexilischer Zeit offensichtlich weitverbreitete Praxis der Mischehen (Esr. 9f; Neh. 10, 31; 13, 23/7), die eine Lockerung der Bindungen an Sippe u. Stamm signalisiert (Kippenberg 37). Eine Aufwertung der Familie als patriarchalische H.gemeinschaft findet sich auch in der Priestergrundschrift (L. Rost, Die Vorstufen von Kirche u. Synagoge im AT [1938] 50/6), bes. durch die Stilisierung der Patriarchengeschichte als Familiengeschichte sowie durch die Betonung des privaten Familienkultes (zB. Pascharitus [Ex. 12, 1/12], häusliche Sabbatfeier [Ex. 16]) neben dem offiziellen Kult (Hossfeld 227). Der alte Familienritus der *Beschneidung wird zum Kriterium der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk (Gen. 17). – Das in seiner Grunderzählung (P. Deselaers, Das Buch Tobit [Fribourg 1982] 342f) wohl aus der alex. Diaspora stammende Buch Tobit, das die Bewahrung jüdischer Tradition u. Lebensweise in einer heidnisch geprägten Umwelt propagieren will, ist bezeichnenderweise in der Form eines lehrhaften Familienromans verfaßt, der die zwei Generationen samt Dienerschaft (Tob. 8, 18) umfassende Kleinfamilie bei aller Bindung an Verwandtschaft u. Stamm (Tob. 1, 9; 3, 15; 4, 12f; 6, 10/9; 7, 2/14), die sich speziell in der Forderung nach Endogamie (Tob. 5, 11/4 u. ö.) äußert, als die eigentliche Keimzelle jüdischen Lebens zeigt.

c. Hausgemeinschaft u. Erziehung. Auch wenn sich ein allgemeines Schulwesen bereits in staatlicher Zeit etabliert (so die Hypothese von A. Lemaire, Les écoles et la formation de la bible dans l'ancien Israël [Fribourg 1981] 34/71, bes. 58; ebd. 93_{70} Lit.) u. nicht erst in frühjüdischer Zeit entsteht (so L. Dürr, Das Erziehungswesen im AT u. im antiken Orient [1932] 110/2), ist die H.gemeinschaft in atl. Zeit einer der wichtigsten (weitere Organe der Erziehung ebd. 108/10) Orte der allgemeinen wie religiösen Erziehung der Kinder beiderlei Geschlechts. Auch die berufliche Ausbildung geschieht in der Regel durch väterliche Anleitung im H. (ebd. 108). In den Vordergrund tritt die häusliche Erziehung besonders in den späten Schichten des Dtn. ,Die Eltern rücken zu Religionslehrern auf, die Familie wird zum primären Ort der Katechese' (Hossfeld 225). Das Dtn. 5, 16 geforderte Ehren von Vater u. Mutter meint nicht nur die Sorge um die altgewordenen Eltern, sondern auch die ,Anerkennung ihrer Vermittleraufgabe in bezug auf lebensnotwendiges profanes wie religiöses Wissen' (Hossfeld 225; ders., Der Dekalog [1982] 252/9). Vater wie Mutter sind an der Erziehung beteiligt. Die

rechtlich dem Ehemann unterworfene Frau rückt als Mutter u. Erzieherin nahezu gleichrangig neben den Vater (Perlitt 60f). Sie sorgt sich um die Töchter bis zu deren Heirat (Dürr aO. 113f zu Inhalt u. Umfang der Erziehung der Mädchen; Einschränkungen bei Lemaire aO. 58f), die Söhne stehen bis zum Alter von 3 bis 4 Jahren unter ihrer Aufsicht. Danach geht die Erziehung der Knaben weitgehend auf den Vater über (Dürr aO. 107), soweit nicht, besonders bei höherstehenden Familien, Lehrer bzw. Schulen damit betraut werden (zB. 2 Sam. 12, 25; 2 Reg. 10, 1; 1 Chron. 27, 32; dazu Dürr aO. 108; vgl. Lemaire aO. 34/41). Wie weit die religiöse Unterrichtung des Sohnes durch den Vater geht, kann nicht generell bestimmt werden, da sie stark vom Bildungsstand des Vaters abhängig war (Dürr aO. 107). Die im AT häufigen sog. Sohnesfragen (Ex. 12, 26f; 13, 14; Jos. 4, 6f; Dtn. 6, 20/4; 11, 8f; 32, 7; vgl. Hossfeld 226) sind wohl eher ein katechetisches Stilmittel als eine Widerspiegelung der tatsächlichen Verhältnisse des häuslichen Unterrichts (Perlitt 70f). Breiten Raum nimmt die Thematik ‚häusliche Erziehung' in der Weisheitsliteratur, besonders in den Sprüchen, ein (zB. Prov. 1, 8; 4, 1/4; 6, 20/2; 31, 1f; vgl. Perlitt 77/82; anders Lemaire aO. 54). Vornehmstes Mittel der väterlichen (wie mütterlichen) Erziehung ist die Ermahnung (ein terminus technicus der pädagogischen Literatur; vgl. Perlitt 78f; R. D. Branson, Art. jasar: ThWbAT 3 [1982] 688/97), die von der Belehrung über die Warnung bis zur Züchtigung (mit dem Stock) reichen kann. Letztere wird, wiederum im Gegensatz zum griech. Bereich, häufig u. nachdrücklich gefordert (Prov. 13, 24; 19, 18; 22, 15; 23, 13f; 29, 15; dazu Perlitt 21f) u. soll als ultima ratio bei Widersetzlichkeit mit Maß angewandt werden, wobei keine Schädigung des Kindes befürchtet wird. Neben expliziter Ermahnung u. Belehrung spielt besonders in der Weisheitsliteratur das väterliche Vorbild für die Erziehung der Knaben eine große Rolle (ebd. 69). – Vom Sohn (bzw. der Tochter) wird strikter u. lebenslanger Gehorsam den Eltern gegenüber gefordert. Sie sind zu ehren u. zu fürchten (dazu ausführlich Perlitt 47f; Hossfeld, Dekalog aO. 252/9). Tritt an die Stelle der Ehrfurcht die Verachtung der Eltern, so wird dem Sohn ein grausames Schicksal in Aussicht gestellt (Belege bei Perlitt 75/7). Lediglich bei Verletzung von Gesetz, Moral u. Religion hat der Sohn das Recht der Gehorsamsverweigerung (Lévy 238).

d. Hausgemeinschaft als wirtschaftliche Einheit. Die wirtschaftliche Existenz des einzelnen gründet in seiner Zugehörigkeit zu einer H.gemeinschaft, die in der Regel eine selbständige Produktionseinheit darstellt u. darüber hinaus eine ökonomische Solidargemeinschaft bildet (zur sog. H.wirtschaft ausführlich Kippenberg 42/53; s. auch A. Causse, La crise de la solidarité de famille et de clan dans l'ancien Israël: RevHistPhilRel 10 [1930] 24/60). Das wirtschaftliche Erscheinungsbild der einzelnen H.gemeinschaften weist entsprechend ihrer Größe u. ihrem sozialen Status beträchtliche Unterschiede auf. So können zu den eigentlichen Familienmitgliedern u. a. weitere Verwandte, hebräische u. heidnische Sklaven (Lévy 83/6) sowie Klienten (ebd. 86/9) in großer Zahl treten. Der Wunsch nach Kontinuität oder auch Vergrößerung der H.gemeinschaft u. ihrer Wirtschaftskraft ist sicherlich eine Ursache dafür, daß männliche Geburten weit höher geschätzt wurden als weibliche (zB. Ps. 127, 3/5; dazu Perlitt 64/8; H. F. Richter, Geschlechtlichkeit, Ehe u. Familie im AT u. seiner Umwelt [1978] 39_2); denn die Töchter verließen mit der Heirat das H. des Vaters u. gingen damit, kaum daß sie dem Kindesalter entwachsen waren, als Arbeitskraft verloren (Crüsemann 45). Sie konnten somit, anders als die Söhne, für die Versorgung der alten, arbeitsunfähig gewordenen Eltern nicht mehr aufkommen. Die gegenseitige Unterhaltsverpflichtung von Eltern u. Kindern bzw. Söhnen darf wohl als eines der wichtigsten Bande der familiären Solidargemeinschaft angesehen werden u. wird im AT entsprechend häufig angemahnt (dazu **Altersversorgung; B. Lang, Altersversorgung, Begräbnis u. Elterngebot: ZDMG Suppl. 3, 1 [1977] 149/56; Crüsemann 45 mit Belegen). – Die hauptsächliche wirtschaftliche Grundlage der H.gemeinschaft ist Landbesitz (Lévy 117/22), dessen Eigentumsrecht ursprünglich bei der Sippe lag, dann aber durch Verlosung auf die Einzelfamilie übertragen wurde (Kippenberg 25 mit Belegen). Das Familienrecht (zu dessen Entwicklung in den großen atl. Rechtssammlungen Crüsemann 22/5) versucht durch Institute wie den go'el (Lev. 25, 25/34; Jer. 32, 6f; Ruth 2, 20 u. ö.; dazu H. Ringgren, Art. gā'al: ThWbAT 1 [1973] 886) oder das Levirat (Lévy 119), den Familienbesitz möglichst ungeschmälert zu bewahren oder ihn zumindest im Verband der Sippe zu halten. Während die Großfamilie in vorstaatlicher Zeit wirtschaftlich weitgehend autark war (Fohrer 167), entwickelt sich bereits in der Königszeit eine zunehmend arbeitsteilige Wirtschaftsform, die im städtischen Bereich naturgemäß stärker ausgeprägt war als auf dem Lande, wo die H.produktion bei weitgehender Selbstversorgung vorherrscht (Crüsemann 44; dies ist in persischer Zeit allerdings nur eingeschränkt gültig: Kippenberg 52f). Über die Führung der H.wirtschaft geben die verschiedenen Textgattungen ein unterschiedliches Bild: Während die Rechtstexte wie auch in anderen Bereichen die ausschließliche Verantwortung des H.vaters betonen (ebd. 40; zur begrenzten Aussagekraft der Rechtstexte Crüsemann 24f), zeigt die Weisheitsliteratur, speziell Prov. 31, 10/31, daß der alltägliche Vollzug der H.wirtschaft bis hin zum Kauf von Immobilien u. Handel mit den produzierten Waren auch in den Händen der Frau liegen bzw. unter ihrer Kontrolle stehen konnte, ohne daß der Ehemann seine Stellung als Herr der Frau u. der H.gemeinschaft eingebüßt hätte (Crüsemann 34/42). Die Übernahme der Aufsicht über den, hier sicherlich wohlhabenden (mit O. Plöger, Sprüche Salomons = BiblKommAT 17 [1984] 378 gegen Crüsemann 37), H.halt durch die Frau eröffnete ihm vielmehr die Möglichkeit zur aktiven Teilnahme am politischen Leben der Stadt (Prov. 31, 23. 31).

II. Frühjudentum. a. Wohnung u. Arbeit. Man muß sich das jüd. H. zZt. Jesu bescheiden vorstellen. Großfamilien mit verheirateten Söhnen, deren Frauen u. Kindern, einer Vielzahl von Knechten u. Mägden samt deren Angehörigen dürften die seltene Ausnahme gewesen sein. Im Regelfall bildeten Eltern u. Kinder die Familie (Daniel-Rops 127f; R. de Vaux, Das AT u. seine Lebensordnungen 1 [1960] 50). Entsprechend beschränkt war die Wohnung. In Palästina hatte das H. normalerweise nur eine Tür u. im Innern einen zweigeteilten Raum, der eine Teil für das Vieh, der andere für die Familie bestimmt. Durch schuppenartige Anbauten konnte der zur Verfügung stehende Raum vergrößert werden (Daniel-Rops 21; Krauss 1, 41/4). Etwas aufwendiger war der sog. Hof-H.typ, bei dem zwei oder mehrere H. um einen gemeinsamen Hof gebaut waren, der von der Gasse aus betreten werden konnte (ebd. 1, 45). Wie eingeengt die Verhältnisse trotzdem waren, zeigen rechtliche Bestimmungen, die bei Erbteilung galten. So brauchte man einen Hof nur zu teilen, wenn 4 Ellen für jeden Eigentümer verblieben. Auch für Gärten, Felder, Vorratsräume, für Taubenschlag, Bade-H. oder Ölpresse galten Bestimmungen, die eine Teilung verboten, wenn nicht für jeden hinreichend übrig blieb (vgl. Baba Batra 1, 6; bBaba Batra 11a/3b; Krauss 1, 46). Viele H. besaßen keine Küche; gekocht wurde im Hof unter einem Schutzdach. Aus dem NT ist bekannt, welche Bedeutung das *Dach für die Wohnkultur besessen hat (Mt. 24, 17; Mc. 2, 4; Act. 10, 9). Der einzige Wohnraum wurde für Frauen u. Männer geteilt; eigene Wohnräume für Knechte/Sklaven waren für die meisten H.halte nicht erforderlich. – Auch für die jüd. Diaspora kann man davon ausgehen, daß die Mehrzahl der jüd. Familien in bescheidenen Verhältnissen lebte u. als Schneider, Fleischer, Maler, Schmiede u. kleine Händler arbeitete (vgl. F. Frey, Corpus Inscriptionum Judaicarum 1 [Roma 1936] LXV). Philo hebt hervor, daß ihr ausgeprägter Familiensinn die Juden zu fleißiger Arbeit antreibe (spec. leg. 2, 230). Faulenzen war verpönt (zB. Prov. 21, 25). Auch Torastudium, das nicht von der Arbeit begleitet wird, bleibt fruchtlos u. führt zur Sünde ('Abot 2, 2). Wer daher seinen Sohn kein Handwerk lehrt, lehrt ihn plündern (bQiddušin 29a). Von berühmten Schriftgelehrten ist bekannt, daß sie Schneider, Sandalenmacher, Stellmacher u. Baumeister gewesen sind. Wer dennoch in Not geriet, wurde von der überfamiliären *Armenpflege unterstützt. Die nicht wenigen Bettler zeigen, daß viele Familien nicht in der Lage waren, schwer behinderte Mitglieder zu unterhalten (Grundmann 187. 307; Krauss 2, 256/8).

b. Wertschätzung der Familie. Die patriarchale Stellung des Vaters bleibt in frühjüd. Zeit erhalten. Er besitzt das Recht der Strafe gegenüber allen Mitgliedern des H., wenn es auch nicht mehr so unbeschränkt wie in früheren Zeiten ausgeübt werden darf u. das Recht, über Leben u. Tod der Familienmitglieder zu entscheiden, ausschließt. Er ist der Lehrer seiner Kinder u. der Priester seines H. (Grundmann 172; Daniel-Rops 128; de Vaux aO. 51). Die Stellung der *Frau dagegen hat sich eher verschlechtert (K. Thraede: o. Bd. 8, 224/6); jedenfalls nehmen die misogynen Aussagen in den verschiedenen früh-

jüd. Schriften zu (Grundmann 175f; E. S. Gerstenberger/W. Schrage, Frau u. Mann [1980] 106/8). Das betrifft allerdings nicht ihre Stellung als H.frau u. Mutter, der nach wie vor die Ehrfurcht u. Liebe der Kinder gilt; in vielen Fällen besitzt die Frau die Zuneigung ihres Mannes, die durch die patriarchalische Familienform nicht unmöglich gemacht wird (Quellen ebd. 148; Daniel-Rops 131f; de Vaux aO. 76; M. Friedländer, Die jüd. Religion [Basel 1971] 377). Insgesamt jedoch muß mit einer durchgängigen Herabsetzung u. Minderachtung der Frau im Vergleich zu ihrer Stellung im Alten Israel gerechnet werden (Grundmann 173). Die Wertschätzung der Kinder richtet sich vor allem auf ihre Bedeutung als Nachkommen u. Erhalter des Geschlechts (ebd. 178f). Der von heidnischer Seite gegen die Juden wegen ihrer Kinderfreudigkeit erhobene Vorwurf übertriebener sexueller Betätigung wurde auf christlicher Seite, besonders in Mönchskreisen, wiederholt (B. Kötting: K. H. Rengstorf/S. v. Kortzfleisch [Hrsg.], Kirche u. Synagoge 1 [1968] 137. 168). Andererseits haben auch spätantike asketische Neigungen eingewirkt. Test. XII Iss. 2f wird Rachel gelobt, weil sie mit Jakob nur der Kinder wegen u. nicht aus böser Lust zusammensein wollte; Issachar selbst heiratete aus diesem Grund erst mit 30 bzw. 35 Jahren. In den Patriarchentestamenten wird die Ehe nicht verboten oder von ihr abgeraten, wohl aber zu Zucht u. Selbstbeherrschung aufgerufen (B. Lohse, Askese u. Mönchtum in der Antike u. in der Alten Kirche [1969] 85f). Die Erfüllung der ehelichen Pflichten kann hinsichtlich ihrer Häufigkeit nach Berufsgruppen geregelt werden (Ketubbot 5, 6); bJebamot 61b/64a behandelt ausführlich die Frage, mit wievielen Kindern ein Mann die Pflicht zur Fortpflanzung erfüllt hat u. ob er danach zur Ehelosigkeit berechtigt ist (vgl. G. Stemberger, Der Talmud [1982] 268/83). Von Schwankungen abgesehen, scheint die Freude an der Familie u. die Wertschätzung der Kinder, deren Aussetzung oder Verkauf streng verboten blieb, weiterhin ungebrochen fortbestanden zu haben (L. J. Rabinowitz, Art. Family: EncJud 6 [Jerus. 1972] 1171f; Lindemann 84/8).

c. Religiöses Leben. 1. Einrichtung des Hauses. Während sich die jüd. Familie hinsichtlich Größe, Zusammensetzung u. Erwerbstätigkeit vor allem in der Diaspora in frühjüd. Zeit der hellenist. Umwelt angeglichen haben dürfte (Grundmann 298/307; S. W. Baron, A social and religious history of the Jews 1[2] [New York 1952] 259/81), behält sie ihre Eigenart als Ort religiösen Lebens u. der Weitergabe jüdischer Sitte u. jüdischen Glaubens bei. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß nach der Entstehung von Synagogen in nachexilischer Zeit (Schürer[3/4] 2, 499/501) u. noch später von Lehr-H. (N. N. Glatzer, Geschichte der talmudischen Zeit[2] [1981] 141) ein Teil des Gottesdienstes u. der religiösen Erziehung (Blomenkamp 517/20) aus dem jüd. Privat-H. in öffentliche Gebäude verlagert worden war (Posner 220). Wichtige religiöse Lebensvollzüge, die Heiligung des Tages, die Feste des Jahres sowie des einzelnen Menschenlebens finden im Rahmen der Familie statt bzw. haben hier ihre Entsprechung zur synagogalen Feier. Teile des jüd. Gottesdienstes haben ihren Ursprung im H. u. werden erst später in den synagogalen Gottesdienst übernommen (ebd.). Zudem gibt es nach der Zerstörung des Tempels keine priesterlich-kultischen Funktionen mehr, die einer besonderen Priesterschaft vorbehalten wären u. nicht auch vom H.vater wahrgenommen werden könnten. Durch einen großen Reichtum an Zeremonien u. Gebräuchen gelingt es der jüd. Familie, das Eigentümliche ihres Glaubens erfahrbar u. durch die Erinnerung an die geschichtlichen Ereignisse Israels das religiöse Leben des einzelnen u. die Feste der Familie für die Stärkung des jüd. Volksbewußtseins fruchtbar zu machen (Thieberger 13f). – Das jüd. H. erfährt bereits durch seine äußere Einrichtung eine religiöse Bedeutung. Hat man ein neues H. gebaut, wird ein besonderer Segen gesprochen (Berakot 9, 3a). An der rechten Seite der Eingangstür wird im oberen Drittel die Mezuza angebracht (vgl. K. Hoheisel: o. Sp. 788). Sie soll daran erinnern, daß das jüd. H. eine Stätte ständiger Belehrung u. Übung des Gotteswillens ist, in dem beim Aufstehen wie beim Niederlegen, beim Wandel wie beim Ruhen die Erben des H. zu Erben des jüd. Geistes erzogen werden sollen (Thieberger 13f). Religiös begründet ist die Kücheneinrichtung mit der durch die Speisegesetze vorgeschriebenen getrennten Zubereitung von Fleisch- u. Milchprodukten (Ex. 23, 19; Dtn. 14, 21; Ḥullin 8, 1; vgl. Thieberger 17/22). (Allerdings werden viele Familien diese Vorschriften wegen der beschränkten Wohnverhältnisse nicht haben einhalten können [vgl. o. Sp. 849].) Mit ihren zahlreichen Vorschriften machen gerade die Speisegesetze die religiöse Bindung der Familie täglich erfahrbar. Die Mahlzeiten werden darüber hinaus geheiligt durch Lob- u. Danksprüche vor u. nach dem Essen mit einer sehr detaillierten Zuweisung bestimmter Segensworte an einzelne Mahlteilnehmer. Rituellen Charakter besitzt auch das Waschen der Hände vor u. nach dem Mahl (Berakot 6, 1/8, 8; Strack/Billerbeck 4, 627/36; Lehenhofer 83; A. Lumpe, Art. Essen: o. Bd. 6, 624).

2. Gebet. Über die Tischgebete hinaus bestimmt eine reiche Gebetskultur den jüd. Alltag (vgl. E. v. Severus, Art. Gebet: o. Bd. 8, 1166f). Auch wenn das Anlegen des Tallit u. der Tefillin, das Rezitieren von Schᵉma, Amidah u. anderer Gebete genau geregelte u. eingegrenzte Pflicht des einzelnen ist, prägen sie doch das religiöse Klima der Familie insgesamt, in das auch die Frauen, minderjährige Kinder u. Diener in unterschiedlicher Weise einbezogen werden (vgl. Berakot 3, 3; Pax 258; Rabinowitz aO. 1172).

3. Sabbat. Ganz auf die Familie zugeschnitten ist die Feier des Sabbats, dessen häusliche Liturgie Vater, Mutter u. Kindern ihren besonderen Part zuweist (Grundmann 208/13). Der Sabbat ist ein Tag des Gebets u. der Schriftlesung. Die bereits im Jubiläenbuch (2, 17) aufgeführten zahlreichen Einschränkungen täglicher Verrichtungen, die in der Folgezeit weiter ausgeführt u. im Mischnatraktat Šabbat minutiös niedergelegt sind, konzentrieren die Begehung des Sabbats notwendigerweise auf den Familienkreis. Reichlich essen u. trinken (vgl. Jub. 2, 21. 31; 50, 9f) soll die Festtagsfreude steigern. Das gilt vor allem von der Feier des Passahfestes mit dem Sederabend, der vom H.vater im Kreis seiner Familie, zu der auch Freunde u. Gäste hinzukommen können, begangen wird (Pax 257; E. L. Ehrlich, Kultsymbolik im AT u. im nachbibl. Judentum [1959] 79/81. 69/71).

4. Feste. Andere Feste, die ursprünglich im Tempel gefeiert wurden u. später in der Synagoge weiterlebten, haben keine liturgische Ausprägung im familiären Bereich erfahren; wohl wirkt der synagogale Gottesdienst in der gemeinschaftlichen Feier zu H., unter Freunden oder auch im Kreis des Lehrers mit seinen Schülern weiter (Daniel-Rops 339). Hingewiesen sei nur auf das Laubhüttenfest (Sukkot), das mit seinem reichen Brauchtum die Familie in die Festesfreude einbezieht (E. Schereschewski, Das jüd. Jahr: Monumenta Judaica, Ausst.-Kat. Köln [1963] Hdb. 727f). Am Wochenfest (Šabu'ot) werden H. u. Synagoge mit Blumen u. Pflanzen geschmückt (Fohrer 107f). Am Lichterfest (Chanukka) werden die H. wie die Synagoge hell erleuchtet. Der Chanukka-Leuchter wird im Beisein aller Familienmitglieder angezündet, noch bevor die Kinder zu Bett gehen; die Frauen sind am Anzünden des Lichtes beteiligt; der Chanukka-Leuchter soll so aufgestellt werden, daß die brennenden Lichter von draußen sichtbar sind. Es gibt Tanz u. Spiel im Freien u. Süßigkeiten für die Kinder (D. Noy, Art. Folklore: EncJud 6 [Jerus. 1972] 1392f; zum Zusammenhang mit einem Dionysosfest vgl. Ehrlich aO. 74f). Weniger häusliche Bräuche haben die übrigen Feste (Purim; Roš ha-šana; Jom Kippur) entwickelt. Umgekehrt sind die wichtigen Ereignisse im Leben des einzelnen (*Geburt [G. Binder: o. Bd. 9, 69/75]; *Beschneidung [F. Stummer: o. Bd. 2, 162f] u. *Hochzeit) in erster Linie Familienfeste, die aber wegen ihrer gesellschaftlichen Bedeutung ebenfalls in die synagogale Liturgie hineinreichen. Unklar ist, ob auch Pidjon ha-ben (die Auslösung des erstgeborenen Sohnes) u. Bar Mizwa besondere familiäre Bräuche bereits in frühjüdischer Zeit ausgebildet haben (Thieberger 426; Posner 235; Rosenau 151; Pax 254f). – Nicht so sehr von offiziell religiöser, aber doch von tröstender Zuwendung für die trauernde Familie sind schließlich Tod u. *Bestattung begleitet (L. Koep: o. Bd. 2, 198/200). Zeremoniell ausgestaltet ist neben dem Begräbnis die Rückkehr vom Grab sowie das anschließende Totenmahl (Mo'ed Qatan 3, 7f). Mit dem vierten der zahlreich getrunkenen Becher Wein wird ein besonderer Segensspruch für die Trauernden verbunden (Strack/Billerbeck 4, 603f). Um Vater u. Mutter beträgt die Trauerzeit 12 Monate, um andere Familienmitglieder 30 Tage. Vom 1. bis 3. Tag gilt strengste Trauer, in der man nicht arbeitet, niemanden grüßt, vielfach nicht badet u. auf das Rasieren verzichtet (Daniel-Rops 323). Von der Erfüllung der Gebote sind die Trauernden befreit. Sieben Tage dauert die Zeit der Tröstung durch Nachbarn u. Freunde. Die strenge Trauerzeit endet nach 30 Tagen u. unterliegt dann keinen besonderen Regeln mehr (S. Ph. de Vries, Jüd. Riten u. Symbole [1981] 296/9).

C. Christlich. I. Familienethik u. -pastoral. a. Neues Testament. 1. Haus u. Familie

in der Verkündigung Jesu. a. Haus im synoptischen Sprachgebrauch. Vor allem in den Himmelreichgleichnissen Jesu spiegeln sich neben der bildersprachlichen Verwendung von οἶκος, οἰκία (*H. III; G. Fischer aO. [o. Sp. 804] 58/68) die häuslichen Verhältnisse Palästinas wider, wobei häufig die H.gemeinschaft eines bäuerlichen Landgutes vorausgesetzt wird. Neben dem H.vater (οἰκοδεσπότης: Mt. 10, 25; 13, 27. 52; 20, 1. 11; 21, 33; 24, 43; Lc. 13, 25; 14, 21; 22, 1) werden die Erben (Mt. 21, 38 par.), ältere u. jüngere Söhne (Lc. 15, 13/32), Knechte u. Tagelöhner (Mt. 13, 27; 21, 34; 24, 25/51; Lc. 15, 22) u. nicht zuletzt der H.verwalter (οἰκονόμος: Mt. 20, 8; Lc. 12, 42; 16, 1f. 8) erwähnt. Der Wechsel zwischen πιστός οἰκονόμος ὁ φρόνιμος (Lc. 12, 42) u. πιστός δοῦλος καὶ φρόνιμος zeigt, daß es sich hier um den ben bayit, einen H.vogt aus dem Sklavenstand, handelt, der dem H.gesinde oder auch dem gesamten Anwesen seines Herrn vorsteht (Michel 152). Vielleicht ist die sprachliche Formulierung aber auch durch die Vorstellung von den kirchlichen Amtsträgern als οἰκονόμοι Gottes mitverursacht (Kuhli 1219). Schon Paulus benutzt das Wort οἰκονόμος im übertragenen Sinn, dabei zugleich auf die Funktionen u. Aufgaben eines Verwalters in einer H.gemeinschaft zurückgreifend (Gal. 4, 2; 1 Cor. 4, 1f); in den spätntl. u. nachapostolischen Schriften werden dann Verwalter-Eigenschaften von den Amtsträgern direkt verlangt (vgl. u. Sp. 895f; C. E. B. Cranfield, Art. H.halter: B. Reicke/L. Rost [Hrsg.], Bibl. Hist. Hdwb 2 [1964] 661; Kuhli 1220; Michel 153). – Andere Stellen scheinen darauf hinzudeuten, daß mit οἶκος/οἰκία größere Herrschaftsbereiche bezeichnet sind, wie sie, anders als im griech.-röm. Bereich, im Umkreis Palästinas durchaus gegeben waren (Judge 29/32). Aus dem H.vater wird dann ein König, der in ein fremdes Land zieht u. seinen Knechten/Verwaltern die Sorge für seine Herrschaft überläßt (Mt. 18, 23). Auch die Hinweise auf ein H., das zerfällt, wenn es in sich uneins ist (Mc. 3, 25; Mt. 10, 25), sowie der Vergleich mit dem Reich des Satans könnten auf eine größere Herrschaft hinweisen; Mc. 3, 27 bzw. Mt. 12, 29 lenken dann auf ein normales H.wesen zurück. Die Übertragung der Verhältnisse innerhalb einer H.gemeinschaft auf größere Herrschaftsgebilde ist damals allgemein üblich. Bei Philo praem. et poen. 113 zB. werden πολιτικός u. οἰκονόμος verbunden, ,weil nämlich der Weise in allen seinen Bewegungen u. in allen Lagen Lob verdient, im H. u. draußen, als Staatsmann u. als H.verwalter, weil er im H. gut wirtschaftet u. draußen staatsmännisch wirkt, wie es zur Besserung des Gemeinwesens förderlich ist' (Michel 153). – Weitaus an der Mehrzahl der Stellen wird οἶκος/οἰκία bei den Synoptikern jedoch in der Grundbedeutung H., Gebäude oder Wohnstätte verwendet (46 bzw. 71mal; Weigandt 1224). Abgesehen von Mt. 11, 8, wo der Königspalast gemeint sein dürfte, u. Joh. 2, 16, wo von einem Kauf-H. die Rede ist, handelt es sich um Privat-H., von denen hier nicht weiter zu handeln ist (vgl. u. Sp. 897). Aufmerksamkeit erregt noch der ausschließlich bei Mc. mehrfach auftauchende Hinweis, Jesus allein oder Jesus u. seine Jünger seien in Kapharnaum in ein (bestimmtes?) H. (Mc. 2, 1; 3, 20; 7, 17. 24; 9, 28. 33; 10, 10) eingetreten. Handelt es sich um ein H., das Jesus für die intensive Jüngerausbildung zur Verfügung gestellt worden war, ähnlich dem H. des Elisa in Samaria (2 Reg. 5, 3. 9) oder dem Bet Midrasch bei Jesus Sirach (51, 23; so Gevaryahu 7/9), oder ist der Gang ins H. nur Ausdruck für das Messiasgeheimnis Christi, das dem Volk verborgen bleiben soll (so Weigandt 1225)? Direkte Anweisungen über das Familienleben, die Rechte u. Pflichten der Mitglieder einer H.gemeinschaft, der Eltern, Kinder oder Sklaven (Knechte), finden sich in der Verkündigung Jesu kaum; entsprechend beiläufig ist seine Kritik an den bestehenden sozialen u. gesellschaftlichen Verhältnissen. Wohl verkündet Jesus mit aller Entschiedenheit den Anteil aller an der Gottesherrschaft (vgl. Lindemann 88/104).

β. Jesu eigene Familie. Auch über Jesu eigene Familie berichten die Evangelien so gut wie nichts; die Nachrichten über Geburt, Flucht nach Ägypten u. Wiederfinden im Tempel sowie die wenigen Worte Jesu an seine Mutter bzw. Worte Mariens besitzen vornehmlich eine heilsgeschichtliche Bedeutung, keine familienethische oder -soziologische. Lediglich Lc. 2, 51 bemerkt, daß Jesus seinen Eltern untertan war. – An Einzelheiten interessierte Beschreibungen, die insbesondere auch die Person Josefs einbeziehen, bieten nur apokryphe Schriften (vgl. vor allem die sog. Kindheitsevangelien: Hennecke/Schneem. 1^3, 272/310; L. Cignelli, Le s. Joseph des Judéo-Chrétiens: CahJoséphol 28 [1980] 197/212). Undeutlich u. deswegen kontrovers exegesiert bleiben auch die Nachrichten über Brüder u. Schwestern Jesu sowie über seine weitere Verwandtschaft (vgl. L. Oberlinner, Historische Überlieferung u. christologische Aussage. Zur Frage der ,Brüder Jesu' in der Synopse [1975]; Lit. ebd. 364/96). – Zwar versuchen bereits einige Väter (Joh. Chrys. in Mt. hom. 4, 3/6; 5, 2f [PG 57, 43/7. 56f]; Ambr. in Lc. 2, 65; 6, 36; 8, 74 [CSEL 32, 4, 75f. 247. 429]; Aug. c. Faust. 23, 8 [ebd. 25, 1, 714]; serm. 51, 18f. 21f. 25; 184, 1f [PL 38, 343/8. 996]), die Familie von Nazareth als Tugendbeispiel der christl. Familie zu beschreiben (L. Cignelli, La ,famiglia-modello' nella chiesa patristica: Liber annuus Stud. Bibl. Franc. 32 [1982] 155/90), eine Verehrung der ,Hl. Familie' greift aber erst im 17. Jh. um sich (Coyle 47f; Morin 76; J. Pikaza, Jesús y la familia: Cultura Biblica 32 [1975] 107/9). Auch die frühchristl. Kunst kennt keine entsprechenden Bilder (H. Leclercq, Art. Famille, sainte: DACL 5, 1, 1102/7). Die Eltern Jesu erscheinen nur in einigen biblischen Szenen, vor allem bei der Geburt (L. Kötzsche-Breitenbruch, Art. Geburt III: o. Bd. 9, 196/214) u. bei der Flucht nach Ägypten (C. Schweicher/G. Jászai, Art. Flucht nach Ägypten: LexChristlIkon 2 [1970] 43/6). Letzterer wird u. a. in der Kirche der hl. Sergius u. Bacchus in Alt-Kairo gedacht, deren (wohl vor dem 7. Jh. entstandene) Krypta den mittelalterl. u. neuzeitlichen Pilgern als zeitweiliger Aufenthaltsort der Hl. Familie gezeigt wurde (G. Graf, Art. Abu Sergeh: LexMarienk [1967] 34; Ch. Coquin, Les édifices chrétiens du Vieux-Caire 1 [Le Caire 1974] 87/113, bes. 96/8; für die Legenden u. angeblichen Aufenthaltsorte vgl. O. Meinardus, The itinerary of the Holy Family in Egypt: StudOrChristColl 2 [1962] 3/34 bzw. ders., Christian Egypt ancient and modern^2 [Cairo 1977] 601/49).

2. Ntl. Briefliteratur. Wie in den Evangelien ist schon bei Paulus u. auch in der übrigen ntl. Briefliteratur die Familie an sich nicht Gegenstand von Mahnung u. Unterweisung. Die Erwartung der baldigen Parusie machte für Paulus eine dauerhafte Regelung der familiären Beziehungen unnötig. Der Wert der Familie als Träger göttlich-messianischer Verheißungen gerät aus dem Blick; eher bestimmt eine Relativierung aller irdischen Werte u. Ordnungen die paulinische Paränese (Schrage 170/6 mit Belegen u. Lit.). Andererseits werden das Festhalten an der von Jesus wiederhergestellten Unauflöslichkeit der Ehe u. die uneingeschränkte Verwerfung des Ehebruchs (ebd. 219; Morin 76/81; A. Oepke, Ehe I: o. Bd. 4, 657f; Delling, Ehebruch aO. 675) sowie die eindringlich verkündete Bruderliebe (Rom. 14, 15; Eph. 4, 2; 1 Petr. 3, 8; 1 Joh. 3, 11/4 u. 4, 7/11) nicht ohne Rückwirkung auf das Selbstverständnis u. das häusliche Klima in den frühchristl. Familien gewesen sein. Wenn Eph. 5, 25 das eheliche Verhältnis zwischen Mann u. Frau zum Bild der unauflöslichen Verbindung Christi mit der Kirche macht, wird damit die Ehe als Basis der Familie gestärkt (E. Fuchs, Chance et ambiguité de la famille selon l'Évangile: Bull. du Centre Protestant d'Études 29, 5 [1977] 44f). Vor allem die in den *H.tafeln wiederholten Mahnungen an die Männer, nicht ihre patriarchalische Autorität hervorzukehren, sondern ihren Frauen u. den übrigen H.genossen mit Agape, Güte u. Rücksichtnahme zu begegnen (Eph. 5, 21/6; Col. 3,18/4,1; 1 Petr. 2, 18/3, 7), hatten weitreichende sozialethische Auswirkungen u. hoben christliche H. von ihrer paganen Umwelt ab. Das Verhältnis zwischen den Eheleuten, zwischen Eltern u. Kindern sowie Herren u. Sklaven erfuhr durch die christl. Verkündigung eine neue Qualität, selbst wenn die sozialen Verhaltensregeln den bestehenden Ordnungen angeglichen blieben (Schrage 223/6. 237/44; Lindemann 80f; A. Sbaffi, La famiglia nella parenesi apostolica: Protestantesimo 9 [1954] 124/36). Die familienrelevanten Stellen der Pastoralbriefe betonen im Vergleich mit Paulus u. den deuteropaulinischen Briefen wieder stärker die geltenden gesellschaftlichen Ordnungen, werden aber für die frühkirchliche Entwicklung besonders wichtig, insofern sie mit ihren H.vorstellungen Einfluß auf die Gemeindeordnung gewinnen (vgl. u. Sp. 894/7).

b. Kirchenväter. 1. Einschränkungen. Gaudemet 346 hat bereits darauf hingewiesen, daß seitens der Kirchenväter über die Gestaltung des Familienlebens aus christl. Geist wenig Konkretes mitgeteilt wird. Er hält es für bezeichnend, daß selbst die Wörter ,familia' oder ,domus' in der Terminologie der Väter nur eine geringe Rolle spielen (vgl. Forlin Patrucco 158). Nicht die Familie als solche, sondern die Mitglieder (Vater, Mutter, Kinder, Sklaven), die Institutionen u. Funktionen (Ehe, elterliche bzw. väterliche

Gewalt, finanzielle Abhängigkeit u. Pflichten) sowie besondere Ereignisse u. die damit verbundenen Traditionen u. Bräuche (bei *Geburt, *Hochzeit, *Bestattung) der Familie stehen im Blickpunkt des Interesses. – Besonders die rechtlichen u. ethischen Aspekte der Ehe u. ihre Wandlungen im Zuge zunehmenden christl. Einflusses auf Rechtsprechung u. gesellschaftliches Verhalten haben Beachtung gefunden (Lit.: Gaudemet 357f u. G. Oggioni, Matrimonio e verginità presso i Padri fino a S. Agostino 1/2 [Milano 1963]; Ch. Journet, Le mariage indissoluble: NovVet 41 [1966] 44/62; O. Orabona, Il matrimonio cristiano nell'età precostantiniana: StudRom 16 [1968] 7/16; W. Rordorf, Marriage in the NT and in the early church: JournEcclHist 20 [1969] 193/210; F. Quéré-Jaulmes, Le mariage dans l'église ancienne [Paris 1969]; H. Crouzel, L'église primitive face au divorce [Paris 1971]; Cantalamessa [mit besonderen Beiträgen zur Sexualethik des 3. Jh. sowie zu Ambrosius, Augustinus, den Kappadokiern u. Joh. Chrysostomus]; H. Crouzel, Divorce et remariage dans l'église primitive: NouvRevThéol 98 [1976] 891/917; J. K. Coyle, Marriage among early Christians: ÉgliseThéol 8 [1977] 73/89; M. Sotomayor, La familia: R. G. Villoslada, Historia de la iglesia en España [Madrid 1979] 21f; Ch. Munier, L'église dans l'empire romain 2, 3 [Paris 1979] 3/71; J. Schmitt, La parénèse aux chrétiens mariés dans les textes subapostoliques: RevDroitCan 31 [1981] 6/21; hinzu kommen Untersuchungen zu einzelnen frühchristl. Schriftstellern, zB. A. Niebergall, Zur Entstehungsgeschichte der christl. Eheschließung. Bemerkungen zu Ignatius an Polycarp 5, 2: Glaube, Geist, Geschichte, Festschr. E. Benz [Leiden 1967] 107/24; J.-P. Broudéhoux, Mariage et famille chez Clément d'Alex. [Paris 1970]; P. Trummer, Einehe nach den Pastoralbriefen. Zum Verständnis der Termini μιάς γυναικὸς ἀνήρ u. ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή: Biblica 51 [1970] 471/84; E. Saldón, El matrimonio, mistero y signo. Desde el siglo I hasta San Agustín [Pamplona 1971]; D. Tettamanza, Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di S. Ambrogio: ScuolCatt 102 [1974] 451/74; A. Niebergall, Tertullians Auffassung von Ehe u. Eheschließung: Traditio - Krisis - Renovatio aus theologischer Sicht, Festschr. W. Zeller [1976] 56/72; P. Langa, San Agustín y el ‚personalismo' matrimonial: Religión y Cultura 24 [1978] 181/97; R. Uglione, Il matrimonio in Tertulliano: EphemLiturg 93 [1979] 479/94; P. Langa, Equilibrio agustiniano entre matrimonio y virginidad: RevAgEspiritual 21 [1980] 73/134; K. Ritzer, Formen, Riten u. religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christl. Kirchen des 1. Jtsd.[2] [1982]; E. Schmitt, Le mariage chrétien dans l'œuvre de s. Augustin [Paris 1983]). – Über die Gründe für die Zurückhaltung in der Beschreibung familiärer Verhältnisse läßt sich kaum etwas Sicheres ausmachen. Vielleicht haben die Kirchenväter gespürt, daß eine christl. Familienkultur sich nur in den großen H.haltungen entwickeln konnte, viele Gemeindemitglieder jedoch in sozialen Verhältnissen lebten, die gar nicht das Ausmaß einer eigenständigen familia/domus erreichten. Als Joh. Chrysostomus die H.gemeinschaft, verbreiteter Tradition entsprechend (s. o. Sp. 831/4), mit einem Staat vergleicht, macht er sich selbst den Einwand, ob solches wohl nur für den H.halt eines Reichen gelte. Doch er meint, ‚daß auch das H. des Armen einem Staate gleicht; denn auch dort gibt es Obrigkeiten: es herrscht der Mann über die Frau, die Frau über die Knechte, die Knechte über ihre eigenen Frauen; dann wieder Männer u. Frauen über die Kinder. Scheint er dir nicht eine Art König zu sein, da er so viele Aufseher unter sich hat?' (in Eph. hom. 22, 2 [PG 62, 158]). Auch das H. dieses sog. Armen hat also Knechte. Was umgekehrt bedeutet, daß viele Erwachsene nur als Untergebene Teil einer anderen Familie waren bzw. im eigentlichen Sinn keine eigene H.gemeinschaft bilden konnten. Ein Tagelöhner, der mit Frau u. Kindern ad summas tegulas unter dem Dach in einer Mietskaserne wohnte, in einer beengten Wohnung, in die sich mehrere Parteien teilten, ein kleiner Handwerker oder Händler, der eine winzige taberna besaß, in der er seiner Beschäftigung nachging u. zugleich mit seinen Angehörigen schlief, konnte sich nur bedingt als pater familias eines eigenen H. betrachten (vgl. Lampe 533/6). Ausbildung der Kinder, ärztliche Versorgung, **Altersversorgung u. Altenbetreuung, d. h. zahlreiche soziale Funktionen, die nicht vom Staat wahrgenommen wurden, sondern der H.gemeinschaft zufielen, konnten von vielen Eltern bzw. Vätern gar nicht geleistet werden, es sei denn als Abhängige eines großen H.wesens, dem sie dienstbar waren. Leider gibt es über das Verhältnis von reichen H.haltungen u. Armenwohnungen kaum verläßliche Zahlen, obwohl archäologische Untersuchungen Rückschlüsse auf die Wohnverhältnisse in einzelnen Städten zulassen (s. o. Sp. 808; dazu D. C. Verner, The household of God. The social world of the Pastoral Epistles [Chico 1983] 56/63; A. Kriesis, Über den Wohn-H.typ des frühen Kpel: ByzZs 53 [1960] 322/7; Ch. Strube, Der Begriff domus in der Notitia urbis Constantinopolitanae: Studien zur Frühgeschichte Kpels = Misc. Byz. Mon. 14 [1973] 123/34; G. Dagron, Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 [Paris 1974] 525/30; Z. Borkowski, Une description topographique des immeubles à Panopolis [Warszawa 1975] 20/32; S. P. Ellis, An archaeological study of urban domestic housing in the Mediterranean A. D. 400–700, Diss. Oxford [1983]). Zuverlässiger kann das Überwiegen der Kleinfamilie mit Hilfe der Untersuchung von Grabinschriften nachgewiesen werden (s. o. Sp. 805/7). – Man wird damit rechnen müssen, daß im Zusammenhang mit H.gemeinschaft u. Familie kirchlicherseits nur ein begrenzter Personenkreis anzusprechen war, wobei die vorauszusetzende Situation, d. h. die Zahl der großen H.halte, der kleinen Handwerker, Bauern, Pächter u. Sklaven u. damit die Menge der in intakte H.gemeinschaften eingebundenen Personen in verschiedenen Zeiträumen, in Stadt u. Land, in einzelnen Provinzen stark geschwankt haben wird. – Ein weiterer Grund für das geringe Ausmaß familienrelevanter Ausführungen kann darin bestehen, daß die Familienstruktur mit ihren Über- u. Unterordnungen nicht in Frage gestellt wurde u. keine umfangreichen kirchlichen Exhortationen in Predigten u. Briefen oder disziplinäres Einschreiten auf Synoden notwendig machte. Die meisten Tugenden u. Laster betreffen zwar auch das Familienklima, resultieren aber nicht aus dem Verhalten des Menschen als Familienmitglied, sondern als Individuum. Da die bestehende Familienordnung von der Kirche nicht angegriffen, sondern eher gestärkt wurde, konnte auf umfangreiche theoretisch-doktrinäre Erörterungen verzichtet werden.

2. *Familienethik. a. Frühzeit.* Nennenswerte Aussagen in nachapostolischer Zeit sowie bei den frühchristl. Apologeten, die Leben u. Struktur der christl. Familie direkt betreffen, gibt es kaum (zu Aristides u. Ep. ad Diogn. s. u. Sp. 880). Das bedeutet nicht, das häusliche Leben der Christen habe nicht sein eigenes Gepräge gehabt u. sich erheblich von den Sitten paganer Familien unterschieden (vgl. C. J. Hefele, Zur Archäologie des häuslichen Familienlebens der Christen: ders., Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie u. Liturgik 2 [1864] 331/81). Ein H., in dem *Ehebruch u. *Ehescheidung, *Abtreibung u. Kindesaussetzung nicht praktiziert wurden, mußte ein anderes Klima ausstrahlen als H.gemeinschaften, in denen sie als Mittel zur Lösung von Familienkonflikten üblich waren. Von den Schriftstellern des 3. Jh. kommen vor allem Clemens v. Alex. u. Tertullian auf Alltagsfragen zu sprechen, so daß bei ihnen am ehesten Bemerkungen zum christl. Familienleben zu erwarten sind. – In disziplinärer Hinsicht steht Clemens v. Alex. vor der Aufgabe, Regeln für ein christl. Familienleben aufzustellen, das den Ausschweifungen in Nahrung, Kleidung, Bädern, Schauspielen der Großstadt entsagt, stoische *Apatheia nicht aus den Augen verliert u. nach den Geboten des Logos ausgerichtet ist, trotzdem eine maßvolle Beteiligung der Christen an ihrer sozialen Umwelt ermöglicht (Mees 130; F. X. Funk, Klemens v. Alex. über Familie u. Eigentum: TheolQS 53 [1871] 427/49). Viele seiner Anweisungen, vornehmlich im ‚Paidagogos', betreffen zwar zunächst den einzelnen, haben aber Rückwirkungen auf die Familie. Als Beispiel können die Ausführungen über den Schmuck bei Frauen dienen. So ist es ihnen zB. erlaubt, einen goldenen Ring zu tragen, damit sie die Dinge versiegeln können, die einer besonders sorgfältigen Aufbewahrung bedürfen (paed. 3, 57, 1 [GCS Clem. Al. 1[3], 268]). Manche Frauen müssen sich schmücken, weil sie nicht das Glück hatten, einen verständigen Mann zur Ehe bekommen zu haben, den sie anders an sich binden könnten (ebd. § 2/4 [269]). In Übereinstimmung mit den Ökonomikschriften (s. o. Sp. 823/5) hält Clemens es für richtig, wenn die Männer ihren Frauen vertrauensvoll die Verwaltung des H.wesens übertragen, da sie ihnen ja als Gehilfinnen gegeben sind. Er warnt aber ebenso deutlich vor den Gefahren der Untreue, die durch zu große Üppigkeit entstehen können. ‚Man muß also bei den Frauen die üppigen Verhältnisse ... wie Schwungfedern beschneiden, von denen in die Höhe gehoben u. beflügelt sie oft der Ehe entfliehen' (ebd. 3, 58, 1 [269, 14/7]; weiteres Material bei Broudéhoux aO. 184/7). Vielleicht haben die zahllosen, oft topisch anmutenden u. misogyn

klingenden Ausfälle der Kirchenväter gegen die Putzsucht der Frauen als realen Hintergrund die Sorge vor der Zerstörung der Familie. Ähnliches gilt für die Warnungen hinsichtlich des Besuches der Bäder u. des Tanzes (C. Andresen, Altchristl. Kritik am Tanz: H. Frohnes u. a. [Hrsg.], Kirchengesch. als Missionsgesch. 1 [1974] 346). – In doktrinärer Hinsicht relativiert Clemens den Wert der Familie im Vergleich mit Gott als dem eigentlichen Ziel des christl. Gnostikers (strom. 6, 100, 2 [GCS Clem. Al. 2^3, 482]). Nach der Zeugung von Kindern sollten Mann u. Frau daher wieder wie Bruder u. Schwester miteinander leben (ebd. § 3 [482]; vgl. 3, 107, 5/108, 1 [246, 5/10]). Der Mann wird ein guter Gatte, Vater u. Herr, wenn er sich nach den göttlichen Vorbildern ausrichtet, die Söhne werden gute Söhne, wenn sie den Logos erkannt haben (protr. 10, 107, 3 [1^3, 76f]). Familiäre Bindungen können eine Gefahr bedeuten, wenn sie von Gott ablenken durch die Sorgen, die von Frau, Kindern u. Dienern auf den pater familias zukommen; trotzdem muß er nicht dem Familienlosen, dem solche Proben erspart bleiben, unterlegen sein, denn ‚die Fürsorge für das Leben einer ganzen Familie' macht ihn geradezu zu einem Abbild der göttlichen Vorsehung (strom. 7, 70, 7f [3^2, 51]). Wie in allen Belangen bleibt Clemens auch in seiner Familienerziehung maßvoll ausgewogen. Sie wird fast ausschließlich aus der Sicht des herrschenden pater familias entfaltet. – In den Kirchenordnungen u. frühen Synoden spielen familiengerichtete Kanones keine besondere Rolle. In der Traditio apostolica Hippolyts werden zwar etliche Anweisungen gegeben über das, was ein Taufbewerber zu tun oder zu lassen hat (16. 20 [SC 11bis, 70/4. 78/80]), außer Regeln für das häusliche Gebet aber keine Vorschriften für das Familienleben aufgestellt (Andresen 64). Dabei ist natürlich zu beachten, daß abgesehen von den die Ehe betreffenden kirchlichen Ordnungen das häusliche Leben kaum der kirchlichen Gesetzgebung unterlag. Eine Regelung wie cn. 41 von Elvira, der die Gläubigen anweist, ut in quantum possunt prohibeant ne idola in domibus suis habeant (9 Vives), bildet eine Ausnahme u. betrifft wohl einen örtlich u. räumlich begrenzten Sonderfall. Es dürfte sich hier um einen christl. pater familias handeln, der angewiesen wird, möglichst keine Götzenbilder in den Wohnräumen seiner heidn. Sklaven zu dulden (vgl. Hefele^2 1, 174). Häufiger sind Bestimmungen, die das Verhältnis zwischen den einzelnen Mitgliedern einer H.gemeinschaft regeln, vor allem der Sklaven, zumal wenn Verbindungen zum kirchlichen Klerus damit verknüpft sind sowie Erbangelegenheiten. Selbst die Didaskalie mit ihren ausführlichen Anweisungen für das christl. Gemeindeleben geht auf das Familienleben kaum ein. Das wenige, das gesagt wird: der Mann soll seine Frau nicht geringachten, sondern sie als gleichstehend betrachten (Didasc. apost. 2 [CSCO 402/Syr. 176, 12]), die Frau soll sich dem Manne unterordnen (ebd. 3 [20]) u. Streitereien im H. vermeiden (ebd. [26f]), sind Gemeinplätze ohne besonderes Gewicht. Großer Wert wird auf die *Arbeit gelegt. Alle Gläubigen sollen, sofern sie nicht in der Kirche sind, fleißig arbeiten u. niemals müßig sein (ebd. 13 [CSCO 408/Syr. 180, 139]; vgl. Quacquarelli 83/91). Was sonst noch über Aufnahme u. Ausbildung von Waisen sowie über andere karitative Aktivitäten angeordnet wird (Didasc. apost. 17. 22 [CSCO 408/Syr. 180, 160/2. 202]), geschieht zwar in der Familie, betrifft aber die Gemeinde u. untersteht der Verantwortung des Bischofs. – Im Westen befaßt sich Tertullian vornehmlich mit Fragen, die sich aus der Ehe zwischen Heiden u. Christen sowie der Gestaltung christlichen Familienlebens inmitten einer idololatrisch geprägten Umwelt ergeben (T. A. Sabattini, La famiglia cristiana nell'Apologetico di Tertulliano: RivStudClass 23 [1975] 51/66). Bei der Beurteilung seiner meist rhetorisch zugespitzten Sätze ist stets darauf zu achten, in welche Richtung sie gesprochen werden, ob sie apologetisch die Integrität christlicher Sittlichkeit nach außen verteidigen oder innergemeindlich-katechetisch christliches Versagen anprangern. Schließlich muß noch die vormontanistische bzw. montanistische Tendenz beachtet werden. So kontrastiert die warmherzige Beschreibung ehelicher Gemeinsamkeit Tert. uxor. 2, 8, 6/9 (CCL 1, 393f) aufs schärfste mit vielen anderen Ehe, Kindersegen u. familiäre Bindungen abwertenden, wenn nicht gar ironisch verächtlich machenden Stellen, zB. ebd. 1, 5 (378f) u. verstärkt in De pudicitia, De monogamia u. De exhortatione castitatis. Denen, die auf Wiederverheiratung nicht verzichten können, wünscht er ubera fluitantia et uteros nauseantes et infantes pipiantes. Der Antichrist wird mit vermehrter Lust gegen sie wüten; als Hebammen wird er Henkersknechte mitbringen (monog. 16, 5 [ebd. 2, 1252]). Dabei dienen solche Ausfälle nur der Ablehnung einer zweiten Ehe (vgl. B. Kötting, Art. Digamus: o. Bd. 3, 1020/3). Auch Cyprian richtet kaum seelsorgliche Aufmerksamkeit auf die Stärkung der Familie. Op. et eleem. 16/20 (CSEL 3, 1, 385/9) warnt er davor, mit Rücksicht auf viele Kinder u. einen großen H.halt das Almosengeben zu vernachlässigen. Nicht ein beträchtliches Erbe sichert die Zukunft der Kinder, sondern das Vertrauen auf die Vatersorge Gottes. Laktanz dagegen macht auf die verheerenden Folgen aufmerksam, wenn Platos Forderung nach Verzicht auf Privateigentum auch auf die Familie angewandt werden sollte: dann gibt es keine unterscheidbare Abkunft mehr, keine Familie, Blutsverwandtschaft oder Schwiegerschaft u. die Liebe zwischen Gatten, Eltern u. Kindern wird unmöglich (epit. 33 [ebd. 19, 708f]; vgl. M. Wacht, Art. Gütergemeinschaft: o. Sp. 30/3).

β. Westliche Väter. aa. Ambrosius. Im lat. Westen ist *Ambrosius der erste Kirchenvater der Friedenszeit, von dem umfangreiche Anweisungen zur christl. Lebensgestaltung erhalten sind. Die Familie insgesamt steht dabei weniger im Vordergrund als vielmehr Rechte u. Pflichten der verschiedenen Familienmitglieder, vor allem der Gatten in der ehelichen Verbindung. Zu beachten ist, daß Ambrosius' persönliche Vorliebe der Jungfräulichkeit gilt, deren Lobpreis nicht selten auf Kosten einer unbefangenen Wertschätzung der Familie geht (vgl. E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand [1965] 250/61). Positiv zu würdigen vermag Ambrosius den Kindersegen als Frucht der Ehe. Gottes erster Auftrag an die Menschen lautete, sich zu vermehren (Gen. 1, 28); daher wurde Eva dem Adam zugesellt. Gott nahm selbst die Sünde in Kauf, weil er lieber viele erlösen als Adam allein lassen wollte (parad. 47 [CSEL 32, 1, 305]). In der Sintflut sparte er Noe auf, um die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes sicherzustellen (Noe 1 [ebd. 413]). Um der Kinder willen wird die Frau dem Mann als Gehilfin gegeben (parad. 47 [305]; off. 1, 28, 134 [PL 16^2, 67]; Cain et Ab. 1, 10, 46 [CSEL 32, 1, 376]); anders ginge das Menschengeschlecht zugrunde, das sich auf dem Weg geschlechtlicher Abfolge fortpflanzt (virg. 1, 7, 34 [PL 16^2, 209]). Die Gewährung von Kindersegen liegt in Gottes Hand (in Lc. 1, 30 [CSEL 32, 4, 29]; virginit. 8, 52 [PL 16^2, 367]). Darum brauchen sich Eltern nicht zu schämen, wenn ihre Ehe kinderlos bleibt. Kranke, Arme u. Sklaven haben oft viele Kinder, während gesunde, reiche u. freie Eheleute sie vergebens ersehnen (fid. 4, 8, 81f [ebd. 658]). Manche Äußerungen des Bischofs lassen vermuten, daß die von ihm angesprochene Zuhörerschaft nicht kinderfeindlich eingestellt war. Die Frauen verlangten ‚nach gesteigerter Freude reichen Kindersegens' (vid. 2, 9 [ebd. 251]); sie fanden es beschämend, die lohnenden Früchte der Ehe entbehren zu müssen, wenn sie allein aus diesem Grunde die Ehe eingegangen waren (in Lc. 1, 45 [CSEL 32, 4, 39]). Für sie ist die Niederkunft der Ehe Lohn, die süße Frucht der Vermählung (ebd. 2, 2 [42]). – Über die hausrechtliche Stellung der Familienmitglieder handelt Ambrosius ganz im kirchlich-traditionellen Sinn. Der Mann vertritt die Familie nach außen u. sorgt für sie; die Frau wirkt in der Stille u. schafft zurückgezogen im häuslichen Bereich (parad. 10, 50 [ebd. 32, 1, 307]; Abr. 1, 5, 37 [ebd. 530]). Wichtiger als alle rechtlichen Vorschriften ist für den Frieden des H. die Atmosphäre echter Liebe. Cum omnes invicem sibi cari sunt, una est domus; cum autem discrepant, reparantur et scinduntur in plures domos (Noe 16, 56 [ebd. 452]). Mahnungen zu einer von gegenseitiger Liebe getragenen Lebensgemeinschaft nehmen einen großen Raum ein. Neben den Vorschriften der Hl. Schrift werden dem Zeitgeschmack entsprechend vor allem Beispiele aus der Natur, insbesondere aus dem Tierreich, herangezogen, um die ethischen Appelle zu intensivieren (hex. 5, 4, 10. 18, 58. 24, 85; 6, 4, 18. 21f. 25 [ebd. 147f. 184f. 199f. 214. 217/9. 221]; in Lc. 10, 31 [ebd. 32, 4, 467]; W. J. Dooley, Marriage according to St. Ambrose [Washington 1948] 57/81). Auch über Erziehungsziele u. -probleme gibt es zahlreiche Hinweise (Blomenkamp 525/9).

bb. Hieronymus u. Salvian. Ähnlich wie Ambrosius im Inhalt, doch schärfer in der Formulierung mischen sich bei *Hieronymus familienfreundliche u. -kritische Töne (vgl. ep. 22, 17; 79, 7; 107, 6. 9; 123, 5; 128, 4; 14, 3; 108, 6; 117, 4). Ep. 52, 15 schreibt er an Nepotian, daß dem Priester die H. aller Christen anvertraut sind. Allerdings sollen die Familien den Priester mehr kennenlernen als Tröster in ihren Nöten denn als Gast bei glücklichen Ereignissen. – Ein düsteres Bild von der Verkommenheit der H.väter, die die Sit-

ten aller Familienmitglieder verdirbt, zeichnet Salvian v. Marseille (gub. 7, 3f [SC 220, 438/46]). Hier wie an vielen anderen Stellen ist jedoch zu beachten, daß Salvian die Sittenreinheit der **Barbaren gegen die Lasterhaftigkeit der eingesessenen christl. Bevölkerung Galliens ausspielt, um die durch die Germaneneinfälle hereingebrochene Not als Strafe Gottes zu erweisen (vgl. H. Fischer, Die Schrift des Salvian v. Marseille ,An die Kirche' [Bern 1976]; J. Badewien, Geschichtstheologie u. Sozialethik im Werk Salvians v. Marseille [1980]).

cc. Augustinus. *Augustinus kommt im 19. Buch von De civ. Dei mehrmals auf die Familie zu sprechen (CCL 48, 657/99). Als Anfang oder Teilchen des staatlichen Gemeinwesens ist der häusliche Friede Grundlage der übergeordneten staatlichen Eintracht (civ. D. 19, 16). Augustinus erweckt dabei den Anschein, als ob die Sicherung des Familienfriedens durch die rechte Über- u. Unterordnung der Familienmitglieder von allen akzeptiert wird (19, 14). Sollte ein H.angehöriger einmal durch Ungehorsam den Frieden gestört haben, dann muß er durch Schelte oder Schläge zurechtgewiesen werden, wobei die H.väter mehr Geduld aufbringen müssen, um das Befehlen auszuhalten, als die Sklaven zum Dienen (19, 16). Die hierarchische Familienstruktur gilt unangefochten, allerdings nur vorläufig für die Zeit des irdischen Lebens. Allein hinsichtlich der zeitlichen Güter gibt es einen Unterschied zwischen Kindern u. Sklaven, ,dagegen zur Verehrung Gottes, in welchem man die ewigen Güter zu erwarten hat', haben die H.väter alle Glieder der H.gemeinschaft in gleicher Liebe anzuleiten (19, 16). Häuslicher Friede ist für das Wohlergehen aller unverzichtbar. Angesichts der Feindseligkeiten, der Kränkungen draußen müssen wenigstens die, ,welche dem nämlichen H. angehören, untereinander freundschaftliche Gesinnung pflegen u. tun es auch in der Regel' (19, 5). Um so schmerzlicher die Enttäuschung, wenn sich als Feinde des Menschen seine H.genossen (Mt. 10, 36) herausstellen (civ. D. 19, 5). Augustinus übersieht nicht, daß sich das Familienethos christlicher Familien von dem heidnischer im Hinblick auf den Frieden nicht unterscheidet, wohl sind die Beweggründe verschieden (19, 17). Ebenso weiß der Bischof, daß Mißstände in der Stadt nicht mehr den Heiden zur Last gelegt werden können, denn ,es gibt in unserer Stadt viele H., in denen kein einziger Heide mehr wohnt, u. kein einziges H., in dem es überhaupt keine Christen gibt'. Öffentliche Übel könnten verhindert werden, wenn die Christen es nur wollten, wenn jeder Vater oder Lehrer seinen Sohn, seine Sklaven in Schach hielte (vgl. serm. 302, 21, 19. 21 [PL 38, 1392f]). Nicht Mauern u. Einrichtung, allein die Güte der Bewohner macht die Qualität des H. aus (in Joh. tract. 2, 11 [CCL 36, 17, 11/5]). Dankbar erkennt Augustinus aber auch an, daß viel Gutes geschieht. Kaum einmal hört man, daß ein Kind seine Eltern nicht ehrt. Junge Leute, die arm sind, rackern sich für ihren alten Vater ab, Frauen stehen zu ihren Männern, auch wenn diese in Not geraten sind (serm. 9, 4; 45, 2 [ebd. 41, 114. 517]; en. in Ps. 55, 17 [39, 690f]). Es gab hochgebildete u. einflußreiche Männer, wie den tribunus u. notarius Flavius Marcellinus, die einer vorbildlichen Familie vorstanden (vgl. F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger [1951] 229/34; A. Mandouze, Prosopographie de l'Afrique chrétienne [Paris 1982] 671/88). Eine theologisch-metaphysische Überhöhung gibt Augustinus der Familie nicht. Trin. 12, 5 (CCL 50, 359f) weist er die Meinung derer, die in der Familiengemeinschaft von Mann, Frau u. Kind eine imago trinitatis erblicken, ausdrücklich zurück (F. K. Mayr, Trinität u. Familie in De Trinitate XII: RevÉtAug 18 [1972] 51/86).

γ. Östliche Väter. aa. Joh. Chrysostomus. Unter den östl. Vätern hat sich besonders der der praktischen Seelsorge zugewandte Joh. Chrysostomus mit der Familie befaßt. Neben den Ausführungen zur christl. Ehemoral im engeren Sinn auf dem Hintergrund der heidn. Zustände treten ausführliche Erörterungen über die wechselseitigen Beziehungen zwischen Ehegatten, Eltern, Kindern u. Bediensteten (C. Scaglioni, Ideale coniugale e familiare in San Giovanni Crisostomo: Cantalamessa 273/422). Die Familie insgesamt vergleicht auch Joh. Chrysostomus traditionell gern mit einer Stadt, in der die Bewohner im Rahmen ihrer jeweiligen Stellung führend u. gehorchend zur Harmonie u. Ordnung des Gemeinwesens beitragen (in Eph. hom. 22, 2 [PG 62, 158]). Andere Bilder vergleichen die Familie mit einem Heer, was wiederum auf die Ordnung im Befehlen u. Gehorchen hinweist (in 1 Cor. hom. 34, 3 [61, 290]; vgl. in Eph. hom. 20, 6; 22, 3 [62, 143. 158]), oder mit einer Palästra (*Gymnasium), in der die Familienmitglieder auf dem moralischen Felde sich zum vollkommenen ἀθλήτης τοῦ Χριστοῦ heranbilden sollen (in 1 Tim. hom. 9, 2 [ebd. 548]). Auch wenn der Palästra-Vergleich zahlenmäßig hinter den anderen zurücksteht, so inspiriert das mit ihm heraufbeschworene Bild des Wettkampfes doch insgesamt die Auffassung des Joh. Chrysostomus von den moralischen Bemühungen innerhalb der Familie in starkem Maß (Scaglioni aO. 419). Alle diese Bilder u. Vergleiche sind traditionell u. bereits in der außerchristl. Ethik verwurzelt. In einem weiteren häufig angewandten Bild vergleicht Joh. Chrysostomus die Familie mit einer Kirche im kleinen, um damit ihre religiöse Bedeutung herauszustellen (vgl. Rentinck 277/80; E. Lodi, Famiglia - chiesa domestica nella tradizione patristica: RivPastLit 18 [1980] 21/3).

bb. Sonstige. Den Schriften der übrigen östl. Väter, insbesondere der Kappadokier, lassen sich nur Streiflichter auf das christl. Familienleben u. die Hauptforderungen einer christl. Familienethik entnehmen (Forlin Patrucco). Dabei dürfte sich der Anteil genuin christlicher Antriebe von dem bereits durch die (stoischen) Philosophen vorgegebenen Ideal gerade in den gebildeten Schichten nicht genau trennen lassen (J. Gaudemet, Les transformations de la vie familiale au Bas-Empire et l'influence du Christianisme: Romanitas 4 [1962] 81f). Desgleichen wird die besondere wirtschaftliche u. soziale Lage Kappadokiens (*Cappadocia), die stark agrarisch u. durch Latifundien bestimmt ist, andere Familienverhältnisse aufzuweisen gehabt haben als die großstädtischen Sprengel. Viele der reichen Familien Kleinasiens, die zugleich den Hauptanteil der Bischöfe stellten, waren miteinander verwandt (F. Gilliard, The social origins of bishops in the 4th cent., Diss. Berkeley [1966]; Forlin Patrucco 171/3). Entsprechend ihrer Herkunft u. verwandtschaftlichen Verflechtung betonen sie die sozialen Pflichten der Reichen (vgl. R. Teja, Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los padres capadocios [Salamanca 1974]; S. Giet, Les idées et l'action sociales de s. Basile [Paris 1941] 110/4; M. Forlin Patrucco, Aspetti del fiscalismo tardo-imperiale in Cappadocia. La testimonianza di Basilio di Cesarea: Athenaeum 51 [1973] 294/309; S. Longosz, Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego: Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 28, 4 [1981] 149/68), wobei in starkem Maße die karitativen u. asketischen Aktivitäten der Damen aus vornehmen H., deren Domäne die Führung des H.halts ist (s. o. Sp. 823/5; vgl. Greg. Naz. carm. 2, 2, 6, 54 [PG 37, 1546]), lobend erwähnt werden (Ps-Greg. Nyss. in Gen. 1, 26 or. 1 [35 Jaeger/Hörner]; Greg. Naz. ep. 5, 4 [GCS 53, 6f]; or. 8, 12; 18, 9; 43, 9 [PG 35, 804. 996; 36, 505]; Greg. Nyss. vit. Macr. 5, 18f; 28 [SC 178, 156. 234]; in Flacc.: 9, 480, 22f Jaeger/Spira). Soziale Verpflichtungen wurden den begüterten Familien bereits durch die staatliche Gesetzgebung auferlegt u. auf die Nachkommen vererbt. Gegen Ungerechtigkeiten u. übermäßige Belastungen, die dabei vorkommen u. die weitere Entwicklung der Familien beeinträchtigen konnten, haben die Bischöfe nicht selten protestiert (Forlin Patrucco 169/71).

δ. Papyri u. Inschriften. Einen Blick in das Denken u. Fühlen breiterer Volksschichten gestatten die Papyri, die in *Ägypten das ganze Millennium zwischen Alexander d. Gr. u. der arab. Invasion abdecken u. auch mögliche Wandlungen ethischer Auffassungen oder zwischenmenschlicher Verhaltensweisen im Übergang von der heidn. zur christl. Kultur dokumentieren. Daß familiäre Belange in den Papyri eine wichtige Rolle spielen, liegt in der Natur dieser Texte begründet, die zum größten Teil briefliche Nachrichten über Familienangelegenheiten enthalten. Die oft festgestellte grammatikalische u. orthographische Minderwertigkeit der Papyri ist nicht nachteilig; sie beweist nur, daß hier nicht die gebildete Oberschicht, sondern breitere Volksschichten zur Sprache kommen. Der Inhalt der Briefe ist so vielfältig wie die Beziehungen zwischen den Familienmitgliedern (O. Montevecchi, La papirologia [Torino 1973] 203. 206f. 219. 243f; M. Naldini, Il cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei sec. II/IV [Firenze 1968]; G. Tibiletti, Le lettere private nei papiri greci dell'III e IV sec. d. C. tra paganesimo e cristianesimo [Milano 1979] 86/106). In den christl. Briefen fällt der liebevoll-warmherzige Ton auf, wenn Eltern ihren Kindern schreiben, sowie die ehrfurchtsvoll-vertrauensvollen Wendungen im Verkehr der Kinder mit ihren Eltern. Von ähnlichen Empfindungen zeugen viele Briefe zwischen den Geschwistern (Preisigke, Sammelb. nr. 10840 [vgl. G. H. R. Horsley, New documents illustrating early Christianity 1 (North Ryde 1981) 132f nr. 84]; PWiscon. 74

[vgl. Horsley aO. 2 (1982) 174/6 nr. 103]; F. Joxe, Le christianisme et l'évolution des sentiments familiaux dans les lettres privées sur papyrus: ActAntAcadHung 7 [1959] 414/8). Allerdings bleibt fraglich, ob die christl. Briefe wirklich einen Geist der Liebe u. eine neue Freundlichkeit in den familiären Beziehungen dokumentieren (so nach ebd. 413 J. G. Winter, Life and letters in the papyri [Ann Arbor 1933]; A. Calderini, Pensiero e sentimento nelle epistole private greche dei papiri [Milano 1917]; G. Ghedini, Paganesimo e cristianesimo nelle lettere papiracee greche dei primi secoli dopo Cr.: Atti del IV Congr. intern. di papirologia [Milano 1936] 333/50), die der heidn. Gesellschaft fremd waren. Es gibt genügend Briefe heidnischer Provenienz, die einen ähnlich innigen u. auch religiös gefärbten Ton anschlagen (Joxe aO. 413/9). Die Berufung auf Gott meint dann Sarapis u. die Unterordnung unter seinen Willen die Ergebenheit in das Schicksal (vgl. PSI 4, 299, 3. Jh. nC.; POxy. 1, 120, 4. Jh. nC.). Wohl ändert sich der Sprachgebrauch, wenn zB. γλυκύτατος durch ἀγαπητός oder die Anrufung der νεκυδαίμονες durch die der Heiligen ersetzt wird (Joxe aO. 419; Ph. D. Scott-Moncrieff, Paganism and Christianism in Egypt [Cambridge 1913]). Andererseits werden nicht selten heidnische Gepflogenheiten tradiert; vgl. die häufige Warnung vor dem *Bösen Blick bei der Erwähnung von Kindern: ἀσπάζωμεν τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν τὴν Ἐλευθέρα σου καὶ τὰ ⟨α⟩βάσκα⟨ν⟩τα αὐτῆς παιδία (PWiscon. 74, 15f [vgl. Horsley aO. 2, 174/6 nr. 103; 1, 134/6 nr. 85]). – Zahlreich sind die *Grabinschriften, die einen familiären Bezug haben. In ihnen werden stets aufs neue die Tugenden der Eheleute u. ihre gegenseitige Liebe, die zärtlichen Gefühle der Eltern zu ihren Kindern, die ehrfürchtige Zuneigung der Kinder zu ihren Eltern u. auch die guten Beziehungen zwischen Herrschaft u. Dienerschaft beschworen (Material bei H. Leclercq, Art. Bonté chrétienne: DACL 2, 1, 1015/47; ders., Art. Famille: ebd. 5, 1, 1098/101; Ch. Pietri, Art. Grabinschrift II: o. Bd. 12, 567f; Kaufmann, Epigr. 121/4). Einen Vergleich heidnischer u. christlicher Grabinschriften im Hinblick auf mögliche Veränderungen bietet Shaw 457/97 mit dem Ergebnis, daß sich die Eltern-Kind-Beziehung bei christlichen Eltern gegenüber den paganen Familien noch vertieft (ebd. 478). Ebenfalls fällt auf, daß unabhängig vom sozialen Status der Bestatteten persönliche Beziehungen, die über den engsten Familienkreis von Ehegatten, Eltern u. Kindern hinausgehen (ebd. 469f), im Vergleich mit paganen Inschriften nur schwach kommemoriert werden (ebd. 467. 482).

ε. Denkmäler. Bildliche Darstellungen einer Familie um der Familie willen sind nicht sehr zahlreich. Hinzuweisen ist auf einige Gemmen u. Goldgläser mit dem Bildnis eines Elternpaares mit seinen Kindern (P. Zazoff, Die antiken Gemmen [1983] 376_{11} Taf. 124, 2; F. Buonarruoti, Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati ne' cimiteri di Roma [Firenze 1716] Taf. 23, 1. 25, 3; R. Garrucci, Vetri ornati di figure in oro [Roma 1858] 29, 4f. 30, 1/6. 31, 2. 4; Leclercq, Famille aO. 1099/101). Ob es sich dabei um christliche Familien handelt, läßt sich nicht in jedem Fall entscheiden (H. Vopel, Die altchristl. Goldgläser [1899] 38f). In den röm. Katakomben könnten die Darstellung der ,cinque santi' in S. Callisto (Wilpert, Mal. Taf. 110f) sowie das Lünettenbild in einem Arcosolgrab derselben Katakombe (ebd. Taf. 90, 2) Familienbilder sein. Heftig diskutiert worden ist ebenfalls der familiäre Charakter der Bilder an der Stirnwand in der Velatio-Kammer von S. Priscilla (ebd. Taf. 79/81): links ist wahrscheinlich die Trauungsszene dargestellt, rechts eine Mutter mit ihrem Kind auf dem Schoß (vgl. O. Mitius, Ein Familienbild aus der Priscillakatakombe mit der ältesten Hochzeitsdarstellung der christl. Kunst [1895], bes. 27f; P. Testini, Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma [Bologna 1966] 291; C. Dagens, À propos du cubiculum de la ,Velatio': RivAC 47 [1971] 119/29; E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit u. Kunst [1973] 435). Ein gut erhaltenes, mit Namensinschriften versehenes Bild eines Elternpaares mit Kind befindet sich am Grab des Theotecnus in der Katakombe S. Gennaro in Neapel (H. Achelis, Die Katakomben von Neapel [1936] Taf. 32), ein Ehepaar mit vier Kindern in einem Cubiculum derselben Katakombe (ebd. Taf. 31). – Einen Eindruck vom Leben auf einem nordafrikanischen Landgut in der Spätantike vermittelt ein Mosaik im Bardo Museum (Dunbabin aO. [o. Sp. 841] 252 nr. 32 Taf. 43). Szenen aus dem Familienleben finden sich auch in der spätantiken Plastik (F. Gerke, Die christl. Sarkophage der vorkonstantin. Zeit [1940]

100f Abb. 23, 3) u. in der Katakombenmalerei (M. Borda, La pittura romana [Milano 1958] 343/5). Ob diese Darstellungen heidnischer oder christlicher Herkunft sind, dürfte unerheblich sein.

3. Gebet u. religiöses Leben. Nachdem bereits andernorts über die Familie als Ort der *Erziehung, einschließlich der religiösen (Blomenkamp 520/57), sowie über die Nachwirkungen paganer religiöser Bräuche in christlichen H. (H. Herter, Art. H. I: o. Sp. 792/7) gehandelt worden ist, sollen hier nur noch einige Ergänzungen über das religiöse Leben in der Familie nachgetragen werden, soweit sie nicht bereits bei v. Severus aO. (o. Sp. 853) 1169/256 zur Sprache gekommen sind. Es geht hier nicht um Gottesdienst u. Gebet in H., insofern sie dort Ausdruck des Gemeindelebens sind, sondern um religiöse Übungen im privaten Bereich unabhängig von dem Ort, an dem sie stattfinden, soweit sie wirklich die Frömmigkeit der H.gemeinschaft, nicht die einzelner Individuen innerhalb der Familie betreffen. Die häuslichen religiösen Übungen dienen dazu, gemeindlichen Gottesdienst u. Alltagsleben nicht auseinanderfallen zu lassen (vgl. 2 Clem. 19, 1; Andresen 57), indem sie dieses über die gemeinsamen Gottesdienste u. Festfeiern hinaus religiös durchformen. – Kann man bei der Anweisung Did. 8, 2 über das dreimalige Beten des Vaterunser am Tage fragen, ob es sich um das Gebet eines einzelnen oder das gemeinsame Familiengebet handelt, so bezeugen andere Stellen mit aller Klarheit, daß das immer wieder eingeschärfte Gebet zu bestimmten Tag- u. Nachtstunden gemeinschaftlich stattfindet (Mees 126). Nach Clemens v. Alex. sind die zwei oder drei, in deren Mitte Christus anwesend ist, ,Mann, Frau u. Kind, weil der Mann mit der Frau durch Gott verbunden wird' (strom. 3, 68, 1 [GCS Clem. Al. 2^{3}, 226]). Tertullian erwähnt uxor. 2, 8, 8f (CCL 1, 394, 53/7) das gemeinsame Gebet der Eheleute, orat. 25f (ebd. 272f) das dreimalige Gebet am Tag zur 3., 6. u. 9. Stunde, Gebete vor dem Essen u. vor dem Bad, gemeinsam mit dem Gast, der ins H. gekommen, oder mit dem Gastgeber, zu dem man eingeladen worden ist. Wenn es zum Schluß heißt, ,die fleißigeren Beter pflegen bei ihren Gebeten das Alleluja einzureihen u. Psalmen von der Art, daß die Mitanwesenden deren Schlußworten antworten können' (27 [273]), wird deutlich, daß es sich um gemeinschaftliches Beten handelt, auch wenn der Ort, an dem dies geschieht, nicht genau angegeben wird. Die Traditio apostolica Hippolyts weist Männer u. Frauen an, zu Gott zu beten, bevor sie morgens mit der Arbeit beginnen. Wenn allerdings irgendwo eine Katechese gehalten wird, sollen sie dorthin gehen. ,Denn wer in der Gemeinde betet, wird dem Bösen des Tages aus dem Weg gehen können' (41 [SC 11bis, 124]; vgl. 35 [118]). Des weiteren werden Gebete zur 6. u. 9. Stunde beschrieben u. begründet (ebd. 41 [126]; vgl. Cypr. domin. orat. 34 [CSEL 3, 1, 292]). Die Verbindung von öffentlichem Gebet in der Kirche u. privatem zu H. schildert Augustin bei der Beschreibung eines frommen Christen: ,Tag für Tag mache ich mich auf, gehe zur Kirche, singe dort einen Morgen- u. einen Abendhymnus u. singe einen dritten u. vierten in meinem H.' (en. in Ps. 49, 23 [CCL 38, 593]; vgl. Fischer 106). Ob gemeinschaftliches Beten in der Ehe- u. Familiengemeinschaft über den häuslichen Kreis hinausgreift u. ,zum Ansatzpunkt für gemeinsames Morgen- u. Abendlob (Laudes u. Vesper) in der Stundenliturgie wird' (so H. Büsse, Gottesdienst in ,Gruppe' u. ,H.gemeinde': Freude am Gottesdienst, Festschr. J. G. Plöger [1983] 244) oder nicht eher das Gemeindegebet auf das Familiengebet eingewirkt hat, mag offen bleiben. Gut bezeugt ist das gemeinsame nächtliche Gebet. Tertullian warnt mit diesem Brauch vor der Mischehe, die es der Frau unmöglich macht, des Nachts Bett u. Stirn mit dem Kreuz zu bezeichnen u. sich zum Gebet zu erheben (uxor. 2, 5, 2 [CCL 1, 389, 14/6]). Die Traditio apostolica ordnet entsprechend an: ,Bete auch, bevor du dich zur Ruhe niederlegst. Aber gegen Mitternacht erhebe dich, wasche dir die Hände u. bete. Wenn deine Frau anwesend ist, betet beide zusammen. Wenn sie aber noch nicht gläubig ist, ziehe dich in ein anderes Zimmer zurück, bete u. kehre zu deinem Bett zurück' (Hippol. trad. apost. 41 [SC 11bis, 128]). Eindringlich vom nächtlichen Gebet spricht auch Cypr. domin. orat. 35f (CSEL 3, 1, 292f). Das abendliche Gebet bekam einen besonderen Akzent durch einen eigenen Lichtsegen; das Entzünden u. Hereinbringen des Lichts wurde mit besonderen Gebeten begleitet (vgl. Dölger, ACh 5, 1/31 bzw. Lumen Christi [Paris 1958]; A. Hamman, La prière 2 [Tournai 1963] 265; Lehenhofer 87/91). – Anlaß zu gemeinschaftlichem Gebet bot ebenfalls das

Mahl, wobei in den Quellen der Übergang von Eucharistie-, offiziellen Agape- u. häuslichen Tischgebeten fließend ist (vgl. E. v. der Goltz, Tischgebete u. Abendmahlsgebete in der altchristl. u. in der griech. Kirche = TU 29, 2b [1905]; Hamman aO. 265f; Lehenhofer 84/7). Gebete, Lieder oder Kreuzzeichen bei der Familienmahlzeit bezeugen bereits Clemens v. Alex., Tertullian u. Cyprian (Fischer 105). Bis ins 4. Jh. nahmen vielerorts die Gläubigen die hl. Eucharistie mit nach H., um sie dort wahrscheinlich im Rahmen einer häuslichen Feier zu empfangen (Lehenhofer 105. 183). Nach Basil. ep. 93 (1, 204 Courtonne) hat in Alexandria die Eucharistie ‚für gewöhnlich jeder bei sich zu H. u. nimmt sie, so oft er will'. Weiteres Quellenmaterial bei Lehenhofer 92/105. 176/83; O. Nußbaum, Die Aufbewahrung der Eucharistie = Theophaneia 29 (1979) 37f. 266/78. – Unter den Vätern der Friedenszeit hat vor allem Joh. Chrysostomus das religiöse Leben der Familien angesprochen (Rentinck 277/8; Dufresne 77/109; Kaczynski 311/98). Er mahnt zu gemeinsamem Gottesdienstbesuch von Eltern u. Kindern (anom. 11, 4 [PG 48, 202]) u. betont den Wert des gemeinsamen Gebetes (prophet. obscurit. 2, 4 [56, 181f]). Keine Zeit, kein Ort sind ungeeignet (in Gen. hom. 30, 6 [53, 287]), ein Kirchenraum ist dazu nicht erforderlich (Belege: Dufresne 93_{42}). Geeignetste Zeit für das häusliche Gebet ist die Nacht. Eltern sollen in der Nacht auch ihre Kinder wecken. ‚Dein H. werde in der Nacht eine Kirche' fordert der Prediger (in Act. hom. 26, 4 [PG 60, 203]). Wenn es nicht μεσονύκτιον möglich ist, dann soll das Gebet wenigstens gegen Morgen (πρὸς τὸν ὄρθρον) stattfinden (ebd. 36, 3 [261]). Der eheliche Verkehr braucht Mann u. Frau nicht vom Gebet abzuhalten (in 1 Cor. hom. 19, 2 [PG 61, 153]); Beschränkungen hinsichtlich Raum u. Zeit, wie sie Origenes in diesem Zusammenhang noch erwägt (orat. 31, 4 [GCS Orig. 2, 398, 5/13]), verlangt Joh. Chrysostomus nicht mehr. Häufig kommt er auf das Tischgebet zu sprechen (Belege: Dufresne 99/103). In Mt. hom. 55, 5 (PG 58, 545) teilt er seinen Zuhörern das ausführliche Tischgebet der Mönche mit, um es ihnen zu erklären u. für den eigenen Gebrauch zu empfehlen. – Neben dem Familiengebet legt Joh. Chrysostomus Wert auf die häusliche Schriftlesung. Als Anreiz kann er seinen Zuhörern in der Predigt Fragen stellen, die sie zu H. durch Schriftstudium selbst lösen sollen (hom. div. 8, 4 [63, 506]; mutat. nom. 1, 4 [51, 119]); ebenso sollen sie sich durch Bibellesen auf den Gottesdienst vorbereiten (in Act. princ. hom. 3, 2 [ebd. 90]). Aus der Schriftlesung soll sich ein geistliches Gespräch ergeben; man soll dazu die Nachbarn zusammenrufen oder auch selbst in ein anderes H. gehen (Belege: Kaczynski 315). Den wohl nicht selten geäußerten Einwand: ‚Ich bin doch kein Mönch, ich habe mich um Frau u. Kinder u. H. zu kümmern' (in Mt. hom. 2, 5 [PG 57, 30]), läßt Joh. Chrysostomus nicht gelten. Schon die Kinder müssen von den Eltern an die Hl. Schrift gewöhnt werden (in Eph. hom. 21, 1 [62, 150]). Leider gibt es viele Christen, die zwar Würfel u. Spielsteine zu H. haben, aber, aus vorgeblicher Armut, kein Buch der Hl. Schrift. Andere besitzen sie aus Eitelkeit, des feinen Einbands wegen, hängen Schrifttexte als Phylakterien ans Bett oder als Amulett um den Hals, nur lesen sie sie nicht (Belege: Kaczynski 325/8). Ein anderes oft angesprochenes Thema ist das häusliche Psalmensingen. Es soll vor u. nach dem Essen stehend geschehen. ‚An den Psalmengesang soll ein Gebet angeschlossen werden, damit wir zugleich mit der Seele auch das H. selbst heiligen' (in Ps. expos. 41, 2 [PG 55, 157f]). Niemand braucht sich auszuschließen, auch wenn er gesanglich nicht begabt ist (ebd.). Schon die Kinder sollen die Psalmen lernen, damit sie innerlich zur Ruhe kommen u. sich die Zeit nicht mit anstößigen Liedern u. Geschichten vertreiben (educ. lib. 34. 60 [55. 69f Exarchos]; in Col. hom. 9, 2 [PG 62, 362]). – Joh. Chrysostomus setzt alles daran, daß die im Gottesdienst empfangenen Impulse weiterwirken im Alltag. Wenn eben möglich, soll sich der H.vater nach dem Gottesdienst mit Frau u. Kindern zusammensetzen u. über das Gehörte sprechen. Dadurch werden Frau, Sohn u. Diener williger, Freunde werden hilfsbereiter u. Feinde geben ihren Haß auf (s. mart. 4 [50, 652]; poenit. 6, 1 [49, 315]; B. Fischer, L'entretien familial prolongement de la prédication. Une réflexion historique: E. Fischer/L. Bouyer [Hrsg.], Parole de Dieu et sacerdoce [Tournai/Paris 1962] 237/55). In besonderer Weise obliegt den Eheleuten die Pflicht gegenseitiger religiöser Unterweisung. ‚Beide sollen in die Kirche gehen u. von dem, was dort gesagt u. vorgelesen wurde, frage der Mann zu H. die Frau einen Teil u. die Frau den Mann' (in Eph. hom. 20, 6 [PG 62, 147]).

Daneben tragen die Eltern die Verantwortung für die religiöse Erziehung der Kinder (Kaczynski 356f). Werden auch die Diener miteinbezogen, wird das ganze H. zur Kirche; die Gnade des Hl. Geistes läßt sich nieder u. beschützt Frieden u. Eintracht des H. (in Gen. hom. 2, 4 [PG 53, 31]; in Gen. serm. 6, 2 [54, 607]). – Daß die bereits in den Schriften des 3. Jh. bezeugte Sitte bestimmter Zeiten für das Familiengebet einschließlich des nächtlichen sowie des Tischgebetes von den Kirchenvätern des 4./5. Jh. weiter eingeschärft wird, versteht sich von selbst (vgl. Hieron. ep. 107, 9, 3 [CSEL 55, 300]; Ps-Athan. virginit. 13f [TU 29, 2a, 47/9 v. d. Goltz]; Basil. spir. 29, 73 [SC 17bis, 508/10]; Greg. Nyss. vit. Macr. 25 [SC 178, 226]; Dufresne 72/4). Daß der Glaube nicht sich entfalten u. weitergegeben werden kann ohne religiöses Leben in der Familie, haben die Väter deutlich gesehen. Augustinus weist dem H.vater, der sich in väterlicher Liebe um den Glauben seiner H.genossen kümmert, ‚ein kirchliches u. gewissermaßen bischöfliches Amt' zu. Ohne eine klerikale Verpflichtung haben multi coniugati et coniugatae, multi patres matresque durch ihr Leiden für Christus Zeugnis abgelegt (in Joh. tract. 51, 13 [CCL 36, 445, 7/18]).

II. Familienfeindliche Tendenzen. a. Ntl. Schriften. Stärker als die familienfreundlichen Stimmen ist in frühchristl. Zeit der Strom von relativierenden oder sogar abwertenden Äußerungen. Schon die Predigt Jesu vom nahen Gottesreich war der Stärkung der Familienbande nicht günstig. Die eschatologische Erwartung relativierte alle irdischen Werte. Manche Logien vertreten ein geradezu antifamiliäres Ethos (J. Dupont, Jésus et la famille dans les évangiles: Communautés et Liturgies 6 [1980] 482/90; R. A. Harrisville, Jesus and the family: Interpretation 23 [1969] 425/38). Wer Jesus nachfolgen will, muß Familie, H. u. Acker verlassen (Mc. 10, 29). Noch schärfer fordert Lc. 14, 26, Vater u. Mutter, Frau u. Kinder, Brüder u. Schwestern zu hassen bzw. geringzuachten. Von einem Jünger wird verlangt, sogar die Minimalforderungen der Familienpietät zu mißachten u. auf die Bestattung des toten Vaters zu verzichten (Mt. 8, 22; Theißen 83f). Auf der Stelle lassen Simon u. Andreas ihren Vater Zebedäus mit den Tagelöhnern im Boot zurück u. folgen Jesus nach (Mc. 1, 20; vgl. Mt. 4, 22). Jesu Botschaft eint nicht die Familien, sondern entzweit Vater u. Sohn, Mutter u. Tochter, Schwiegermutter u. Schwiegertochter u. läßt die H.genossen des Jüngers zu seinen Feinden werden (Mt. 10, 35f). Wenn fünf Menschen im gleichen H. leben, wird Zwietracht sie trennen: ‚drei werden gegen zwei stehen u. zwei gegen drei' (Lc. 12, 52f). In diesen Logien wird eine prophetisch-apokalyptische Tradition aufgenommen u. auf die Nachfolge Jesu hin aktualisiert (vgl. Mich. 7, 6; Sach. 13, 3; Hen. aeth. 100, 2; 91, 5; Jub. 23, 16; Apc. Bar. syr. 70, 6; 4 Esr. 6, 24; Ev. Thom. 16 [NHC II 35, 31/36, 4]; Theißen 84_{15}). Die Jüngergemeinde ersetzt die natürlichen verwandtschaftlichen Bindungen durch glaubensmäßige. Wer das Wort Gottes hört u. es befolgt, der ist für den Jünger ‚Bruder, Schwester u. Mutter' (Mc. 3, 31/5; vgl. Lc. 8, 19/21; 11, 27f; Mt. 12, 46/50). Der Jünger ist heimatlos. Wie der Menschensohn hat er nichts, ‚wohin er sein Haupt legen kann' (Mt. 8, 20). Diese τρόπους κυρίου (Did. 11, 8) sind als asketische Heimatlosigkeit in der Nachfolge Jesu beständig gelebt worden (vgl. v. Campenhausen). Möglicherweise ist auch Mc. 6, 4: ‚Nirgends hat ein Prophet so wenig Ansehen wie in seiner Heimat, bei seinen Verwandten u. in seiner Familie' (ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ), auf wandernde frühchristliche Propheten zu beziehen; es könnte dann den Reflex der zu H. Zurückgelassenen wiedergeben (so Theißen 84_{14}). Obwohl in den Gleichnissen Jesu unbefangen u. positiv auf familiäre Situationen angespielt wird, im Vergleich mit dem jüd. Familienenthusiasmus ist Jesu Beurteilung der Familie insgesamt eher abweisend. Vor allem gibt es kein Wort, das den Besitz von Frau u. Kindern preist; mit keinem Wort wird zu biologischer Fruchtbarkeit ermuntert (Coyle 43); dem Hohenlied vergleichbare Texte sucht man im NT vergebens. Dafür gibt es den Lobpreis der Verschnittenen um des Himmelreiches willen (Mt. 19, 22; Mc. 12, 25), der unabhängig von seiner ursprünglichen Bedeutung eine breite Wirkungsgeschichte gehabt hat (Niederwimmer 53/8). – Der sog. eschatologische Vorbehalt läßt auch im paulinischen (vgl. 1 Cor. 7, 1/16) u. johanneischen Schrifttum keine Familienfreudigkeit aufkommen. Das Weinwunder zu Kana (Joh. 2, 1/12) dient nicht der Werbung für die Familiengründung; auch in der frühkirchlichen Auslegung wird es nur in geringem Umfang familienfreundlich gedeutet. Von Tertullian (monog. 8, 7 [CCL 2,

1240, 57f]) bis Hieronymus (adv. Iovin. 1, 40 [PL 23, 281C/282A]) wird aus der einmaligen Anwesenheit Jesu bei einer Hochzeit gefolgert, daß auch der Christ höchstens einmal heiraten dürfe (A. Smitmans, Das Weinwunder von Kana [1966] 194/207; Kötting, Digamus aO. [o. Sp. 865] 1020f). Apc. 14, 4 verbindet die auserwählten 144000 mit denjenigen, ‚die sich nicht mit Weibern befleckt haben; denn sie sind jungfräulich'. Auch die Ordnungsanweisungen im 1. Petrus- (2, 11/3, 7) u. in den Pastoralbriefen dienen letztlich der ungestörten Erwartung des Reiches Gottes. Noch die Bemerkung, daß die Frau durch Kindergebären gerettet wird (1 Tim. 2, 15), oder die Mahnung, sie solle Mann u. Kinder lieben (Tit. 2, 4), werben kaum für den Familienstand. Wohl hat sich in den spätntl. Schriften die anfängliche Grundfrage der christl. Sexualmoral, ob die Taufe nicht auch den Sexualverzicht fordert (Niederwimmer 222), zugunsten des Weiterbestandes der Familie gelöst.

b. Nachapostolische Zeit. Darüber hinaus hören familienfeindliche Neigungen im 2. Jh. nicht auf. Nach 2 Clem. 12, 1/6, unter Verwendung von Zitatresten aus dem Ägypterevangelium (K. Wengst, Didache [Apostellehre], Barnabasbrief, 2. Klemensbrief, Schrift an Diognet [1984] 223f), kommt das Ende erst, wenn alle enthaltsam leben (vgl. Clem. Alex. strom. 3, 63 [GCS Clem. Al. 2[3], 225]). Das Thomasevangelium geht weiter, wenn es das Gottesreich als bereits anwesend erklärt, aber nur die Enthaltsamen ihm zugehörig sein läßt (49. 75 [NHC II 41, 27/30; 46, 11/3]). Herm. vis. 3, 8, 7 nennt die Enthaltsamkeit die zweite Tugend nach dem Glauben. In Syrien gibt es Kreise, die Eheverzicht zur Voraussetzung für den Taufempfang machen (vgl. A. Vööbus, Celibacy, a requirement of admission to baptism in the early Syrian church [Stockholm 1951]; ders., Art. Aphrahat: RAC Suppl. 1, 503 mit Lit. ebd. 505f). Virulent wurden enkratitische Neigungen unabhängig von der Naherwartung der Wiederkunft Christi im Montanismus (vgl. G. Schöllgen, ‚Tempus in collecto est': JbAC 27/28 [1984/85] 74/96). Wo Verzicht auf Ehe u. Familie gesetzlich verlangt wird, gleiten die enkratitischen Forderungen auf die Dauer in die Häresie ab; wo sie nur als evangelischer Rat verkündet u. von Asketen u. Mönchen freiwillig übernommen werden, genießen sie höchste Wertschätzung (H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 349/65). Auch der Gedanke von der Heimatlosigkeit des Christen wirkt weiter (1 Petr. 2, 11; Hebr. 13, 13f; Ep. ad Diogn. 5, 5/10 [SC 33, 62/4]; weiteres Quellenmaterial bei Coyle 49/52). Immerhin zwingen nicht zuletzt die heidn. Verdächtigungen dazu, darzulegen, wie man die familiären Beziehungen untereinander im Hinblick auf Staat u. Gesellschaft zu regeln gedenkt. In positiv geformten Texten wie Aristid. apol. 15, 4/12 (20f Goodspeed) oder Ep. ad Diogn. 5, 1/4. 6f. 10/6 (SC 33, 62/4) ist allerdings nicht ganz klar, wieviel ‚Zustandsbeschreibung' bzw. Apologetik in den Ausführungen steckt. Immerhin meint *Celsus: Wenn die Christen es verschmähten, ‚den üblichen Gottesdienst zu verrichten u. die mit seiner Leitung Betrauten zu ehren, so sollen sie sich weder freien lassen, noch eine Frau heimführen, noch Kinder empfangen, noch sich irgendwie sonst im Leben betätigen, sondern ganz u. gar von hier weggehen, ohne Nachkommen zu hinterlassen, damit eine solche Menschenart auf Erden gänzlich ausgerottet werde' (bei Orig. c. Cels. 8, 55 [GCS Orig. 2, 271, 18/23]; ähnlich Iustin. apol. 2, 4, 1; Min. Fel. Oct. 9, 1; Tert. apol. 37 [CCL 1, 147/9]). Daß Christen weiterhin der Meinung sind, es ergebe keinen Sinn, die dem Untergang vorherbestimmte Welt zu bevölkern, ist vielfach bezeugt (H. Preisker, Christentum u. Ehe in den ersten drei Jhh. [1926] 155/62; Coyle 52).

c. Bekehrung u. Konfessionsverschiedenheit. Vor allem in den Anfängen der christl. Mission bedeutete *Bekehrung in den meisten Fällen die Herauslösung des einzelnen aus seinen bisherigen sozialen Zusammenhängen (D. Lührmann, Ntl. H.tafeln u. antike Ökonomik: NTStudies 27 [1981] 91), denn mit dem Übertritt ganzer H. konnte in den seltensten Fällen gerechnet werden. Das geschah nur, wenn der pater familias sich bekehrte (vgl. u. Sp. 886f). Daß so etwas sich auch später gelegentlich ereignete, ist nicht auszuschließen. Irenäus bezeugt, zZt. des Commodus hätten Leute von höchstem Ansehen ‚mit ihrem ganzen H. u. ihrer ganzen Verwandtschaft den Weg des Heils beschritten' (bei Eus. h. e. 5, 21, 1 [GCS Eus. 2, 1, 484, 27/9]). Auch Clemens v. Alex. behauptet, in jedem Volk, in jedem Bezirk u. in jeder Stadt sei es der christl. Lehre gelungen, οἴκους ὅλους καὶ ἰδίᾳ ἕκαστον τῶν ἐπακηκοόντων zu bekehren (strom. 6, 167, 3 [GCS Clem. Al. 2[3], 518, 7f]). Häufiger wird jedoch

gerade der H.herr noch ungläubig gewesen sein, während sich Sklaven u. Bedienstete, Kinder u. Frauen bereits dem neuen Glauben zugewandt hatten. Clemens v. Alex. berichtet davon, ‚daß Kinder u. Sklaven u. Frauen oft gegen den Willen ihrer Väter u. Herren u. Männer ganz vortrefflich geworden sind' (ebd. 4, 68, 2 [279, 1/3]). *Celsus wirft den christl. Missionaren sogar vor, daß sie sich mit ihrer Predigt gezielt an die Abhängigen u. Minderjährigen in vornehmen H. heranmachen, weil sie die Herren fürchten. Den Kindern versprechen sie, wenn sie ihnen gehorchten, würden sie μακάριοι werden u. auch τὸν οἶκον ἀποφαίνειν εὐδαίμονα. Sie scheuen sich dabei nicht, die Autorität des H.vaters zu untergraben u. die Kinder zum Ungehorsam gegen Vater u. Lehrer aufzuhetzen (bei Orig. c. Cels. 3, 55 [GCS Orig. 1, 250f]; C. Andresen, Logos u. Nomos [1955] 229; K. Pichler, Streit um das Christentum [1980] 141f mit Bedenken gegen eine realistische Auswertung der Stelle). Welche Schwierigkeiten christliche Ehefrauen seitens ihres heidn. Gatten, gläubige Söhne von ihrem Vater u. Sklaven von ihrem Herrn ihres Glaubens wegen zu gewärtigen hatten, ist von vielen frühchristl. Schriftstellern eindringlich geschildert worden (reiches Material bei Harnack, Miss.[4] 1, 377/81. 396f. 405/9; 2, 607/9; vgl. H. Karpp, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1216; Lührmann aO. 92; Coyle 53f; G. Bardy, La conversion au christianisme durant les premiers siècles [Paris 1949] 220/9; für Tertullian bes. G. Schöllgen, Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit: RömQS 77 [1982] 1/29; Laub 49/56). Ebenso offenkundig sind die Schwierigkeiten, die christliche Familien insgesamt in ihrer heidn. Umgebung haben konnten. Als Anhänger einer superstitio exitiabilis (Tac. ann. 15, 44; vgl. Suet. Nero 16, 2; Plin. ep. 10, 96, 8) trifft sie der Vorwurf der impietas in bezug auf H.kult u. Staatsopfer (Min. Fel. Oct. 8, 2; Tert. apol. 6, 10; 10, 1; 24, 1 [CCL 1, 98. 105. 133]; Arnob. nat. 1, 1; Eus. h. e. 9, 1, 3/5 [GCS Eus. 2, 2, 802/4]). Die alte Praxis der conversio, bei der der Eintritt in eine neue Religionsgemeinschaft die alten Bindungen unangetastet ließ, galt für das Christentum nicht (vgl. Andresen 116f). Nicht nur mußten die Kultfunktionen, die mit der Familientradition zusammenhingen, zB. beim erblichen Flaminat, aufgegeben werden (vgl. Conc. Illib. cn. 2/4 [2 Vives]; J. Gaudemet, Art. Elvire: DictHistGE 15 [1961] 312/48), auch die Teilnahme an den mit *Götzendienst befleckten öffentlichen Festen war Christen verwehrt. Welche Belastungen diese Abstinenz bzw. Isolierung bedeutete, zeigen die vielen Übertretungen, die von Kirchenführern u. Synoden beanstandet werden müssen. Weitere Abgrenzungen ergeben sich im Alltag u. Beruf, im Bad u. Theater (Andresen 220f; Schöllgen 217/9. 224/39). Wie weit der Wunsch nach Absonderung gehen kann, zeigt die Forderung der Didaskalie, daß die christl. Kinder nicht mit heidnischen Altersgenossen spielen dürfen, damit sie nicht Nichtsnutzigkeiten lernen u. urheidnischen Lastern verfallen (Didasc. apost. 22 [CSCO 408/Syr. 180, 203]; vgl. H. Achelis/J. Flemming, Die ältesten Quellen des orient. Kirchenrechts 2 = TU 25, 2 [1904] 311). Wo enge familiäre Bindungen bestanden, wird die Entfremdung durch den Glaubensübertritt nicht ohne Schmerz erfolgt sein. Einer, der anfragte, welchen Gott er besänftigen müsse, um seine Frau vom Christentum wieder abzubringen, bekommt bei Porphyrius durch Apollo die Antwort, eher könne jemand mit eingedrückten Buchstaben auf Wasser schreiben oder als Vogel durch die Luft fliegen als den Sinn seiner ‚gottlosen' Gattin ändern (philos. orac. haur. 183f Wolff: Aug. civ. D. 19, 23 [CCL 48, 690]). Natürlich gab es vor allem in den höhergestellten Familien wenn nicht echte Toleranz so doch Regeln des täglichen Umgangs zwischen heidnischen u. christlichen Familienmitgliedern. Andererseits wiederum lobt Gregor v. Naz. seine Mutter Nonna, ‚daß sie niemals einer Heidin, auch wenn sie noch so vornehmen Standes u. noch so nahe mit ihr verwandt war, die rechte Hand oder den Kuß bot, wodurch sie sich mit heidnischen Händen oder heidnischen Lippen befleckt hätte' (or. 18, 10 [PG 35, 99]; vgl. Dölger, ACh 5, 51/5).

d. Gefährdung der Hausgemeinschaft durch Verfolgung. Daß Familienbande zerrissen werden können u. der häusliche Friede gestört wird, wenn sich einzelne Glieder einer H.gemeinschaft bekehren, bezeugen bereits die synoptischen Evangelien. ‚Brüder werden einander dem Tod ausliefern u. Väter ihre Kinder, u. die Kinder werden sich gegen ihre Eltern auflehnen u. sie in den Tod schikken' (Mc. 13, 12; vgl. Mt. 10, 35; Lc. 12, 52f; s. o. Sp. 877f). Ebenso entstehen Konflikte, wenn einzelne Glieder einer H.gemeinschaft beschworen werden, vom Glauben abzufallen

um der Angehörigen willen. So ruft das Volk der Martyrin Agathonike in Pergamon zu: ‚Erbarme dich doch deines Sohnes' (Mart. Carp. Papyl. et Agath. 43 [28, 3 Musurillo]). Bei der Exekution eines Christen rufen einige Zuschauer: ‚Gewiß hat er Kinder; denn zu H. ist ihm eine Gattin als Genossin, u. doch gibt er den Familienbanden nicht nach, noch fällt er aus Liebe zu Weib u. Kind von seinem Vorsatz ab' (PsCypr. laud. mart. 15 [CSEL 3, 3, 37f]; Harnack, Miss.[4] 1, 408). Bekannt ist der verzweifelte Versuch des Vaters der Perpetua, seine Tochter im Gefängnis umzustimmen u. zum Abfall zu bringen (Pass. Perp. 3, 1f [108, 11/6 Mus.]; vgl. W. H. C. Frend, Martyrdom and persecution in the early church [Oxford 1965] 252. 258. 266, der darauf hinweist, daß viele Denunziationen von Christen durch Familienmitglieder erfolgt seien). Umgekehrt weiß man von Origenes, daß er seinen Vater ermahnt hat, ja nicht mit Rücksicht auf seine Familie vom Glauben abzufallen (Eus. h. e. 6, 2, 6 [GCS Eus. 2, 2, 520, 18/20]; weitere Stellen bei Coyle 54/8). Jesu Forderung, um des Himmelreiches willen auf alles zu verzichten, bekommt durch die Verfolgung eine ganz neue Dringlichkeit. Jeden Christen kann es treffen, daß er sich trennen muß von seinen Eltern, seiner Sippe, von allem, was auf dieser Welt ist, u. von seinem eigenen Leben (vgl. Didasc. apost. 19 [CSCO 408/Syr. 180, 172]). Wie verwickelt in Verfolgungszeiten das Verhältnis der Mitglieder einer H.gemeinschaft untereinander sein konnte, beschreibt Cyprian: Nicht zu vergleichen ist einer, ‚der sich u. all die Seinen preisgab, mit einem anderen, der, einer für alle, die Gefahr auf sich nahm u. seine Gattin, seine Kinder sowie sein ganzes H. durch eine Abmachung auf seine alleinige Verantwortung beschützte', oder einer, ‚der seine H.genossen oder Freunde zu dem Verbrechen antrieb, mit einem anderen, der seine H.genossen u. Pächter verschonte, auch zahlreiche Brüder, die als Flüchtlinge ihr Land verlassen mußten, in seinem H. gastlich aufnahm' (ep. 55, 13 [CSEL 2, 3, 633, 6/13]). So sehr ein solcher der Fürbitte der vielen sicher sein darf, so wenig kann Cyprian Empfehlungsbriefe von Konfessoren akzeptieren, in denen es etwa heißt, ille cum suis solle wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. Das können zwanzig, dreißig u. noch mehr Leute sein, die als propinqui, adfines, liberti u. domestici des Briefinhabers Einlaß in die Kirche begehren (ep. 15, 4 [3, 2, 516, 8/10]).

e. Friedenszeit u. Mönchtum. Die Gefährdung der H.gemeinschaft durch Verfolgungen sowie die Isolierung christlicher Familien vom öffentlichen Leben hören in nachkonstantinischer Zeit auf. Auch das Problem konfessionsverschiedener Ehen lockert sich in dem Maße, in dem die zunehmende Missionierung des Imperiums die Verbindung mit einem christl. Ehepartner erleichterte. Gleichwohl warnen die Väter eindringlich vor den Gefahren einer Mischehe nicht nur mit einem Heiden, sondern auch mit Juden u. Häretikern (vgl. Conc. Illib. cn. 15f [4f Vives]; Ambr. Abr. 1, 9, 84/6 [CSEL 32, 1, 555/8]; ep. 19 [62], 7f [PL 16[2], 1026f]; in Lc. 8, 3 [CSEL 32, 4, 393]; Hieron. adv. Iovin. 1, 10 [PL 23, 223]). Zeno v. Verona hat sogar einen ganzen Traktat der Mischehenfrage gewidmet (2, 7 [1, 5] [CCL 22, 171/5]; J. Köhne, Die Ehen zwischen Christen u. Heiden in den ersten christl. Jhh. [1931] 63/6; Oepke aO. [o. Sp. 858] 663; G. Delling, Art. Ehehindernisse: o. Bd. 4, 689f). Über die Schwierigkeiten der Kindererziehung in einer gemischten Ehe berichtet noch Augustinus (conf. 1, 11, 17 [CSEL 33, 16]). – In Frage gestellt wird auch weiterhin der Wert der Familie durch die verschiedenen asketischen Strömungen. Selbst wo häretische Verurteilungen vermieden wurden, bedurfte es eines besonderen Zartgefühls u. genauer sprachlicher Differenzierung, sollte der Lobpreis der Jungfräulichkeit nicht auf Kosten einer positiven Einschätzung von Ehe u. Kinderfreudigkeit gehen. Noch Väter wie Ambrosius oder Augustinus haben es nicht immer vermocht, den schmalen Grat einer korrekten Beurteilung aller christl. Stände einzuhalten (vgl. Oepke aO. 661/4; Gaudemet 344f). Häufig kommt es zu Konflikten, wenn Eltern ihre Kinder nicht in den jungfräulichen Stand eintreten lassen wollen u. mit Enterbung drohen (Ambr. virg. 1, 10, 58. 11, 63. 65 [PL 16[2], 216/8]; in Lc. 7, 146 [CSEL 32, 4, 347]; Dassmann, Frömmigkeit aO. [o. Sp. 865] 250/61; Salv. eccl. 3, 19/39 [CSEL 8, 274/81]; Hilar. Arel. vit. Honorat. 6, 1f; 8, 1/3 [SC 235, 84. 88/90]; Eutrop. ep. 2 [PL 30, 45/50]). Kirchlicherseits war es unbestritten, daß entsprechend dem Evangelium Jungfrauen u. Mönche H. u. Familie verlassen dürfen u. der Sorge für ihre Angehörigen enthoben sind, denn ‚wer sich von der Gottesliebe leiten läßt, kann unmöglich das eigene

Seelenheil vernachlässigen u. statt dessen für die Verwandten sorgen, u. wenn sie Mangel litten' (Pallad. hist. Laus. 6, 3 [32 Bartelink]; ebd. 39, 1/5 [202/6]; Basil. ep. 42, 3 [1, 103 Courtonne]). Die Witwe Paula denkt nicht mehr an H., Kinder, Familie u. Besitz, als sie in die Einsamkeit geht. Sie ‚besiegte durch die Anhänglichkeit an Gott ihre Zuneigung zu den Kindern, sie vergaß ihre Mutterliebe, um sich als Magd Christi zu bewähren' (Hieron. ep. 108, 6 [CSEL 55, 311]). Eine bezeichnende Geschichte, in der die Bedenkenlosigkeit deutlich wird, mit der jemand seine Angehörigen verläßt, um Asket zu werden, findet sich bei Leont. Neapol. vit. Sym. 125f. 130. 136f (59f. 64. 70f Rydén/Festugière). Weiteres Material bei A. Borias, Le moine et sa famille: Collect. Cisterc. 40 (1978) 81/110. 195/217; L. Theis, Saints sans famille? Quelques remarques sur la famille dans le monde franc à travers les sources hagiographiques: RevHist 100 (1976) 12/6; L. v. Padberg, Heilige u. Familie, Diss. Münster (1981) 62/6. 202/4; v. Campenhausen 290/317; Forlin Patrucco 178f; Ch. Gnilka, Art. Altersversorgung: RAC Suppl. 1, 281/3. Umgekehrt haben die Kirchenväter verschiedentlich darauf hingewiesen, daß der Kirche keine Schenkungen zu machen sind auf Kosten der Versorgung der Familie (G. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege[2] [1884] 158). Auf die Mühen des Ehelebens, die Enttäuschungen bei der Kindererziehung wird mit bewegten Worten hingewiesen. Die Forderung nach dem Eheverzicht für die höheren Kleriker in der westl. Kirche wurde u. a. mit den Unzuträglichkeiten des Familienlebens begründet (vgl. B. Kötting, Der Zölibat in der alten Kirche[2] = Schrift. Ges. Förd. Univ. Münster 61 [1970] 22. 31/3). Ein Mann wie Bischof Synesius v. Cyrene, der sich weigerte, seine Ehe aufzugeben, u. sich viele u. gut geratene Kinder wünschte, ist im 5. Jh. eher die Ausnahme u. nur aufgrund seiner besonderen Herkunft zu verstehen (ep. 105 [187 Garzya]; H. v. Campenhausen, Griech. Kirchenväter[2] [1956] 133). Ebenso bemerkenswert ist der umfangreiche Briefwechsel, mit dem südgallische Bischöfe u. Mönche um Sidonius u. das Kloster von Lérins weiterhin ihre familiären Bindungen pflegen (R. W. Mathisen, Epistolography, literary circles and family ties in late Roman Gaul: TransAmPhilolAss 111 [1981] 95/109), sowie die Sehnsucht nach einem glücklichen Zuhause in den Wirren des untergehenden Imperiums bei Paulinus v. Pella (carm. 4 [SC 218, 14/9]): ‚Daß ich doch niemals jemanden beneide oder belüge, ein üppiges H. besitze, in dem sich bei Mählern mit selbst erzeugten Produkten ein satter Sklave u. ein treuer Freund, ein wohlgenährter Diener, eine aufmerksame Gattin u. Kinder von dieser geliebten Frau erfreuen'.

III. Frühchristl. Hausgemeinde. a. Hausgemeinde u. Mission. 1. Paulusbriefe u. Apostelgeschichte. Neben der übertragenen Verwendung von ‚bauen' u. ‚wohnen' als Bilder für das Wachsen u. Bestehen christlicher Gemeinden (v. Allmen; Vielhauer 72/115; J. Pfammatter, Die Kirche als Bau = AnalGreg 110 [Rom 1960]; *Haus III; *Bauen) spricht Paulus auch konkret von H.gemeinschaften als Ansatzpunkten für seine Mission. 1 Cor. 16, 15 (vgl. 1, 16) erwähnt er beiläufig das H. des Stephanas u. erinnert daran, ‚daß es der Erstling Achaias ist u. sie sich in den Dienst der Heiligen gestellt haben'. Der Wechsel vom Singular zum Plural deutet darauf hin, daß sich die Mitglieder dieser H.gemeinschaft zusammen mit dem Vorsteher in der Unterstützung des Apostels verdient gemacht haben (Gnilka 232). Paulus ist es auf seinen Missionsreisen gelungen, Synagogenvorsteher, begüterte Heiden, nicht selten *Gottesfürchtige oder Frauen, für den Glauben zu gewinnen u. ihre H. zum Sammelpunkt für eine entstehende Gemeinde zu machen. In Philippi wird die Purpurhändlerin Lydia getauft καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς (Act. 16, 15), ebenso wird dem Gefängniswärter dort das Wort Gottes verkündet σὺν πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ (Act. 16, 32). Besonderen Eindruck wird der Synagogenvorsteher Crispus in Korinth gemacht haben, der auf die Predigt des Paulus hin an den Herrn glaubte σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ (Act. 18, 8; 1 Cor. 1, 14). In seinen Briefen erwähnt Paulus weitere H.gemeinden, die nicht von ihm selbst gegründet worden, sondern schon vor ihm entstanden sind. In Korinth handelt es sich um Priska u. Aquila (vgl. Act. 18, 2), die von Ephesus aus σὺν τῇ κατ᾽ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ die Korinther grüßen lassen (vgl. 1 Cor. 16, 19) u. auch in der Grußliste Rom. 16, 3f von Paulus erwähnt werden. Mit ihnen grüßt Paulus καὶ τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν (für die Diskussion über Aquila u. Priska u. die Gründe ihres häufigen Ortswechsels vgl. Klauck, H.kirche 21/6). Des weiteren erwähnt Paulus in Rom (?) ‚Asynkritus, Phlegon, Hermes,

Patrobas, Hermas u. die Brüder, die bei ihnen sind' (Rom. 16, 14) sowie ,Philologus u. Julia, Nereus u. seine Schwester, Olympas u. alle Heiligen, die bei ihnen sind' (Rom. 16, 15). – Wie diese H.gemeinden zusammengesetzt waren, wer ,die Brüder' bzw. ,alle Heiligen, die bei ihnen sind', gewesen sein mögen, ist unbekannt. Über die zur Familie im engeren Sinn Gehörigen hinaus dürften die H.herren hier ihre H. für andere Glaubensbrüder geöffnet haben (vgl. W. A. Meeks, The first urban Christians. The social world of the apostle Paulus [New Haven/London 1983] 75/7). Anders verhält es sich bei den Grüßen an ,die aus dem H.wesen des Aristobul' sowie ,die aus dem H. des Narzissus, die im Herrn sind' (Rom. 16, 10f); bei ihnen handelt es sich um Christen (vielleicht Sklaven) in einem nichtchristl. H.halt; vielleicht ist auch bei den ,Leuten der Chloe' (1 Cor. 1, 11) an christliche Sklaven im H. einer reichen Freigelassenen zu denken (Klauck, H.kirche 28f; Judge 35f). Umgekehrt gab es christliche H., in denen die Sklaven den christl. Glauben nicht angenommen hatten. Der Sklave Onesimus war noch nicht Christ, als er seinem Herrn Philemon davonlief (Phlm. 10). Aristid. apol. 15, 6 (20 Goodspeed) bezeugt ausdrücklich, daß die Konversion von Sklaven wohl gewünscht, aber nicht erzwungen wurde. Trotz rechtloser Stellung wurde ihre religiöse Freiheit weitgehend respektiert (Laub 56/62). Welchen Einfluß die Bekehrung des pater familias auf die Bekehrung des übrigen H. besaß, zeigt gleichwohl die Taufe des Hauptmanns Kornelius: ,Er lebte mit seinem ganzen H. fromm u. gottesfürchtig' (Act. 10, 2); er schickt ,zwei seiner H.sklaven u. einen frommen Soldaten' zu Petrus (10, 7) u. ruft ,seine Verwandten u. seine nächsten Freunde' zusammen (10, 24), so daß Petrus ,viele Menschen versammelt findet' (10, 27) u. taufen kann (10, 48); er wird gerettet καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου (11, 14; Judge 34f). – Unabhängig von der paulinischen Mission erwähnt Lukas weitere H., in denen frühchristliches Gemeindeleben stattgefunden hat u. von denen missionarische Impulse ausgegangen sind. Neben den Summarien, die berichten, daß die Jerusalemer Urgemeinde κατ' οἶκον das Brot gebrochen (Act. 2, 46) u. das Evangelium verkündet hat (5, 42), ist das Obergemach zu erwähnen, in dem die Nachwahl des Matthias stattgefunden (1, 15/26) u. die Gemeinde das Pfingstfest erwartet hat (2, 2). Wenn sich dieser Raum im H. der Mutter des Johannes Markus befand, wohin sich Petrus nach seiner Befreiung aus dem Gefängnis gewandt hatte, ist es nicht identisch mit einem zweiten H. im Jerusalemer Zentrum, in dem sich Jakobus zur gleichen Zeit mit anderen Brüdern aufhielt (12, 17; Wagner 10). Weitere H., in denen Apostel gastliche Aufnahme fanden, erwähnt Lukas in Damaskus (Act. 9, 11. 17), Joppe (10, 6), Caesarea (21, 8), Ephesus (20, 20) u. Troas (20, 8). Noch bei anderen von Paulus u. Lukas mitgeteilten Namen stellt sich die Frage, ob es sich um die Besitzer von H. bzw. um die Mitglieder oder sogar Vorsteher christlicher H.gemeinden handelt, zB. Gaius in Korinth (Rom. 16, 23a) u. Jason in Thessalonich (Act. 17, 6f).

2. *Synoptiker.* Wenigstens zu fragen ist, ob nicht auch einige synoptische Wunderberichte, vor allem solche, in denen die Heilung von Nichtjuden geschildert wird, H.gemeinden in Galiläa voraussetzen, von denen aus die Mission ins heidn. Gebiet getragen wurde (vgl. Mc. 7, 24/30 für Syrien; ebd. 5, 19f für die Dekapolis; Mt. 8, 5/13 mit der Heilung des Knechts des röm. Hauptmanns). Wenn die gemeindliche Perspektive in die Abfassung der Evangelien miteingebracht worden ist (Gnilka 234), könnten auch die Aussendungsreden Jesu Hinweise auf galiläische H.gemeinden liefern. Jesus sendet seine Jünger in die H., ohne daß sie jedoch von H. zu H. ziehen sollen (Lc. 10, 5/7); wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, ist er in ihrer Mitte (Mt. 18, 20; Theißen 93. 100; Klauck, H.kirche 57f).

3. *Spätntl. u. nachapostolische Schriften.* In spätntl. Zeit werden vermehrt H.gemeinschaften erwähnt, wobei oft allerdings nicht entschieden werden kann, ob es sich um ein christlich gewordenes H. oder um eine mit einem solchen H. verbundene H.gemeinde handelt. Um letztere geht es wohl Col. 4, 15, in dem die Brüder in Laodizea gegrüßt werden, dazu Nympha καὶ ἡ κατ' οἶκον αὐτῆς ἐκκλησία. 2 Tim. 4, 19 wird das H. des Onesiphorus gegrüßt, Tit. 1, 11 wird vor Irrlehren gewarnt, die ὅλους οἴκους zerstören können. Ähnlich warnt 2 Joh. 10 davor, einen Irrlehrer aufzunehmen εἰς οἰκίαν. Kann es sich hier wie bei der im Hebräerbrief angesprochenen Gemeinde (Hebr. 10, 25; 13, 24; Filson 106) um hausgemeindliche Zentren handeln, sind an anderen Stellen der Pastoralbriefe sowie in den Grußadressen der Apostolischen

Väter eher christliche Bewohner eines H. gemeint. So grüßt Ignatius ad Smyrn. 13, 1f (214, 12/5 Fischer) τοὺς οἴκους τῶν ἀδελφῶν μου σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις sowie τὸν οἶκον Ταουίας, ad Polyc. 8, 2 (224, 1f F.) die Witwe des Epitropus σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτῆς καὶ τῶν τέκνων. Ebenfalls um christliche Privat-H. dürfte es sich in 1 Tim. 5, 16 handeln, wo die gläubig gewordenen Frauen aufgefordert werden, die Witwen in ihrem H. zu versorgen, damit sie nicht der Gemeinde zur Last fallen (vgl. 1 Tim. 5, 8. 13; weitere Belege: Klauck, H.kirche 55; N. Brox, Die Pastoralbriefe[4] [1969] 185/7: Der Witwenstand). – Eine andere Frage erhebt sich hinsichtlich des 3. Johannesbriefes. Ist der v. 9 angegriffene Diotrephes der Leiter einer H.gemeinde, zu der auch Gaius, an den der Brief gerichtet ist, als besonders angesehenes Mitglied gehört (v. 1/6), oder steht Diotrephes bereits der übergeordneten ἐκκλησία des Ortes vor, der Gaius als führendes Glied einer H.gemeinde zugeordnet ist (A. J. Malherbe, The inhospitality of Diotrephes: God's Christ and His people, Festschr. N. A. Dahl [Oslo 1977] 226/8; R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe = Herders Komm. 13, 3 [1953] 285)? Wegen der Gefahren, die mit der Aufsplitterung der Ortsgemeinde in H.gemeinden verbunden waren (vgl. u. Sp. 891/4), betonen die kirchlichen Schriftsteller vor allem die Einheit der Gemeinde u. verraten nur unbeabsichtigt, daß die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ in größeren Städten in H.gemeinden gegliedert war. Schon Paulus richtet seine Briefe immer an die Gesamtgemeinde, auch wenn die Phil. 1, 1 angesprochenen Bischöfe u. Diakone einzelne H.gemeinden betreut haben mögen (J. Hainz, Die Anfänge des Bischofs- u. Diakonenamtes: ders. [Hrsg.], Die Kirche im Werden [1976] 105); aus 1 Cor. 11, 18 u. 14, 23 kann man schließen, daß es über die H.gemeinden hinaus Versammlungen der Gesamtgemeinde an einem einzigen Ort (ἐπὶ τὸ αὐτό) gegeben hat (H.-J. Klauck, Herrenmahl u. hellenist. Kult [1982] 290f); Lukas u. die Pastoralbriefe sprechen von Bischöfen bzw. Presbytern immer im Hinblick auf die Gesamtgemeinde, nicht auf hausgemeindliche Gruppen (vgl. Act. 14, 21/3; 20, 17; Tit. 1, 5; Malherbe 70); der 1. Clemensbrief schreibt undifferenziert der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον u. einzelnen H. nur im Rahmen einer H.tafelunterweisung an die Frauen (praescr. 1, 3 [24, 1f. 19/22 Fischer]); desgleichen scheint Ignatius in seinen Aufrufen zur Einheit eine gemeinsame gottesdienstliche Versammlung der ganzen Gemeinde vorauszusetzen. Unterschiedlich argumentieren die Märtyrerakten Justins. Auf die Frage des Präfekten, wo die röm. Christen zusammenkämen, antwortet Justin: ,Wo ein jeder will u. kann. Du glaubst bestimmt, wir kämen alle an demselben Ort zusammen; das ist aber nicht so …' (Mart. Iustin. et soc. B 3, 1 [48 Mus.]). Ebd. 3, 3 (48/50 Mus.) dagegen heißt es: ,Ich wohne oberhalb des Timotinischen Bades …; ich kenne außer diesem keinen anderen Versammlungsort'. Bei der Beurteilung dieser Aussagen ist zu beachten, daß Justin bestrebt ist, die Zusammenkünfte der röm. Christen nicht preiszugeben. Entsprechend muß offen bleiben, ob er bei der Beschreibung einer sonntäglichen Eucharistiefeier (apol. 1, 67, 3/7 [1, 1, 158/60 Otto]) die gesamte röm. Stadtgemeinde oder die Versammlung einer H.gemeinde im Auge hat (E. G. Jay, From presbyter-bishops to bishops and presbyters: SecondCent 1 [1981] 149).

4. *Apokryphen u. gnostisches Schrifttum.* Einige Hinweise auf H.gemeinden bieten die apokryphen Apostelakten des 2. Jh. Als Paulus in das H. des Onesiphorus in Ikonium eingekehrt war, ,wurden die Knie gebeugt, das Brot gebrochen u. das Wort Gottes von der Enthaltsamkeit u. der Auferstehung verkündet' (Act. Paul. nr. 3, 5 [2, 243 Hennecke/Schneem.[3]]); als er in Korinth in das H. des Epiphanius kam, herrschte große Freude, ,so daß alle die Unsrigen jubelten' (ebd. 9 [261]); in Ephesus sprach ein Engel Gottes zu ihnen, als sie zum nächtlichen Gottesdienst im H. von Aquila u. Priszilla versammelt waren (ebd. Anhang [268]). Was hier von H. u. H.gottesdiensten zZt. des Paulus berichtet wird, dürfte in Wirklichkeit die Verhältnisse des Gemeindelebens widerspiegeln, wie sie die Vf. der Apostelakten erlebt haben (vgl. Wagner 49). Einen guten Einblick in die Beschaffenheit eines christl. H. u. die Funktionen des H.herrn im Dienst der Gemeinde bieten die Petrusakten: Marcellus versichert dem Petrus, er habe sein ganzes H., alle Speisezimmer, jeden Säulengang bis hinaus vor die Tür zusammen mit seinen Dienern, soweit sie gläubig seien, unter Anrufung des Namens Jesu mit Wasser besprengt, um es von den Spuren des Simon Magus zu säubern. Dann habe er Witwen u. alte Leute zum Gebet ins H. bestellt u. jedem ein Goldstück ge-

geben, damit sie als Diener Christi gelten könnten. Jetzt bittet er Petrus zusammen mit Marinus u. allen anwesenden Brüdern zum Gottesdienst in sein H. Als Petrus eintritt, heilt er als erstes eine blinde Witwe. Dann geht er weiter in das Speisezimmer, wo bereits das Evangelium verlesen wird. Er rollt es zusammen u. beginnt mit der Predigt. Als die neunte Stunde abgelaufen ist, erheben sich alle zu gemeinsamem Gebet, bis es zu Wunderheilungen u. Lichterscheinungen kommt, die Petrus in einem Lobpreis Gottes interpretiert. Nach dem Gottesdienst beginnen Petrus, Marcellus u. die anderen Brüder, ,den Jungfrauen des Herrn zu dienen'. Marcellus als H.herr bietet ihnen an, im H. zu bleiben: ,Ihr habt, wo ihr wohnen könnt. Denn was als mein Eigentum gilt, wem sollte es sonst gehören als euch?' (7, 19/22 [2, 206/10 Hennecke/Schneem.^{3}]; vgl. ebd. 1, 2; 3, 7 [191/3. 197]). – Hinweise auf christliches Gemeindeleben in Privat-H. bieten auch einige gnostische Akten. Im H. des Lykomedes in Ephesus predigt der Apostel Johannes einer großen Volksmenge (Act. Joh. 26 [CCApocr 1, 177]), im H. des Andronikus vollzieht er neben der Predigt noch Gebet, Eucharistie u. Handauflegung (ebd. 46 [227]; vgl. Klauck, H.kirche 72). Von gottesdienstlichen Verrichtungen im H. sprechen an verschiedenen Stellen die Thomasakten (81. 105. 131. 138. 155 [AAA 2, 2, 196f. 217f. 238f. 244f. 264]; vgl. Klauck, H.kirche 72f). Genauere Angaben über Organisation u. Verfassung der gnostischen Gemeinschaften läßt die Quellenlage nicht zu (vgl. H. Kraft, Gnostisches Gemeinschaftsleben, Diss. Heidelberg [1950]); immerhin ist bekannt, daß gnostische Zirkel nicht ausschließlich heilsindividualistisch ausgerichtet u. ordnungsfeindlich eingestellt waren (K. Koschorke, Eine neugefundene Gemeindeordnung. Zum Thema Geist u. Amt im frühen Christentum: ZsTheolKirch 76 [1979] 30/60). Als sie sich von den großkirchlichen Gemeinden trennten, dürften sie schon ihrer geringen Zahl wegen weiter hausgemeindlich organisiert geblieben sein.

b. Hausgemeinde u. kirchliche Einheit. So unentbehrlich christliche H. als Rückhalt für die Mission sowie als Zufluchtsort in einer verständnislosen bis feindlichen Umwelt waren, problemlos war die Aufsplitterung für die Bewahrung der Einheit im Glauben nicht. Ohne eine schon gefestigte u. bewährte Glaubenstradition, ohne einen Kanon der ntl. Schriften u. eine verbindliche Auslegung, ohne liturgische Normen u. dogmatische Sätze drohte stets die Gefahr häretischer Zersplitterung. H.gemeinden, die nicht gleichmäßig über ein Stadtgebiet verteilt waren, sondern sich, dem Vorbild der H.synagogen entsprechend, landsmannschaftlich, berufszugehörig oder aus persönlicher Zuneigung zu einem bestimmten οἰκοδεσπότης bzw. Vorsteher einer H.gemeinde zusammengefunden haben dürften (vgl. W. Wiefel, Die jüd. Gemeinschaft im antiken Rom u. die Anfänge des röm. Christentums: Judaica 26 [1970] 71f), waren für Absonderungen anfällig. Daß Petrus nach seinem Entkommen aus dem Gefängnis im H. der aus der hellenist. Diaspora stammenden Maria, der Mutter des Johannes Markus, nur einen Teil der Gemeinde ohne Jakobus u. seine paläst. judenchristl. Brüder antrifft, wird kein Zufall gewesen sein (vgl. Act. 12, 17; s. o. Sp. 888). Der sog. Antiochenische Zwischenfall, bei dem Petrus zunächst mit den Heidenchristen Gemeinschaft hält, sich dann aber mit Barnabas von Paulus zu den Judenchristen zurückzieht, signalisiert die Gefahren ebenso wie die vieldiskutierten Parteiungen in Korinth (vgl. 1 Cor. 1, 10/3). Auch die beschwörende Bitte des Paulus 1 Thess. 5, 27, allen Brüdern seinen Brief vorzulesen, läßt fragen, ob die Gefahr bestand, daß eine hausgemeindliche Gruppe das apostolische Schreiben für sich behielt (vgl. Filson 110; Klauck, H.kirche 39f; Vogler 794; Gnilka 233). – Am eindringlichsten hat wohl Ignatius v. Ant. die Gefahr der Spaltung beschworen, die sichtbar wurde, wenn Gemeindemitglieder Eucharistiefeiern ohne Zustimmung des Bischofs abhielten (ad Smyrn. 8, 1 [210, 9f F.]; ad Philad. 7, 2 [198, 18f, 8/10]; vgl. Dassmann 92f; Wagner 32/40; R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter [1905] 213f. 222/9). Ad Magn. 7, 1 (16b, 1/8 F.) mahnt Ignatius: ,Versucht nicht, euch etwas als vernünftig erscheinen zu lassen, (was ihr) privat (tun könntet), sondern in gemeinsamer Versammlung (bekunde sich) ein Gebet, ein Flehen, ein Sinn, eine Hoffnung in Liebe ... Strömt alle zusammen wie zu einem Tempel Gottes, wie zu einem Opferaltar, zu einem Jesus Christus, der von einem Vater ausging u. bei dem Einen war u. (zu ihm) zurückkehrte' (zur Einheitsbedeutung von θυσιαστήριον vgl. H.-J. Klauck, Thysiasterion in Hebr. 13, 10 u. bei Ignatius v. Ant.: Studia Hierosolymitana 3 = Stud. Bibl. Franc. Coll. mai. 30

[Jerusalem 1982] 153). Die Gefahr der Verselbständigung gottesdienstlicher Feiern bestand vermehrt in Zeiten der Verfolgung. Wenn der normale ,consessus ecclesiastici ordinis' (Tert. castit. 7, 3 [CCL 2, 1025, 19f]) unterbleiben mußte, konnte es zu Gruppenbildungen auf der Basis von H.gemeinden kommen. Schwierig zu klären ist zZt. die Frage, ob u. wie sich mit der hausgemeindlichen Organisation der Gläubigen ihr Zusammenschluß auf genossenschaftlicher oder vereinsmäßiger Basis verbindet, der von der älteren Forschung besonders unterstrichen worden ist (vgl. Quacquarelli 17/20; Judge 38/47; Malherbe 90f; Klauck, H.kirche 89f; R. L. Wilken, Kollegien, Philosophenschulen u. Theologie: W. A. Meeks [Hrsg.], Zur Soziologie des Urchristentums [1979] 165/93; Aguirre 42/4). Erstere dürfte mehr dem innergemeindlichen Selbstverständnis, letztere dem Verständnis der heidn. Umwelt entsprochen haben (vgl. B. Kötting, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 142). – Noch in nachkonstantinischer Zeit müssen sich Synoden gegen häusliche Eucharistiefeiern wenden (Wagner 71/4), die jetzt zugleich das Ergebnis häretischer Abspaltung sind (Conc. Gangr. cn. 6 [82 Jonkers]; Conc. Laodic. cn. 58 [ebd. 96]; Soz. h. e. 3, 14, 33 [GCS Soz. 123]; Andresen 434). Konstantin selbst soll nicht nur die öffentlichen, sondern auch die privaten Zusammenkünfte von Häretikern verboten u. ihre Versammlungs-H. konfisziert haben (Eus. vit. Const. 3, 65, 1 [GCS Eus. 1, 1^{2}, 118]). Noch lange Zeit versucht der röm. Bischof, den sonntäglichen Gottesdienst der städtischen Titelkirchen mit Hilfe des Fermentum-Ritus an die bischöfliche Eucharistiefeier zu binden (J. A. Jungmann, Missarum sollemnia^{5} 2 [1962] 386/8]). Auf ihrer ersten Synode iJ. 410 in Seleucia-Ctesiphon beschließen die Bischöfe Persiens, das eucharistische Opfer solle nicht mehr, wie althergebracht, in den H., sondern nur in der Kirche auf dem Altar dargebracht werden (cn. 13 [J. B. Chabot, Synodicon orientale (Paris 1902) 267]). Andererseits berichtet Paulinus, daß der Mailänder Bischof die Eucharistie bei einer vornehmen Dame in Trastevere feierte, in deren H. er eingeladen worden war (vit. Ambr. 10, 1 [64 Pellegrino]; vgl. P. Nautin, Le rite du ,fermentum' dans les églises urbaines de Rome: EphemLiturg 96 [1982] 516). Begüterte christl. Familien hatten sich Oratorien in ihren Privat-H. einrichten lassen (vgl. J. Schmitz, Gottesdienst im altchristl. Mailand = Theophaneia 25 [1975] 248; K. M. Swoboda, Römische u. romanische Paläste^{3} [Graz 1969] 301 Abb. 129; M. E. G. Grünewald, Spätantike Herrschaftsvillen in den nordwestl. Provinzen des röm. Reiches u. ihr gesellschaftlicher Hintergrund, Diss. Wien [1975] 212/4; vgl. auch Cod. Theod. 16, 2, 33 vJ. 398). Über Gerontius wird in der Vita Petrus' des Iberers berichtet, er habe an den Werktagen ,täglich Privatgottesdienst für die selige Melania abgehalten, wie es Sitte der Kirche von Rom war' (R. Raabe, Petrus der Iberer [1895] 36; weiteres Material: Jungmann aO. 1, 279/81). Als Nestorius während seiner Zeit als Patriarch von Kpel seinem Presbyter Philippus die häusliche Meßfeier verbieten will, erhält er die Antwort, das sei hier allgemeiner Brauch (Cyrill. Alex. ep. 11a [AConcOec 1, 1, 7, 172). Eucharistiefeiern in Oratorien auf dem Lande bzw. in den Villen der Landbesitzer machen noch in fränkischer Zeit den Bischöfen Kopfzerbrechen, so unumgänglich sie andererseits für die seelsorgliche Versorgung der Bevölkerung außerhalb der Städte waren. Mehrere Synoden bestimmen, daß wenigstens an den Hochfesten diese Gottesdienste zu unterbleiben u. alle in die Bischofskirche zu kommen haben (vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 21 [CCL 148, 202f]; Conc. Aurel. vJ. 511 [148A, 11]; Conc. Clarem. vJ. 535 cn. 14 [ebd. 108f]; Conc. Matisc. vJ. 581/83 cn. 10 [ebd. 225]). Die Gefahr der Spaltung, die mit der gottesdienstlichen Feier im häuslichen Kreis notwendig gegeben war, konnte allein durch Verbot u. Abschaffung nicht gebannt werden. Es gab immer wieder Situationen (Krankheit, Verfolgung, räumliche Entfernung), die Ausnahmen von der Einheit der einen bischöflichen Eucharistiefeier erforderten. Durch Entfaltung u. Stärkung der verschiedenen Amtskompetenzen sowie durch die fortschreitende Umwandlung der privaten Charakter tragenden H.kirchen in allein gottesdienstlichen Zwecken dienende Kirchen-H. öffentlichen Charakters, die am Ende auch durch ihre bauliche Gestaltung als kirchliche Gebäude kenntlich sind, wurde versucht, die Einheit der Gemeinde bei aller Vielfalt des häuslichen Gottesdienstes zu wahren.

c. Hausterminologie u. kirchliches Amt. Das Verständnis der Kirche als οἶκος θεοῦ hat auf die Ausbildung von Struktur u. Verständnis des kirchlichen Amts eingewirkt.

Das Bild vom οἶκος klingt bereits bei Paulus an (vgl. Lührmann aO. [o. Sp. 880] 93; Vielhauer 72/115), verdichtet sich dann in den spätntl. Schriften (vgl. Hebr. 3, 6; Eph. 2, 19/22; 1 Petr. 4, 17; Michel 129f) u. prägt ganz offensichtlich das Kirchenbild der Pastoralbriefe (Brox aO. [o. Sp. 889] 157/9). 1 Tim. 3, 15 wird die ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος direkt H. Gottes genannt. Dabei bleibt der H.vergleich nicht im Bereich der Metaphorik, sondern die mit der spätantiken H.vorstellung verbundenen u. in der οἰκονομία-Tradition begründeten ethischen Grundsätze (vgl. o. Sp. 855) beeinflussen konkret das Erscheinungsbild der christl. Gemeinde, u. zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen werden die Rechte u. Pflichten der einzelnen Mitglieder der Gemeinde nach dem Muster spätantiker *H.tafeln ausgerichtet. So wird zB. von den Frauen (Thraede aO. [o. Sp. 850] 236/41), die als einmal verheiratet vorgestellt werden (1 Tim. 5, 9. 14; Tit. 2, 4), Unterordnung unter den Mann verlangt; ihre Aufgabe als Mutter ist das Kindergebären u. die Liebe zu den Kindern (1 Tim. 2, 15; 5, 10. 14; Tit. 2, 4); als H.frau kommt ihnen die H.haltsführung zu (οἰκοδεσπότειν), ebenso die Pflicht, zu προνοεῖν τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων (1 Tim. 5, 18). Bei den Sklaven wird besonders die Unterordnung betont (Tit. 1, 9; 1 Tim. 6, 2); dem H.herrn haben sie Respekt entgegenzubringen (1 Tim. 6, 1f), ohne zu widersprechen (Tit. 2, 10); Treue u. Zuverlässigkeit machen sie brauchbar für ihren Herrn (Tit. 2, 10; vgl. v. Lips 125). Zum anderen wird die Führung der Gemeinde im Rückgriff auf die Führung einer H.gemeinschaft gestaltet (Lührmann aO. 95; Michel 133_{43}). So soll der Bischof wie ein guter H.vater seinem eigenen H. u. als Leiter u. Lehrer seiner Gemeinde vorstehen (1 Tim. 3, 14). Die schon in der antiken H.gemeinschaft bekannten Termini der autoritativen Leitung sind προίστασθαι (1 Tim. 3, 5; 5, 17), ἐπιμελεῖσθαι (1 Tim. 3, 5), παραγγέλλειν (1 Tim. 1, 3; 4, 11; 5, 7; 6, 12. 17) u. ἐπιταγή (Tit. 2, 15); Termini des Lehrens u. Erziehens sind vor allem παιδεύειν u. διδάσκειν (vgl. Tit. 2, 11f; 2 Tim. 3, 16; v. Lips 130/5), die ebenfalls ihren Sitz im Leben im Bereich der Familie haben, insofern das Verhältnis Vater - Sohn/Kinder unter dem Gesichtspunkt der *Erziehung betrachtet wird. Dem Vorbild des H.vaters u. Erziehers entspricht der leitende u. lehrende Amtsträger, in den Pastoralbriefen ,dargestellt an Timotheus u. Titus als Typen, konkret in den Ämtern des Episkopos u. der Presbyter' (v. Lips 143). – Die Stellung der Frau, der Kinder u. der Sklaven in der Gemeinde entspricht ihrem Platz im Gefüge der H.gemeinschaft. Wenngleich der Bischof nach dem Vorbild eines H.vaters betrachtet wird, so ist er im οἶκος θεοῦ doch nicht der οἰκοδεσπότης, sondern der οἰκονόμος (vgl. Tit. 1, 7), der alle die Fähigkeiten u. Tugenden besitzen muß, die in der antiken Ökonomik von einem guten H.verwalter erwartet wurden (v. Lips 147f; Tooley 74/86; Michel 153; Kuhli 1220; s. o. Sp. 826). – Gleich den Pastoralbriefen versteht Ignatius v. Ant. Stellung u. Funktion der kirchlichen Amtsträger. Die Epheser mahnt er: ,Jeden, den der H.herr in die Verwaltung seines H. schickt, müssen wir aufnehmen wie den, der ihn geschickt hat. Den Bischof müssen wir also wie den Herrn selbst ansehen' (6, 1 [146, 9/12 F.]). Der Bischof wird damit nicht nur zum Stellvertreter, sondern geradezu zum τύπος Gottes, des Vaters (vgl. ad Trall. 3, 1 [174, 4]; ad Smyrn. 8, 1; 9, 1 [210, 6f. 212, 2f]; ad Magn. 2; 7, 1 [162, 16. 166, 1/3]; ad Polyc. 6, 1 [220, 10]; weiteres Material bei E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats: JbAC 17 [1974] 74/90). – Daß die Herausbildung eines monarchischen Episkopats in der Konsequenz der H.gemeinschaft- bzw. H.verwaltervorstellung liegt, ist offensichtlich. Er wird von den Pastoralbriefen nahegelegt (vgl. v. Lips 142f), von Ignatius vehement gefordert u. nach ihm in erstaunlicher Schnelle überall eingeführt (vgl. E. Neuhäusler, Der Bischof als geistlicher Vater nach den frühchristl. Schriften [1964]). In der Didaskalie heißt es: ,Erkenne deine Bischöfe, durch die du Gott zum Sohne geworden bist ... u. liebe den, der nächst Gott dein Vater u. deine Mutter geworden ist' (Didasc. apost. 9 [CSCO 402/Syr. 176, 104]). Wie der atl. König vom Volke forderte, so nimmt der Bischof diejenigen, ,von denen er meint u. weiß, daß sie zu ihm u. seiner Stellung passen werden, ... alles wie er es nach dem Dienst des H. braucht' (ebd. [106f]). Der Bischof muß sich als guter H.halter bewähren, der bereit ist, Rechenschaft über die Führung des H.haltes zu geben (ebd. 8 [90]; vgl. 9 [100]). Er muß zunächst im eigenen H. Ordnung halten, ,denn wenn seine leiblichen H.genossen sich wider ihn erheben u. ungehorsam sind, wie sollen die, die außerhalb seines H. stehen, sein eigen u. ihm untertan sein?' (4 [46]). Den

Gemeindemitgliedern dagegen steht es nicht zu, den Bischof in seiner H.haltsführung u. bei der Verteilung der Gaben zu kritisieren (9 [109]). Stärker als Ignatius betont die Didaskalie den herrscherlichen Charakter des Bischofs (ebd. [100]); sie greift damit eine Anwendung des H.vater-Bildes auf den Herrscher bzw. König auf, die auch im außerchristl. Bereich ihre Parallelen hat (Judge 33f). Die H.vater- bzw. H.verwaltervorstellung kann aber auch weiterhin von den synoptischen Gleichnissen bestimmt sein. In den PsClementinen (PsClem. Rom. hom. 3, 60, 1/63, 1 [GCS PsClem. 1, 78f]) sucht Petrus einen Nachfolger als Bischof für die röm. Gemeinde. Es muß einer sein, der seinen Mitknechten die Kost gibt zur rechten Zeit (Mt. 24, 45/51); weigert er sich, weil er um seine Ruhe fürchtet, trifft ihn der Vorwurf des faulen Knechtes (Mt. 25, 26f). Alle müssen ihm folgen, ,in dem sie das Abbild Gottes verehren'. Seine Ehrung oder Verunglimpfung fällt auf Christus u. von Christus auf Gott selbst zurück. Petrus bestimmt dann den Zachäus, weil der Herr in sein H. eingekehrt ist u. bei ihm gerastet hat (Lc. 19, 5. 9). – Selbstverständlich wirken die H.vater-Vorstellungen in der Folgezeit weiter. So betont Origenes zu wiederholten Malen, daß der Bischof mit einem Vater verglichen werden kann (vgl. in Apc. schol. 30b [ed. C. H. Turner: JournTheolStud 25 (1924) 8]; H. J. Vogt, Das Kirchenverständnis des Origenes [1974] 5). Doch wird das Vaterverständnis des Bischofs zunehmend stärker metaphorisch begründet u. nicht mehr von der H.gemeinschaftsstruktur der Gemeinde abgeleitet. Der spätere Gebrauch des Vaterbildes braucht darum hier nicht weiter verfolgt zu werden. Für das Mönchtum vgl. H. Emonds, Art. Abt: o. Bd. 1, 51/5.

d. Von der Hausgemeinde zur Hauskirche. Ab dem Beginn des 2. Jh. mehren sich die Stimmen, die darauf hinzuweisen scheinen, daß nicht mehr irgendwelche austauschbaren Privat-H. für die verschiedenen gemeindlichen Bedürfnisse (Glaubensverkündigung, Gebet, Eucharistie, Agape, Taufspendung) benutzt werden, sondern bestimmte H., die weiterhin begüterten Christen gehören können, ausschließlich der Gemeinde zur Verfügung stehen. Bereits Hippolyt erklärt in Dan. comm. 1, 20 (GCS Hippol. 1, 32): Wollen die Feinde die Heiligen verderben, schauen sie aus nach einer geeigneten Zeit, wenn alle Gläubigen zum Gebet versammelt sind, dringen dann in das H. Gottes ein (εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ), ergreifen sie u. schleppen sie fort. Der Versammlungsort der Christen wird hier bereits ,H. Gottes' genannt. Tertullian erwähnt fug. 3, 2 (CCL 2, 1139) die Besorgnis einiger Christen, die fürchten, weil alle zur gleichen Zeit u. in so großer Zahl zur Kirche kommen (concurrimus in ecclesiam), könnten die Heiden beunruhigt u. zum Einschreiten veranlaßt werden. Tert. adv. Val. 2, 3 (CSEL 47, 179, 6/17) kann, ein wenig verschlüsselt, Lage u. Aussehen der Kirche beschrieben sein: ,Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem' (vgl. F. J. Dölger, ,Unserer Taube H.'. Die Lage des christl. Kultbaus nach Tertullian: ACh 2, 41/56). De idol. 7, 1 (CCL 2, 1106) beklagt Tertullian, daß es Christen gibt, die weiterhin mit der Verfertigung götzendienerischer Devotionalien beschäftigt sind, daß sie gleichsam ,von den Idolen weg zur Kirche (in ecclesiam) gehen, daß sie aus der Werkstätte des bösen Feindes zum H. Gottes (in domum dei) kommen'. Die vorgenannten Zeugnisse erwecken den Eindruck, als ob es sich bei den angegebenen Orten um den einzigen Versammlungsraum der Christen einer Stadt handelt. Daß es sich dabei nicht um spezielle Kirchenräume handeln muß, sondern weiterhin mit normalen H. gerechnet werden kann, läßt eine Bemerkung des Origenes erkennen, manche Leute warteten nicht geduldig, bis die Lesungen in der Kirche (in ecclesia) vorgetragen würden, sondern gäben sich ,in remotioribus locis dominicae domus' weltlichen Gesprächen hin (in Ex. hom. 12, 2 [GCS Orig. 6, 264, 6/8]). Die Anlage antiker H., bei denen um einen Hof oder ein Atrium verschiedene Räume, nicht selten auch in einem zweiten Stockwerk, gruppiert waren (Rordorf 116), macht die Notiz des Origenes gut vorstellbar. Andererseits ist nicht auszuschließen, daß die christlich genutzten Räume in den entsprechenden H. baulich verändert bzw. im Inneren ausgestaltet worden sind. So berichten die PsClementinen (recogn. 10, 71, 2 [GCS PsClem. 2, 371, 2/6]) von einem Theophilus, daß er sein H. in eine große Kirche (ingentem basilicam) umwandeln ließ, in der dem Petrus eine Kathedra errichtet wurde, damit das Volk dort täglich zusammenkommen u. den Worten des Apostels lauschen könne. Daß hier nicht die Verhältnisse der apostolischen Zeit, sondern die der Abfas-

sungszeit der Recognitiones beschrieben werden, wurde bereits erwähnt (o. Sp. 890). Die H.kirche ist dabei, ein Kirchen-H. zu werden. Das gilt zB. von dem Kirchenraum, den die Didaskalie beschreibt (vgl. Achelis/Flemming aO. [o. Sp. 882] 284f; K. Gamber, Die frühchristl. H.kirche nach Didascalia Apostolorum II, 57, 1 – 58, 6: StudPatr 10 = TU 107 [1970] 337/44). Man wird ihn sich nicht zu klein vorstellen dürfen angesichts der Anweisung Didasc. apost. 11 (CSCO 408/Syr. 180, 127f), wenn der Bischof in der Kirche bete, solle der Diakon ‚mit lauter Stimme' zur Versöhnung rufen. Nachrichten wie die im Chronicon Edessenum, daß iJ. 201 Wasserfluten neben dem Königspalast u. anderen Prachtbauten in *Edessa auch ‚das Heiligtum der christl. Kirche zerstörten' (CSCO 2/Syr. 2, 3; vgl. Quacquarelli 72; E. Kirsten: o. Bd. 4, 577), oder die Behauptung des Porphyrius, auch die Christen ahmten den Bau der Tempel nach u. errichteten gewaltige Gebäude (μεγίστους οἴκους), in denen sie zum Gebet zusammenkämen, wiewohl sie das ungehindert in den H. tun könnten, da ja Gott bekanntermaßen überall erhöre (adv. Christ. frg. 76 [93 Harnack]), gewinnen in ihrer Zusammenschau viel an Wahrscheinlichkeit. Laktanz berichtet von der Erstürmung u. Zerstörung der christl. Kirche in Nikomedien aufgrund des Ediktes Diokletians vJ. 303: Diokletian u. Maximian ‚standen auf der Warte (in speculis), die hochgelegene Kirche war nämlich vom Palast aus zu sehen', u. beobachteten, wie die Prätorianer, von allen Seiten anstürmend, in wenigen Stunden das ‚fanum illud editissimum' dem Erdboden gleichmachten (mort. pers. 12, 2/3 [CSEL 27, 186]). Ungefähr zur gleichen Zeit verbietet der bekannte cn. 36 von Elvira die Ausschmückung der Kirche mit Bildern, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur (8 Vives). Die hier erwähnten gottesdienstlichen Gebäude müssen keine als solche kenntliche Kirchenarchitektur besessen haben; wohl kann es Umbauten im Innern gegeben haben sowie an den eigentlichen Versammlungsraum angegliederte Räume für verschiedene Zwecke. Als der Statthalter Munatus Felix gekommen ist ‚ad domum, in qua Christiani conveniebant', um die hl. Bücher zu konfiszieren, findet er die Schränke in der Bibliothek leer, dafür Kleider u. Schuhe für die Armenbetreuung sowie einen Speisesaal mit Fässern u. Krügen (Gesta apud Zenophilum: Optat. app. 1 [CSEL 26, 186f]; Rordorf 119; F. J. Dölger, Kirche als Name für den christl. Kultbau: ACh 6, 175f). – Den Befund der schriftlichen Nachrichten bestätigen die archäologischen Quellen. Sowohl die H.kirche in *Dura-Europos (O. Eißfeldt: o. Bd. 4, 362/7; C. H. Kraeling/C. B. Welles, The Christian building = The excavations at Dura-Europos, Final report 8, 2 [New Haven 1967]) als auch der Titulus Byzantium in Rom (J. P. Kirsch, Die röm. Titelkirchen im Altertum [1918] 26/33; M. T. Cecchelli, Osservazioni sul complesso della ‚Domus' Celimontana dei SS. Giovanni e Paolo: Atti del IX congr. intern. di archeol. Crist. 1 = Stud. Ant. Crist. 32 [Città del Vat. 1978] 551/62) lassen Umbauten erkennen, die die jeweils verschiedenen Privat-H. (in Dura-Europos eine um einen Hof geordnete Gebäudeanlage, in Rom ein Mehretagen-H.) für den kirchlichen Zweck geeignet machten. Besonders im Innern läßt sich die Entwicklung von einem Privat-H. über die H.kirche zu einem Kirchen-H. ohne eine bereits als solche kenntliche Kirchenarchitektur aufweisen. Die Zurückhaltung in der Hervorbringung einer spezifisch christl. Sakralarchitektur hängt nicht nur mit der Verfolgungssituation der ersten Jhh. zusammen; sie gründet auch in der Überzeugung, daß nicht ein steinernes Heiligtum, sondern die gläubige Gemeinde das wahre H. Gottes darstellt. Hippolyt: ‚Denn nicht ein Ort wird die Kirche genannt, auch nicht ein H. von Stein noch Lehm erbaut ... Die hl. Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden ..., dies ist die Kirche, das geistliche H. Gottes' (in Dan. comm. 1, 17 [GCS Hippol. 1, 28]). Desgleichen erklärt Clemens v. Alex.: οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ (strom. 7, 29, 4 [GCS Clem. Al. 3, 21]), läßt aber im gleichen Zusammenhang erkennen, daß der Sprachgebrauch sich wandelt, ein Vorgang, der bei Laktanz weiter zu beobachten u. bei Eusebius v. Caesarea voll entfaltet ist. Das H., in dem sich die Gemeinde versammelt, ἡ τῆς ἐκκλησίας οἰκοδομή, wird selbst zur ecclesia, zu οἶκος θεοῦ, ναός u. aedes sacra (vgl. F. W. Deichmann, Vom Tempel zur Kirche: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 58). Mit kritischem Unterton bemerkt schließlich Joh. Chrysostomus: ‚In jenen ersten Zeiten waren auch die H. Kirchen; heutzutage ist die Kirche zu einem gewöhnlichen H. geworden' (in Mt. hom. 32 [33], 7 [PG 57, 385]). – Zur Entwick-

lung der vorkonstantinischen gottesdienstlichen Räume u. Kirchengebäude, über die hier nicht ausführlich gehandelt werden kann, vgl. neben den bereits angeführten Arbeiten von Dölger, Kirsch u. Rordorf noch J. P. Kirsch, Die christl. Cultusgebäude im Alterthum (1893); ders., Die christl. Kultusgebäude in der vorkonstantinischen Zeit: Festschr. zum 1100jährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom (1897) 6/20; ders., Die vorkonstantinischen christl. Kultusgebäude im Lichte der neuesten Entdeckungen im Osten: RömQS 41 (1933) 15/28; H. Leclercq, Art. Églises: DACL 4, 2, 2285/301; C. Cecchelli, Il problema della basilica cristiana pre-costantiniana: Palladio 7 (1943) 1/13; G. Bovini, La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della chiesa in età precostantiniana (Milano 1948); N. Maurice-Denis Boulet, Titres urbains et communauté dans la Rome chrétienne: MaisonDieu 36 (1953) 14/32; J.-R. Laurin, Le lieu du culte chrétien d'après les documents littéraires primitifs: Studi sulla chiesa antica e sull'umanesimo = AnalGreg 70 (Roma 1954) 39/57; J. M. Peterson, House-churches in Rome: VigChr 23 (1969) 264/72; M. Sordi/M. L. Cavigiolo, Un'antica ‚chiesa domestica' di Roma?: RivStorChiesItal 25 (1971) 369/74; K. Süßenbach, Christuskult u. kaiserliche Baupolitik bei Konstantin (1977) 108/32; B. M. Apollonj Ghetti, Problemi relativi alle origini dell'architettura paleocristiana: Atti del IX congr. intern. di archeol. Crist. 1 = Stud.Ant.Crist. 32 (Città del Vat. 1978) 491/511; F. Guidobaldi, Il complesso archeologico di San Clemente (Roma 1978) 52/90; Quacquarelli 67/80; Ch. Pietri, Recherches sur les domus ecclesiae: RevÉtAug 24 (1978) 3/21; H. Brandenburg, Roms frühchristl. Basiliken des 4. Jh. (1979) 7/17; M. Sordi, Sergia Paulina e il suo collegium: RendicAccLinc 113 (1979) 14/20; F. W. Deichmann, Einführung in die christl. Archäologie (1983) 68/88; Aguirre 37/41.

R. AGUIRRE, La casa como estructura base del cristianismo primitivo. Las iglesias domésticas: EstEclesiást 59 (1984) 27/51. – G. ALFÖLDY, Röm. Sozialgeschichte[3] (1984). – D. v. ALLMEN, La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le Paulinisme = Orbis Bibl. Orient. 41 (Fribourg 1981). – P. G. ALVES DE SOUSA, La familia cristiana en los escritos de los padres apostólicos: Cuestiones fundamentales sobre matrimonia y familia. II simposio intern. de teología de la Univ. de Navarra (Pamplona 1980) 557/66. – C. ANDRESEN, Die Kirchen der alten Christenheit = Religionen der Menschheit 29, 1/2 (1971). – R. BANKS, Paul's idea of community. The early house churches in their historical setting (Exeter/Grand Rapids 1980). – A. BAUDRILLART, Mœurs païennes, mœurs chrétiennes. La famille dans l'antiquité et aux premiers siècles du christianisme (Paris 1929). – P. BLOMENKAMP, Art. Erziehung: o. Bd. 6, 502/59. – P. A. H. DE BOER, Fatherhood and motherhood in Israelite and Judean piety (Leiden 1974). – H. R. BREITENBACH, Art. Xenophon v. Athen: PW 9A, 2 (1967) 1569/2052. – H. v. CAMPENHAUSEN, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchl. u. frühmittelalterl. Mönchtum: ders., Tradition u. Leben (1960) 290/317. – R. CANTALAMESSA (Hrsg.), Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini = Stud. Patrist. Mediol. 5 (Milano 1976). – J. CARCOPINO. La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire (Paris 1939). – J. K. COYLE, Empire and eschaton. The early church and the question of domestic relationships: ÉglThéol 12 (1981) 35/94. – F. CRÜSEMANN, ‚... er aber soll dein Herr sein' (Gen. 3, 16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des AT: ders./G. Thyen, Als Mann u. Frau geschaffen (1978) 13/106. – L. A. CURCHIN, Familial epithets in the epigraphy of Roman Spain: Mélanges É. Gareau (Ottawa 1982) 179/82. – H. DANIEL-ROPS, Die Umwelt Jesu. Der Alltag in Palästina vor 2000 Jahren (1980). – E. DASSMANN, H.gemeinde u. Bischofsamt: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 (1984) 82/97. – P. DUFRESNE, La liturgie familiale (Montréal 1973). – V. EHRENBERG, Aristophanes u. das Volk von Athen (Zürich 1968). – J. H. ELLIOTT, A home for the homeless. A sociological exegesis of 1 Peter, its situation and strategy (Philadelphia 1981). – F. V. FILSON, The significance of the early house churches: JournBiblLit 58 (1939) 105/12. – B. FISCHER, Gemeinschaftsgebet in den christl. Gemeinden u. in der christl. Familie in der alten Christenheit: LiturgJb 24 (1974) 92/109. – M. B. FLORY, Family in familia. Kinship and community in slavery: AmJournAncHist 3 (1978) 78/95. – G. FOHRER, Die Familiengemeinschaft: ders., Studien zu atl. Texten u. Themen = ZAW Beih. 155 (1981) 161/71. – M. FORLIN PATRUCCO, Aspetti di vita familiare nel IV sec. negli scritti dei padri cappadoci: Cantalamessa 158/79. – H. D. GALLEY, Das ‚H.' im NT: EvLuthKirchZt 15 (1961) 201/5. – J. GAUDEMET, Art. Familie I (Familienrecht): o. Bd. 7, 286/358. – H. M. J. GEVARYAHU, Privat-H. als Versammlungsstätten von Meistern u. Jüngern: AnnSwedTheolStud 12 (1983) 5/12. – J. GIL (Hrsg.), Jenofonte. Económico (Madrid 1967). – J. GNILKA, Die ntl. H.gemeinde: Freude am Gottesdienst, Festschr. J. G. Plöger (1983) 229/42. – W. GOODSELL, A history of the family as a social and educational institution (New York 1930). – W.

GRUNDMANN, Das paläst. Judentum im Zeitraum zwischen der Erhebung der Makkabäer u. dem Ende des Jüd. Krieges: J. Leipoldt/W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums 1[2] (1967) 143/291. – G. HARDER, Art. H.gemeinde: B. Reicke/L. Rost (Hrsg.), Bibl.-Histor. Hdwb. 2 (1964) 661. – HARNACK, Miss.[4]. – M. HODERMANN, Quaestionum oeconomicarum specimen = Berl. Stud. klass. Philol. u. Arch. 16, 4 (1896). – J. HOFFMANN, Die ,H.väterliteratur' u. die ,Predigten über den christl. H.stand' = GöttStudPädag 37 (1959). – F.-L. HOSSFELD, Die atl. Familie vor Gott: Freude am Gottesdienst, Festschr. J. G. Plöger (1983) 217/28. – E. A. JUDGE, Christl. Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im 1. Jh. = Neue Studienreihe 4 (1964). – R. KACZYNSKI, Das Wort Gottes in Liturgie u. Alltag der Gemeinden des Joh. Chrysostomus = FreibTheolStud 94 (1974). – P. KESELING, Familiensinn u. Vaterlandsliebe in der Pflichtenlehre des hl. Ambrosius: ZsRelGeistGesch 5 (1953) 367/72. – H. G. KIPPENBERG, Religion u. Klassenbildung im antiken Judäa = Stud. z. Umwelt des NT 14 (1978). – H.-J. KLAUCK, Die H.gemeinde als Lebensform im Urchristentum: MünchTheolZs 32 (1981) 1/15; H.gemeinde u. H.kirche im frühen Christentum = StuttgBibelstud 103 (1981); Neue Literatur zur urchristl. H.gemeinde: BiblZs NF 26 (1982) 288/94. – H. KLEES, Herren u. Sklaven. Die Sklaverei im oikonomischen u. politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit = Schrift. z. antik. Sklaverei 6 (1975). – S. KRAUSS, Talmudische Archäologie 1/3 (1910/12). – S. KRÜGER, Zum Verständnis der Oeconomica Konrads v. Megenberg. Griech. Ursprünge der spätmittelalt. Lehre vom H.: DtArchiv 20 (1964) 475/561. – H. KUHLI, Art. οἰκονόμος: ExegetWbNT 2 (1981) 1218/22. – W. K. LACEY, Die Familie im Antiken Griechenland = Kulturgesch. d. antik. Welt 14 (1983). – P. LAMPE, Zur gesellschaftlichen u. kirchlichen Funktion der ,Familie' in ntl. Zeit: Reformatio 1 (1982) 533/42. – F. LAUB, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei = StuttgBibelstud 107 (1982). – H. LEHENHOFER, Panis noster cottidianus. Mahl u. Brotgenuß im Einfluß auf die eucharistische Speise in der alten Kirche, Diss. Wien (1972). – L.-G. LÉVY, La famille dans l'antiquité israélite, Diss. Paris (1904). – H. LICHT, Sittengeschichte Griechenlands 1/2. ErgBd. (1926/28). – A. LINDEMANN, Die Kinder u. die Gottesherrschaft. Mc. 10, 13/6 u. die Stellung der Kinder in der späthellenist. Gesellschaft u. im Urchristentum: WortDienst 17 (1983) 77/104. – H. V. LIPS, Glaube - Gemeinde - Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen = ForschRelLitATNT 122 (1979). – F. MAHIR, Geist u. Wert der Familienerziehung im Altertum, Diss. München (1928). – A. J. MALHERBE, Social aspects of early Christianity (Baton Rouge/London 1977). – M. MEES, Clemens v. Alex. über Ehe u. Familie: Augustinianum 17 (1977) 113/31. – O. MICHEL, Art. οἶκος κτλ.: ThWbNT 5 (1954) 122/61. – E. MORIN, La famille. Points de repère évangéliques: LumièreVie 126 (1976) 72/85. – K. NIEDERWIMMER, Askese u. Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung u. Eheverzicht in den Anfängen des christl. Glaubens = ForschRelLitATNT 113 (1975). – R. PARIBENI, La famiglia romana[4] (Bologna 1948). – R. PATAI, Sitte u. Sippe in Bibel u. Orient (1962). – E. PAX, Jüd. Familienliturgie in biblisch-christlicher Sicht: BibelLeben 13 (1972) 248/61. – L. PERLITT, Der Vater im AT: H. Tellenbach (Hrsg.), Das Vaterbild in Mythos u. Geschichte (1976) 50/101. – R. POSNER u. a. (Hrsg.), Jewish liturgy (Jerusalem 1975). – A. QUACQUARELLI, La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative = Quaderni VetChr 13 (Bari 1978). – B. RAWSON, Family life among the lower classes at Rome in the first two centuries of the empire: ClassPhilol 61 (1966) 71/83; (Hrsg.), The family in ancient Rome (London/Sidney 1986) mit Lit. – P. RENTINCK, La cura pastorale in Antiochia nel IV sec. = AnalGreg 178 (Roma 1970). – A. RICCIARDI, La famiglia nell'insegnamento di Gesù: Protestantesimo 9 (1954) 114/23. – W. RORDORF, Was wissen wir über die christl. Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?: ZNW 55 (1964) 110/28. – W. ROSENAU, Jüd. Sitten u. gottesdienstliche Gebräuche[3] (1929). – R. SALLER, Familia, domus, and the Roman conception of the family: Phoenix 38 (1984) 336/55. – R. SALLER/B. D. SHAW, Tombstones and Roman family relations in the principate: JournRomStud 74 (1984) 124/56. – G. SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida? = JbAC ErgBd. 12 (1985). – W. SCHRAGE, Ethik des NT = Grundrisse zum NT 4 (1982). – B. D. SHAW, Latin funerary epigraphy and family life in the later Roman empire: Historia 33 (1984) 457/97. – P. SPAHN, Die Anfänge der antiken Ökonomik: Chiron 14 (1984) 301/23. – H. STRASBURGER, Zum antiken Gesellschaftsideal = AbhHeidelberg 1976 nr. 4. – G. THEISSEN, Studien zur Soziologie des Urchristentums = WissUntersNT 19 (1979). – F. THIEBERGER (Hrsg.), Jüd. Fest - Jüd. Brauch[2] (1979). – W. TOOLEY, Stewards of God. An examination of the terms οἰκονόμος and οἰκονομία in the NT: ScottJournTheol 19 (1966) 74/86. – U. VICTOR, [Aristoteles] Οἰκονομικός = BeitrKlassPhilol 147 (1983). – PH. VIELHAUER, Oikodome. Das Bild vom Bau in der christl. Literatur vom NT bis Clemens Alex.: ders., Oikodome. Aufsätze zum NT 2 = Theol. Bücherei 65 (1979) 1/168. – G. VOGEL, Die Ökonomik des Xenophon, Diss. Erlangen (1895). – W. VOGLER, Die Bedeutung der urchristl. H.gemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums:

TheolLitZt 107 (1982) 785/94. – J. WAGNER, Altchristl. Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, Diss. Bonn (1949). – P. R. C. WEAVER, Familia Caesaris. A social study of the emperor's freedmen and slaves (Cambridge 1972). – P. WEIGANDT, Art. οἶκος: ExegetWbNT 2 (1981) 1222/9. – L. M. WHITE, Domus Ecclesiae - Domus Dei. Adaptation and development in the setting for early Christian assembly, Diss. Yale (1982). – W. WODKE, Oikos in der LXX: O. Rössler (Hrsg.), Hebraica = MarbStudAfrAsienK B 4 (1977) 57/140.

Ernst Dassmann (A II. IV; B II; C) / Georg Schöllgen (A I. III; B I).

Haus III (Metapher).

A. *Vorbemerkungen.* Ohne gründlichere Erörterung des Standes der Metaphernforschung (dazu Wessel 1/178) haben diese Bemerkungen Anlage u. Charakter, Möglichkeiten u. Grenzen des Artikels vor dem Hintergrund der Forschungssituation zu begründen.

1. *Anthropologische Funktion der Hausmetapher.* Der ,Trieb zur Metapherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde' (F. Nietzsche, Über Wahrheit u. Lüge im außermoralischen Sinne: G. Colli/M. Montinari [Hrsg.], Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe 3, 2 [1973] 381, 1/3), bewirkt eine Metamorphose des anders Unsagbaren oder des nicht hinreichend Erkannten in ein als wahr betrachtet Sagbares, indem er mit Vertrauen auf das Unvertraute derart zugeht, daß eins am anderen die Fähigkeit des eindringend aufschließenden Zumverstehenbringens in der Sprache erprobt. Zum dem Menschen Vertrautesten gehört das H., in dem er auf die Welt kommt, lebt u. stirbt. Die sprachliche Projektion der ihm vertrauten Erfahrung des H. in das ihm vergleichsweise Unvertraute seines Daseins in der Welt (Natur, Gemeinschaft, Geisteswelt) in Gestalt der Anwendung der H.metapher auf den Kosmos (samt Himmel u. Unterwelt) u. die Natur, auf den Leib u. Körperteile wie Haupt u. Herz, auf Gemeinschaftsordnungen wie Staat u. Kirche, auf natürliche, religiöse u. sittliche Qualitäten, auf Werke

des Geistes in Philosophie, Theologie u. anderen Wissenschaften, nicht zuletzt auch auf die Dichtkunst, erweist das H. dank Alter u. Dauer, Ubiquität u. Variabilität als einen der in der Welt der Antike u. des frühen Christentums am häufigsten gewählten Bildspender, der obendrein zu außergewöhnlich zahlreichen u. verschiedenartigen Bildempfängern in eine Einsicht begründende Beziehung gesetzt worden ist. Die Anwendung der H.metapher auf Nichthäusliches vom Kosmos bis zum Herzen, vom Staat bis zum Gewissen, vom Sinngefüge bis zum Dichtwerk ist der sprachliche Ausdruck des Verlangens nach Gestaltung des Gestaltlosen zum Zwecke des Sichheimischmachens im Außerhäuslichen kraft seiner Assimilierung an die humane Lebensbedingung des Behaustseins. Sie domestiziert das Fremde u. das Ferne, das grenzen- u. gestaltlos Unheimliche, ist oft eine Projektion von Ordnung in anders derart nicht Geordnetes, das ordnend wieder auf den Sprechenden zurückwirkt. Ihre Art von Sicht auf Welt bestimmt auch das Verhalten zu ihr. Gleichen das Erschaffen u. das Dichten, die Erziehung u. das Forschen, das Darstellen u. das Handeln einem H.bau, geht alles dabei ‚mit rechten Dingen' zu. Eine sprachlich dieserart gestaltende Durchdringung des Unermeßlichen mit Bemessenem, des Unbegreiflichen mit Begreiflichem steht nicht im Dienst einer Erkenntnis intendierenden Begriffsbildung. Ist die Metapher eine ‚authentische Leistungsart der Erfassung von Zusammenhängen' (Blumenberg, Schiffbruch 75), eine ‚sinnbildende Kraft' (Villwock, Metapher 183/258), ist das H. als eine Urgegebenheit der Lebenswelt u. in ihr einen sinnvollen Zusammenhalt bezeugendes Gefüge zum metaphorischen Anschauungs- u. Denkmodell prädestiniert. Es ist wie eine ‚absolute' so auch eine im Hinblick auf die Lebenswelt aus Zutrauen einem Bedürfen von Gestalt entsprechende Metapher im Horizont einer Theorie der Unbegrifflichkeit (Blumenberg, Schiffbruch 75/93). Das Bewußtsein vom metaphorischen Charakter der Rede vom Weltgebäude u. vom Staatsgebäude, vom H. des Leibes u. der Burg des Herzens, vom Aufbau des Gewissens oder der Errichtung eines Dichtwerks ist hier kaum je so weit geschwunden, daß es zu einer schematischen Verflüchtigung gekommen wäre. Die Metapher trifft einen Wesenszug des sprachlich mit ihr Angegangenen (bei wankenden Fundamenten stürzt der Bau des Staates ein), verhilft einem Aspekt von Sinn an ihm zur Einsicht, ohne seine volle Wahrheit auszuschöpfen. Dies vermöchte allein die Gesamtheit aller auf einen in der ganzen Fülle seiner Aspekte sprachlich durch Charakterisierung zu erfassenden Bildempfänger gerichteten Metaphern.

2. Haus als Bildspender. In dieser Weise bildempfängerzentrierte Untersuchungen, welche die Gesamtheit der auf einen Bildempfänger gerichteten Metaphern aus den zu ‚Bildfeld-Systemen' (J. Schlobach, Zyklentheorie u. Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung [1980]) gehörenden Spenderfeldern zur Geltung kommen lassen, sind erschienen für Wirklichkeiten wie die Liebe von Wessel (mit heutige Probleme der Metapherologie erörternden theoretischen Grundlegungen), wie Staat u. Herrschaft von Peil, wie die Geschichte von Demandt oder für Zyklen u. Epochen von Schlobach (aO.), für den geistigen Schriftsinn von Spitz. Hier beim ‚H.' führt die Betrachtungsrichtung umgekehrt von einem Bildspender oder Bildfeld in ein weites Feld von bildempfangenden Anwendungsbereichen der Metapher, die das Gemeinsame der Anwendbarkeit dieser Metapher auf sie verbindet, insofern sie sich als für eine sprachlich zugreifende Prägung nach dem Denkmodell ‚Gebäude' zugänglich erweisen. Die metaphorische Potenz eines Bildspenders zeigt die Weite seiner Anwendungsbereiche auf der Bildempfängerseite an. Eine Gliederung nach diesen ist praktisch geboten. Sie demonstriert die weitreichende, von des Menschen Urerfahrung des H. u. seiner Errichtung ausgehende Kraft der Prägung seiner Weltsicht. In einem ‚Metaphernstand' (W. Ingendahl, Der metaphorische Prozess. Methodologie zu seiner Erforschung u. Systematisierung [1971]) wie Gestaltgebung u. innerhalb des Bildfeldes (zum von H. Weinrich stammenden Begriff Wessel 49/80) Gebäude ist ein Bildspender wie ‚H.' nicht derart isolierbar, daß Varianten wie Tempel oder Arche, Stiftshütte oder Wohnstatt aus der Behandlung ausgeschlossen werden dürften, zumal die eine oft die andere nach sich zieht, sie auch untereinander weitgehend variieren. Schon Fulgentius v. Ruspe verwies auf Schriftstellen, wo Christus u. andere domus u. templum variierend synonym gebrauchen

(ad Tras. 3, 35, 7/9 [CCL 91, 183f]; c. Fab. frg. 12, 1 [CCL 91A, 781]). Die Tradition folgt diesem frei variierenden Gebrauch. Ein extremes Beispiel darf für viele stehen: Ingredere ergo nunc in secretum cordis tui et fac habitaculum deo, fac templum, fac domum, fac tabernaculum, fac arcam testamenti, fac arcam diluvii vel quocumque nomine appelles, una est domus dei (Hugo de S. Victore de arca Noe mor. 1, 2 [PL 176, 621D/2A]; mehr u. Sp. 977). Auch Bildfeldglieder wie Fundament u. Dach, Tür, Wand u. Fenster dürfen aus der Betrachtung nicht herausgehalten werden, da, auch wo sie isoliert zu stehen scheinen, oft das architektonisch Ganze mit assoziiert wird. Die Augen als Fenster lassen an das H. des Leibes denken, der Buchstabensinn als Fundament evoziert den Gedanken an den Überbau des sensus spiritualis; die Rede vom Dichten mit der Meßschnur, vom Dichtungseingang als der Vorhalle erweckt die Vorstellung von der Struktur des Dichtwerks als Gebäude. Die Metapher vom Schlußstein des Gewölbes besagt: er bewahrt den Staatsbau vor dem Einsturz. Der Platz im Strukturgefüge des Gebäudes bestimmt die bildsemantische Eigenqualität der Glieder aus ihrem Stellenwert im Bildkontext. Der Psalmtitel als Schlüssel zu seinem Verstehen fungiert innerhalb des Bilds vom vielzimmrigen H. des Psalters. Die Tür des Herzens ist von Belang bei ihm als Ort der Einwohnung Gottes oder des Geliebten. Bei den Pforten des Himmels, der Hölle u. des Todes bedeutet der Durchgang oft mehr als der betretene Raum, der als H. oft eine vage Ungestalt behält, da es vor allem auf den Eingang mit seinem Passieren ankommt. Nur sporadisch u. punktuell hier möglich, kann die Heranziehung von Baugliedern (nicht Bauelementen wie Stein u. Balken) eine Untersuchung des gesamten Bildfelds Architektur natürlich nicht ersetzen.

3. Eingrenzung des Themas. Die Metaphorik-Forschung der jüngsten Jahrzehnte hat ihren Schwerpunkt von der Ausbildung der Theorie auf deren Anwendung in Darstellungen konkret philologisch-historischer Befunde zu verlagern angefangen. Während ‚Metaphernstände', wo Metaphern aus unterschiedlichsten Bildspenderbereichen ihre Aussageintention in einer gleichen Denkrichtung verfolgen, oder Bildfeldsysteme im Hinblick auf einen Bildempfänger exemplarisch untersucht sind, fehlt die hier versuchte Vorführung der Fülle verschiedener von einem Bildspender (oder Bildfeld) anzielbarer Bildempfängerbereiche. Der Artikel macht den im RAC neuartigen Versuch, unter seinem begrenzten Lemma das im Gebäudebildfeld angelegte Denkmodell in seiner Anwendung auf verschiedene Bildempfängerbereiche zwar nicht erschöpfend (die im Verbum entfalteten Komponenten etwa waren weitgehend auszuschließen), aber doch in einiger Breite vorzuführen. Analoge Untersuchungen hatten sich auf geschichtliche Ausschnitte oder auf bestimmte Bildempfänger zu beschränken, so die musterhaften Untersuchungen zu Schiff u. Schiffbruch von H. Rahner (Symbole der Kirche [Salzburg 1964] 239/564) u. Blumenberg (Schiffbruch), zu Weg u. Straße (W. Harms, Homo viator in bivio [1970]) oder zum Buch (H. Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt [1981]; F. Ohly, Das Buch der Natur bei Jean Paul: Studien zur Goethezeit, Festschr. E. Trunz [1981] 177/232). Auch die hier der Gattung des RAC entsprechend darzubietenden Materialien zu ‚H.' vermögen das Desiderat einer Gesamtdarstellung nicht zu erfüllen. Den hier gesetzten geschichtlichen Rahmen kann eine in der Anlage diesem Artikel folgende Vorführung von H.metaphern aus dem MA nur ein wenig öffnen (F. Ohly, Das H. als Metapher im MA: Mittellat. Jb. [in Vorb.]). Die hier gebotene Gliederung nach Bildempfängern erlaubte nur, für Einzelabschnitte die sonst übliche historisch geordnete Darbietung so weit irgend tunlich zu bewahren. Von den Anwendungsbereichen blieb der im engeren Sinn biblisch-christlich-theologische u. ekklesiologische hier ausgespart (*Haus II), so weit nicht an anderen Orten im Abseits gebliebene Eigenwege der Anwendungsgeschichte oder des Ausbaus der Metapher in Betracht gezogen wurden. Zugunsten des beim Bildfeld liegenden Hauptinteresses war von ästhetischen Bewertungen der Metapher in ihrem Kontext, vom Hinweis auf grammatische oder stilistische Formen, auf ironische oder skeptische Töne, auf die Frische oder Abgelebtheit der Metapher abzusehen. Auch auf Interpretationen ihrer Leistungen im Textzusammenhang war hier um so eher zu verzichten, als Belegfülle auf engem Raum Derartiges ausschloß. Es blieb, so gut es ging, nur der Gedankengang hin u. wieder sparsam anzudeuten. Bereiche der H.-Semantik wie bei H. als Bezeichnung für Familie, Geschlecht, Stamm, Volk u. Heimat blie-

ben ausgespart, da ein Einschlag von Metaphorischem u. der historische Ort der Schwelle zwischen Metapher u. Begriff kaum klar zu bestimmen gewesen wären. – Hier auszusparen sind einige schon bearbeitete oder anderen Artikeln vorbehaltene Komplexe, darunter zu einigen Baugliedern des H. Zum Grundstein u. Schlußstein s. K. H. Schelkle, Art. Akrogoniaios: o. Bd. 1, 233f; zum Dach als Metapher u. zu seiner Allegorese s. *Dach II; zum *Fenster s. Horn, Fenster u. ders., Respiciens. Zur Metapher ‚Ewiges H.' s. *Domus aeterna; vgl. auch *Bestattung u. *Grab. Artikel über Schwelle u. Tür sind vorgesehen; wo der Leib als H. der Seele die Qualität Gefängnis hat, ist auf *Gefängnis (der Seele) zu verweisen. H.metaphern für den Himmel u. die Unterwelt bringen die Artikel *Himmel u. *Hölle.

4. Die Komplexität der Bildempfänger. Als vielgliedrig geordnet u. umgreifend Ganzes bietet das H. sich als Metapher auch für entsprechend komplexe Bildempfänger an, ohne daß die Vielgliedrigkeit immer aktualisiert sein müßte. Sind Kultursprachen imstande, den Kosmos samt dem Himmel u. der Unterwelt, Natürliches, den Staat u. das Sozialgefüge, die Familie u. die Kirche, den Körper samt dem Herzen u. anderen Gliedern, geistige Gebilde wie die Dichtung, philosophische u. theologische Zusammenhänge u. so auch den Menschen als ein aufzubauendes Wesen mit der H.metapher zu umschreiben, dürfte der Wechselbezug zwischen dem Bildspender u. den Bildempfängern wohl erlauben, auf des Sprechers Daseinsgefühl des Heimischseins in seiner Welt zu schließen, so lange er an eben dieser Metapher festhält, was nicht ausschließt, daß andere auf Erfahrung gegründete Sichten auf den Bildempfänger zu gleicher Zeit auf andere Metaphern führen. (Jede auf nur einen Bildspender wie hier das H. beschränkte Untersuchung läuft Gefahr, zu einseitigen Schlüssen zu gelangen. Die jüngere auf den Bildempfänger ausgerichtete Metaphernforschung hat hinreichend dokumentiert, wie nur das Gefüge des Ensembles aller auf einen Bildempfänger gerichteten Bildfeldsysteme die zu erfassende Gegebenheit in ihrer vollen Komplexität erleuchtet.) Das Christentum hat hierin Grundlegendes wohl nicht verändert. Auch die Welt des Schöpfers bleibt das H. des Daseins seiner Kreaturen. Doch die Gewichte haben sich insofern verschoben, als des Menschen Zeitliches, der Leib u. die Erdenwelt, als ein vorübergehend nur mietweise bewohnter Aufenthaltsort seines Unsterblichen, der Seele, angesehen wird, deren unvergängliche Wohnungen im Himmel liegen. In der Stoa weit angebahnt u. in der Gnosis mit einer starken Abwertung des Zeitlichen verbunden, hat die christl. Perspektive doch dank der themengebundenen Vielfalt der Aspekte theologischer Aussagen einen weiten Spielraum für Arten, Grade u. Grenzen eines Heimischseins im irdischen Dasein aufgetan. Eine weitgehende Konstanz in der Anwendung der H.metaphorik eröffnete ein weites Spektrum für eine bilanzierende Einschätzung des Diesseitigen zwischen Hochschätzung u. Abschätzung der Welt in ihrer sei es Geschaffenheit, sei es Gefallenheit sub specie des Schöpfers wie auch des Erlösers.

5. Metapher, Allegorie, Mythos. Der oft exegetische Charakter der christl. Quellen bringt es mit sich, daß der Weg zur H.metapher oft über die Allegorese in der Bibel proprie stehender H. (u. anderer Gebäude) führt, während anderseits die Allegorese wiederum biblische oder anderweitig bezeugte H.metaphern in den Dienst nimmt. Die H.metapher konnte der H.allegorese einen Grund bereiten, insofern das metaphorisch mit dem H. Gemeinte durch die Allegorese des H. als seine Bedeutung aus ihm wieder herausgehoben werden konnte. So schwer das historische Verhältnis von Metapher u. Allegorie bei ihrem wechselseitigen Geben u. Nehmen allgemein festzulegen sein mag, lassen sich im Einzelfall doch auch Prioritäten setzen. Die Metapher H. des Gewissens ist offenbar älter als die Allegorese biblischer Belege für H. auf das Gewissen hin. Erst die nachpatristische geschlossene Exegese biblischer Gebäude u. hochmtl. architekturexegetische Traktate ermöglichten die Auslegung des H. als Ganzen auf das Gewissen hin. Die christl. Ausleger der Pforten des Tempels bei Hesekiel u. des Tempels Salomons berufen sich auf Christi Metapher ‚Ich bin die Tür' (Joh. 10, 9), wenn sie die Tempelpforten auf Christus deuten, so daß die Metapher hier die Allegorese leitet. Sicher liegt das Umgekehrte auch in der Luft. Die wohl weniger systematisch als historisch beschreibend zu erfassenden Beziehungen zwischen Metapher u. Allegorie lassen den Ausschluß der H.allegorese einerseits als unerwünscht erscheinen; anderseits wäre es unmöglich, eine Geschichte der H.allegorese hier mit einzubringen. Das Geflecht der Wechselwirkungen von Metaphorik u. Allegorese wurde im Lauf der Zeit so dicht verschlungen, daß über Prioritäten sonst keine allgemeine Aussage erlaubt ist, so lange ein Versuch, wenigstens die frühesten Exegeten danach zu befragen, noch nicht unternommen wurde. Selbst dann bliebe mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die metaphorisch oder allegorisch sinnstiftenden Geistesbewegungen des Herüber u. Hinüber in dem Wirkungsfeld zwischen res propria, Metapher u. Allegorie bei nicht allein von Tradition geleiteten Autoren als Bahnen der Phantasie sich einer sicheren Beobachtung entziehen könnten. Hier kann nur das offene Problem bezeichnet werden. – Der Begriff Metapher wird (dem Forschungsstand entsprechend) hier so weit verstanden, daß er die weiteren Formen Vergleich u. Gleichnis einschließt. Die philologisch schwer zu bestimmende Grenze zwischen Mythos u. absoluter Metapher ist offenzuhalten (H. Blumenberg, Arbeit am Mythos [1979] 194: ‚Konvergenz von Grundmythos u. absoluter Metapher'; zum Problemkreis Villwock, Mythos). Übergänge von Metaphern zum Mythos u. vom Mythos zur Metapher müssen angenommen werden. Das Verhältnis von Mythos u. Metapher bestimmen, bei Ableitungen in beiden Richtungen, neben der Zeitfolge gewiß auch Wechselwirkungen im Gleichzeitigen. Bei oft unsicherer Unterscheidbarkeit von mythischen u. metaphorischen Aussagen sind hier scharfe Grenzen nicht zu ziehen, die über Zeiten u. Räume hin, auch in verschiedenen Gattungen, ohnehin Veränderungen unterlägen. Mythos u. Metapher stehen sich als Art der Aussage zu nahe, als daß allgemein von ihm zu ihr u. etwa umgekehrt ein Geistesfortschritt führte. (‚Unechte Metaphern' nannte A. Stuiber, Art. Bildersprache: o. Bd. 2, 343 die aus einer ursprünglichen ‚Identität von Bild u. Wirklichkeit' [wie im Mythos] stammenden u. gelegentlich zu ‚echten', in Bild u. Wirklichkeit nicht identischen, übergehenden Metaphern.) Die Sprache der Götter, Dichter u. Philosophen der Antike, die Sprache Gottes, der Propheten, Evangelisten u. Apostel in der Bibel, die Sprache der Theologen in der Kirche u. die der ihr verbundenen Dichter zeigt Mythisches u. Metaphorisches wie verschwistert. Angesichts eines Gefüges unabsehbarer Verschränkungen in Raum u. Zeit von Kult u. Kunst, Philosophie u. Dichtung samt all ihren Gattungen, von Zeitgeist u. Privatgeist gibt es keine allgemeinen Regeln. Selbst die heidn. wie die christl. Polemik gegen den Mythos oder seine heidn. u. später christl. Allegorese ziehen im geschichtlichen Feld gebrochene Abgrenzungslinien, von wirren Synkretismen ganz zu schweigen. Selbst wenn geglaubter u. ungeglaubter Mythos jeweils unterschieden werden könnten, bliebe doch bestehen, daß auch verbindlich Mythologisches neben unverbindlichem zu aller Zeit zu metaphorischen Verwendungen bereitstand. Entspricht die Kleinform der Metapher auch nicht dem Mythos als Erzählform, so doch Mythenelementen, etwa bei der Rede von Naturorten wie Berg, Himmel, Grotte u. Meer als H. von Göttern. Vor allem beim Weltgebäude, beim H. des Himmels u. dem des Hades ist die Frage, wo die Grenze zwischen einem Bewußtsein von der Metaphorizität der Sprache u. einem Glauben an die mythische Wirklichkeit der kosmischen H. liege, leichter ins Auge zu fassen als zu lösen. Nicht erst das MA gab mit den Jenseitsbeschreibungen der Visionsdichtung u. mit der Ikonographie der Himmelsarchitektur das Jenseits für das Auge klar zu sehen. Die Beschreibung der Himmelsstadt des Neuen Jerusalem (Apc. 21, 2/27) führte in der Auslegungsgeschichte u. in der Geschichte ihrer Umsetzung in die Bildkunst zu höchst auskonkretisierten Vorstellungen von der Stadt des Himmels, wie sie weniger deutlich im heidn. Mythos von den H. auf dem Olymp, vom H. der Fama u. anderem dergleichen galten. Johannes Klimakos verstand seine in Text u. Bild gebrachte Darstellung der Welt als Stiftshütte (u. Sp. 920f) selbst kaum als Metapher. Aus Gebäudemetaphern erwuchsen wohl durch epische Realisierung (zum Begriff Wessel 195/215) so komplexe Architekturgebilde wie der Turm der Kirche im Hirten des Hermas u. der Tempel der Weisheit in der Psychomachie des Prudentius, die auch vom Text ins Bild umsetzbar waren. Der Versuch einer Bestimmung, an welchen Orten u. durch welche Autoren im Spiel sich anregender Wechselwirkungen zwischen Metapher, Mythos u. Allegorie je eins der drei in Reinheit ohne Mischung ausgebildet sei, wäre für Zeiten u. Räume von Homer bis zu Gregor d. Gr. u. vom Zweistromland bis nach England ebenso vermessen, wie es anderseits gewiß ist, daß das H. des Hades bei Homer, bei einem Skeptiker wie Lukrez u. bei einem Kirchenvater

eine verschiedene Valenz hat. Hier sind Materialien vorzuführen, ohne Allgemeines zur Geschichte der Bildsprache (à la vom Mythos zum Logos) zu erörtern (wie bei K.-H. Rolke, Die bildhaften Vergleiche in den Frg. der Stoiker von Zenon bis Panaitios [1975] 9/21. 509/14). Das Gebotene mag spätere Differenzierungen vielleicht erleichtern.

6. Reflexionen über die Hausmetapher in den Quellen. Kaum einmal wird in den Quellen die H.metapher als solche ein Gegenstand der Überlegung. Hilarius vertritt zu ihr die mit der Neuzeit erst geläufig gewordene Lehre von der Akkomodation des Gotteswortes an die Fassungskraft des Menschen: nobis enim, non sibi loquitur, atque ideo nostris utitur in loquendo (in Ps. 126, 6 [CSEL 22, 617]). Aus Anpassung an das uns Gewohnte u. Natürliche spricht Gott von H. u. Tempel, wo es eben darauf ankommt, daß H. u. Tempel ihn nicht fassen, auch wir als sein Tempel ihn nicht im Herzen, sondern in der Heiligkeit aufnehmen. Unser Bauen ist verschwendet, wenn Gott nicht in uns baut u. für die Dauer: mit lebenden Steinen auf dem Fundament der Apostel u. Propheten, mit dem Eckstein u. dem wechselseitigen Zusammenhalt zur menschlichen Vollkommenheit nach dem Maß des Leibes Christi u. geschmückt mit Gnaden: haec domus in domos plures diuersis fidelium aedificationibus in unoquoque nostrum ad ornatum et amplitudinem beatae illius ciuitatis excrescit (ebd. 9 [619]). Alle Philosophie u. Wissenschaft baut nur zum Einsturz, zur Vollkommenheit nur Gott als artifex des Menschen, seiner Wohnstatt (10f [620]). Hilarius' Einsicht in das Metaphorische der Offenbarung dient ihm zur Grundlegung der Bauallegorese. Wenn Augustinus dagegen im Zelt- u. Tempelbau durch Menschenhand aus den natürlichen Werkstoffen den Anlaß zur Heraushebung der darin sinnbildlich dargestellten res ipsa vera sieht (ep. 187, 12, 35), führt er auf dem Weg der unmittelbaren Dingallegorese zu dem gleichen Ziel. Ebd. 13, 39 erklärt er Gottes ‚leibliche‘ Einwohnung in uns (Col. 2, 9) als uerbo translato gesprochen, da Gott in einem von Menschenhand geschaffenen Tempel gleichsam umbraliter wohne.

B. Die Welt. I. Das Weltgebäude. a. Im alten Orient, in Ägypten, im AT u. im Judentum. Unter den verschiedenen Bildern für das Weltganze wie dem Weltenei oder dem Weltenbaum, dem Weltenmantel oder -kleid, der Welt als Teppich oder Dichtung, als Höhle oder Zelt (in dem Gewebe u. Baugestalt sich verbinden) konnten Architekturmetaphern wie die vom Weltgebäude (u. später der Welt als Stadt) sich vom alten Orient bis an die Gegenwart heran behaupten (ältere Meinungen referiert W. F. Warren, The earliest cosmologies [New York 1909]; Blacker/Loewe). Schöpfungsmythen des alten Orients kennen die Errichtung des Weltgebäudes als eines dreistöckigen Baues für die Unterwelt, die Erde u. den *Himmel (Schneider 1265f; Pohlmann 1044; W. G. Lambert: Blacker/Loewe 43/67). Von den Sumerern bis in ihre Endzeit hielten die alten mesopotamischen Kulturen an einem Schichtenmodell des Universums fest, nach welchem die kosmischen Wasser mit der Unterwelt, die Erde u. die Himmel als gleich große u. gleichgestaltige Ebenen des Universums mit Zwischenräumen übereinander lagen. Ein kosmisches Tau hält die verschiedenen Ebenen in ihrer Lage; ein Treppen-H. ermöglicht den Göttern, von einer Ebene zur anderen zu gelangen (ebd. 67). Die Geschichte der Schöpfung des Kosmos durch Marduk berichtet die Errichtung je einer ‚großen Wohnung‘ als Himmel u. als Unterwelt. Über der Unterwelt, der ‚smaragdenen Wohnung‘, errichtet er sich ein H. als ‚prachtvollen Wohnsitz‘, dessen Zinnen an den Himmel stoßen (58/62; Vielhauer 18). Der Himmel ist ein Hohlbau mit Türen für das Aus- u. Eintreten der Sonne (u. der Sterne?) u. mit dem Horizont als Fundament (P. Jansen, Die Kosmologie der Babylonier [1890] 9/11. 254. 289; für ein Himmelsgewölbe sieht Lambert aO. 66 gegen Jansen keine Beweise). Am stillstehenden Himmel ziehen die Gestirne ihre Bahn. Über ihm liegt das ‚Innere des Himmels‘, der Aufenthaltsort der Götter, ‚das sonnenhelle H.‘ (P. Jansen aO. 10. 254). Ursprünglich dachte man sich sieben konzentrische u. durch Erhöhungen voneinander getrennte Parallelzonen der Erde. Die Semiten ersetzten diese Vorstellung durch die mathematische vom Rund der Erde mit vier durch Mauern (?) abgeteilten Weltquadranten als Innenräumen (ebd. 165/75. 255). Unterschieden werden îkur, ‚H. der Erde, Berg-H.‘, für die Erde als großen Berg u. îšara, ‚H. des üppigen Gedeihens‘, für die fruchttragende Erde (185/99). Bei der Höllenfahrt der Ischtar begegnet die Unterwelt als Land, als Stadt, als H. (232/4). Ihr Eingang liegt im Westen (228). Sie hat mit sieben Mauern abgeteilte, einander umschließende Abteilungen. Im Osten der Erde ist der ‚helle Berg‘ des Sonnenaufgangs, im Westen der ‚dunkle Berg‘ des Sonnenuntergangs. Unter dem Berg des Ostens liegt das ‚Prachtgemach‘, das ‚Gemach der Schicksale‘ als Teil des ‚Versammlungsraums‘ der Götter in der Erde, die über die Schicksale der Welt beraten (234/43. 256). Ein babyl. Universum als eine Art stufenförmiger Turm mit einer Spitze wird von Lambert aO. 66 bestritten. Die Chaldäer denken sich die Erde als hohen Berg, den der Ozean umgürtet. Beide sind umringt von einer hohen Mauer, die das metallene Himmelsgewölbe trägt (S. Arrhenius, Die Vorstellungen vom Weltengebäude im Wandel der Zeit [1911] 14/7 mit Abb. 2). – Aus dem ägypt. Altertum gibt es keine körperliche Nachbildung von Himmel u. Erde u. keine textliche Beschreibung. Die Bilddenkmäler der Ägypter bezeugen verschiedene Weltbilder, darunter auch die Vorstellung von einem Weltgebäude (Warren aO. 58/69; H. Schäfer, Ägyptische u. heutige Kunst [1928] 83/128; J. M. Plumley: Blacker/Loewe 11/42). Über der flachen Erdplatte tragen an ihren Ecken vier als Pfosten gegabelte Äste oder auch als vier Berge erscheinende Stützen den ebenso rechteckigen Himmel wie ein flaches u. gestirntes *Dach (zur wohl erst später auch rund gedachten Erde Schäfer aO. 86f, zu einer Wölbung des Himmels ebd. 96/8). Für die Gnosis lagert ‚über den vier Ecken des H. u. über den sieben Seiten des Firmaments‘ das Schweigen, die Ruhe, der Glanz (Michel 135_7). Die Sonne betritt u. verläßt den Himmel durch zwei Weltentore (vgl. Warren aO. 192/6). Wie die Sonne am Abend ihre auf der Erde verstreuten Strahlen sammelt, wenn sie in ihr H. zurückkehrt, so sammelt die aus dem Geist wiedergeborene Seele ihr Sinnen u. Trachten, das im Irdischen verstreut war, u. geht zum Herrn ein in das himmlische H. (Ps-Macar./Sym. serm. H 49, 3 [PTS 4, 317 Dörries u. a.]; J. Stiglmayr, Sachliches u. Sprachliches bei Macarius v. Ägypten [1912] 58); Grapow (25. 28. 165) bringt Belege, auch für Entsprechungen zwischen Weltgebäude u. Tempelbau: ‚Die Götter, die diese Erde gründeten, ließen die Erde auf ihren Balken fest sein u. den Himmel auf seinen Stützen.‘ Ist der Tempel ein ‚Himmel‘, gleichen die vier Ecken des Heiligtums den ‚vier Stützen des Himmels‘. Sethos I heißt der ‚mit trefflichen Denkmälern in Heliopolis, der Stätte der Ewigkeit, gleich den vier Stützen des Himmels‘. Des Tempels Pylone reichen bis zum Himmel ‚wie die Himmelsstützen‘. Die großen Säulen von Dendera, dessen Dach ‚der Himmel‘ ist, sind errichtet ‚wie die Himmelsstützen‘. Den Schrecken vor Thutmosis III will Amon ‚bis an die vier Stützen des Himmels‘ setzen. (Zu kosmischen Weltsäulen im Indischen vgl. A. K. Coomaraswamy: Speculum 14 [1939] 69/72.) Nach ägyptischer Vorstellung bildet die Himmelsgöttin Nut, auf die Füße u. die Hände (vier Säulen) gestützt sich über die Erde beugend, den Sternenhimmel (Arrhenius aO. 20 mit Abb. 3). Das ‚Buch von der Himmelskuh‘ aus dem ägypt. Neuen Reich sieht den Himmel durch der Menschen Sündenfall einsturzgefährdet, so daß er (die Himmelskuh) der Stützung durch die Götter ‚Zeit u. Ewigkeit‘ bedarf (E. Hornung, Der ägypt. Mythos von der Himmelskuh [1982] 77f. 85f. 103f). Wenn das *Bauen des Menschen auf der Erde das kosmisch-himmlische Urbild nach der ihm geschehenen Offenbarung durch Gott abbildet (Schneider 1266f; auch die Chaldäer glaubten irdisch Räumliches wie die Pläne ihrer Hauptstädte am Himmel vorgezeichnet; J. Bidez: BullAcBelg 18 [1932] 248), hat das eine teilweise Entsprechung bei der Errichtung der Stiftshütte u. des Tempels von Jerusalem nach Gottes Geheiß u. geoffenbartem Plan im AT (Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8; 31, 1/11; Sap. 9, 8). In der sumerischen u. babyl. Stadtkultur hatten die Götter ihre ‚H.‘ in den größten Gebäuden der Stadt (für Tempel gab es kein eignes Wort). Die kosmologische Bedeutung der Städte zeigt der Gott En-uru-ulla, ‚Herr der Uranfänglichen Stadt‘, an (Lambert aO. 52. 55f). Über der flachen u. runden Erde Homers hält Atlas die mächtigen Säulen (κίονας μακράς), die den ehernen Himmel tragen, so daß er nicht einstürzt (Od. 1, 53f; vgl. Aesch. Prom. 348/50; vgl. W. Wolska-Conus, Art. Geographie: o. Bd. 10, 156). Im gleichen H. wohnend, begegnen u. begrüßen Tag u. Nacht sich auf der ehernen Schwelle, wenn die eine durch die Tür des δόμος ein-, die andere austritt, so daß beide in ihm nie zugleich sind (Hesiod. theog. 750/4). Der aufgehenden Eos H. liegt auf der Insel Aiaia (Od. 12, 3f). Während die griech.-röm. Antike, deren Vorstellungen von der Kreisgestalt der Erde u. der Kugelgestalt des Himmels viereckigen Weltgebäuden entgegenstanden, den ägypt. Vorstellungen sich verschließt, zeigen die syr. Theologen u. der ägypt., im Sinaikloster oder

in Alexandria schreibende Kosmas Indikopleustes mögliche Nachwirkungen (Sp. 921). Die Juden des AT hatten keine eigene Kosmologie u. eigneten sich fremde Vorstellungen an (L. Jacobs: Blacker/Loewe 68/85; P. Jansen aO. 304/6). Ihnen ging es um den Gott des Kosmos. Gott legte das Fundament der Erde (Job 38, 4; Ps. 24 [23], 2; 104 [103], 5; Jes. 48, 13; Sach. 12, 1; vgl. seine Erschütterung 2 Sam. 22, 8; Ps. 18 [17], 8; Jes. 24, 18) oder ihren Eckstein (Job 38, 6). Die flache Scheibe der Erde hat ferne Enden (Dtn. 13, 8; 28, 64; Jes. 5, 26), auch vier Ecken oder *Himmelsrichtungen (ebd. 11, 12; Hes. 7, 2). Sie ruht auf Pfeilern (Job 9, 6); so auch über ihr der feste Himmel (ebd. 26, 11). Unter der Erdoberfläche ist der Ort der Toten (Num. 16, 28/34; Jes. 14, 9/11). Gott sagt, der Himmel ist mein Thron u. die Erde mein Fußschemel, u. denkt sich ein Welt-H. mit der Frage: Was für ein H. wollt ihr mir bauen? (Jes. 66, 1). Nach einem Weisen des babyl. Talmud ruht die Welt nicht auf zwölf oder sieben Pfeilern, sondern nur auf einem: ,Der Fromme ist die Grundlage der Welt' (Jacobs aO. 76). Jüdische Exegeten sagen: ,Die Welt gleicht einer Halle' oder ,einem Gemach' (Belege: Eisler 625). Fundament u. Säule als Träger des Himmels oder der Erde fallen im AT u. in den rabbin. Schriften inhaltlich weitgehend zusammen (Muszyński 105/7; zu den kosmischen Fundamenten u. Säulen in den Qumranschriften vgl. ebd. 107/20). Beim Endgericht frißt der Weltenbrand ,die Grundpfeiler aus Lehm u. die Wölbung des Festlandes, die Fundamente der Berge werden abgebrannt' (1 QH 3, 29/32; Muszyński 110/4), so daß der Kosmos einstürzt. Nach Philo (somn. 1, 186) nannte Jakob die Welt ein H. Für ihn ist der Kosmos Gottes Heiligtum u. sein Sohn, der Logos, in ihm Hoherpriester (ebd. 1, 215). Als das höchste u. wahrhaftige Heiligtum Gottes ist das ganze Weltall zu betrachten, dessen Tempelraum der Himmel ist, dessen Weihgeschenke die Sterne, dessen Priester die Engel sind (spec. leg. 1, 66; I. Heinemann, Philons griechische u. jüdische Bildung [1932] 45f. 50f). Das H. Gottes ist die Welt (post. Cain. 5). Philo unterscheidet die Welt als Gottes sinnlich wahrnehmbares H. vom intelligiblen H., dem Palast der Weisheit (congr. erud. gr. 117), u. von der vernünftigen Seele als Gottes Tempel (somn. 1, 215). Den jüd. Tempel, den einzigen des einen Gottes, deutet Philo als Symbol des Kosmos (zu einer kosmologischen Stiftshütten-, Tempel- u. Kultauslegung vgl. E. R. Goodenough, By light, light. The mystic gospel of Hellenic Judaism[2] [Amsterdam 1969] 95/120). Auch die *Arche ist ihm ein Abbild der ganzen Erde (vit. Moys. 2, 62). Die Vorstellung vom Weltgebäude als architektonisch Ganzem erfährt eine Erweiterung, wenn Philo den Kosmos wie die Stoiker gern mit einer Stadt oder einem Staat vergleicht (opif. m. 19; 142; Jos. 29; spec. leg. 1, 13. 34; conf. ling. 106; migr. Abr. 59; prov. 2, 55). Den *Demiurgos, der in der griech.-hellenist. Kosmologie von Plato an bis zur Stoa den Weltbildner bezeichnet, der die ungeordnete u. qualitätslose Materie gestaltet u. formt, hat Philo nicht wie Plato als ποιητής, sondern als Architekten verstanden, der wie ein Stadtplaner nach einem Weltplan dem Kosmos wie einer Großstadt seine geordnete Gestalt gab (G. D. Farandos, Kosmos u. Logos nach Philon v. Alex. [Amsterdam 1976] 292/5; Hinweis auf Joh. Stob. 4, 7, 62 [4, 265/70 W./H.]; Demandt 179; zur Stadtgründungsmetapher für den Schöpfer vgl. H.-F. Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenist. u. paläst. Judentums [1966] 56f). Er gedenkt dabei auch seines Baumeisters als Künstler (,denn auch die gedachte Stadt ist ja nichts anderes als der Gedanke des den Bau einer Stadt planenden Baumeisters': Philo opif. m. 24; vgl. ebd. 20; spec. leg. 1, 33/5; Vielhauer 27; zum Weltgebäude in der Gnosis u. bei Philo Michel 125f). Josephus bezeugt eine Meinung, wonach der Kosmos als Gottes Wohnung besser als der Tempel sei (b. Iud. 5, 458). Gott hat ein ewiges H. in seiner Schöpfung, im Himmel u. auf Erden (ant. Iud. 8, 107). Aber auch dies ist ihm eine kleine Wohnung, u. wieviel mehr der Tempel (ebd. 114). Während Gott im AT an Israel aus Gnade baut u. umgekehrt zur Strafe es zunichte macht, kennt die rabbin. Literatur auch Gott als Baumeister der Welt als eines Baues mit der Tora als ihrem ein vorheriges Chaos aufhebenden Fundament. Der Fromme baut diesem H. der Welt sich nach, wenn er auf festen Steinen der Tora, nicht wie ein anderer auf weichen Steinen baut (Schneider 1267; Pohlmann 1045. 1047f; zur spätjüd. Kosmologie vgl. S. Günther: DtRundschGeogrStat 4 [1882] 250/2. 347f).

b. Die Stiftshütte u. anderes Architektonisches als Weltbild. Nachdem das AT für ein Bild von der Welt als zweistöckigem Gebäude wohl Anhaltspunkte geliefert hatte, während

die sphärischen Weltvorstellungen der nachhomerischen Antike ein architektonisches Weltbild ausgeschlossen hatten, muß zunächst überraschen, daß im (nur östl.) Christentum der antiochenischen Schule u. Syriens inzwischen archaische Gebäudevorstellungen wie von Altägypten, dem alten Orient oder von Homer ihre Wiederkunft zu erleben scheinen. Nur das christl. Ernst- u. Wörtlichnehmen des AT in der seiner allegorischen Deutung sich verschließenden Theologenschule gibt es zu begreifen, daß vom alten Judentum adaptierte mesopotamische u. ägyptische Vorstellungen via AT in der Kirche gegen allen Stand antiker Wissenschaft nicht nur eine Repristination, sondern gar eine phantastische Ausbildung erfahren haben (Belege bei Wolska-Conus aO. 174f. 178f; W. Kubitschek, Art. Erdmessung: PW Suppl. 6 [1935] 53f; zu Kosmas Indikopleustes im Rahmen anderer Vorstellungen von der Gestalt der Erde F. Gisinger, Art. Geographie: ebd. 4 [1924] 680/5). Wie schon andere wieder an Stockwerke des Universums glaubten u. Theodor v. Mops. u. Severian v. Gabala dem Universum schon eine Hütten- oder Zeltgestalt nach Art der biblischen Stiftshütte zuschrieben, will die zur Widerlegung paganer Vorstellungen von der sphärischen Gestalt des Universums geschriebene Topographia christiana des Kosmas Indikopleustes die kosmologisch ausgelegte Stiftshütte des Mose (Sp. 919f) als das quadratische Urbild u. Abbild des Universums erweisen (2, 35f; 3, 51; bes. 5, 20/40; Wolska 113/43; Wolska-Conus 25/9). Was die kosmologische Exegese in sie hineingelesen, las der Kosmograph aus ihr wieder heraus. Das mit Illustrationen des Autors reich ausgestattete Werk, der einzigartige theologische Versuch eines Systems des Universums, veranschaulicht auch im Bild das Universum als ein kosmisch u. heilsgeschichtlich gestuft unterteiltes Gebäude (ebd. 124/231 mit Abb. 8. 36. 40; die Abb. im Text zu Cosm. Ind. top. 4, 1/3. 7. 10. 15. 15b; 5, 22. 32. 36. 40; 6, 34; 7, 86; 8, 8; Wolska Taf. 1/4. 8). Die H.metapher variiert mit der stoischen Stadtmetapher, wenn Gott nach der Ausstattung des Schöpfungs-H. am sechsten Schöpfungstag, wie ein König in der Stadt, die er gründete, sein Standbild aufstellt, den Menschen als sein Bild erschafft (Cosm. Ind. top. 3, 34 [SC 141, 471]; vgl. Joh. Philop. opif. m. 6, 9 [245, 5/12 Reichardt]; Theodrt. quaest. in Gen. 20 [PG 80, 109AB]). Illustrationen zu Cosm. Ind. top. 4, 7 zeigen zwei Säulen mit der Beischrift ,die Säulen des Himmels' (Wolska-Conus Abb. 1; als Kopistenzitat hat Wolska-Conus sie auf dem Bild zu 4, 7 beseitigt [SC 141, 543]); die Florentiner Hs. nennt sie zusätzlich die ,Säulen Salomos' (vor dem Tempel; s. die Ausgabe von McCrindle [London 1897] Abb. 4). Indem Gott die vier Seiten des Himmels über die vier Seitenmauern der Erde als ein halbzylindrisches Gewölbe spannte, schuf er das der Stiftshütte (σκηνή) nachgeschaffene Universum auch ,wie ein H.' (2, 17; vgl. 4, 8 u. Abb. zu 4, 3 [SC 141, 537]). Seine Zweistöckigkeit mit einem oberen Himmel u. dem unteren Firmament (Wolska-Conus: SC 197, 401f) gleicht einem ebensolchen H. (2, 20). Mit der christl. Kuppelkirche ist diese quadratische, an der Stiftshütte orientierte Vorstellung unvereinbar (Wolska 129/32. 295f gegen E. B. Smith, The dome [Princeton 1971] 88f). Das gleichwohl reiche Nachleben der Stiftshütte im Kirchenbau harrt noch der Erforschung. Die Zweistöckigkeit des Weltgebäudes vertrat die antiochenische Schule vor Kosmas (Wolska-Conus Anm. 2 zu 2, 20 [SC 141, 324]: Theophil. Ant. ad Autol. 2, 13; Severian. Gabal. creat. 1, 4 [PG 56, 433, zit. Cosm. Ind. top. 10, 20]; vgl. 2, 3 [442]; Diod. Tars.: Phot. bibl. cod. 223 [4, 42 Henry]; Theod. Mops. comm. in Ps. 18, 2 [117, 1f Devreesse]; Theodrt. quaest. in Gen. 11 [PG 80, 92AB]). Zeugnisse gegen die Kugel- u. für die zwei- oder dreistöckige H.gestalt bei C. R. Beazley, The dawn of modern geography 1 (London 1897) 274/6. 350/2 (vor Kosmas), 277/303 (Kosmas); O. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie u. Naturwissenschaften 1 (1877) 123/7. 286f. Schon in Babylonien u. Ägypten gab es die Vorstellung von zwei oder drei übereinander liegenden Himmeln (Schäfer aO. [o. Sp. 917] 106f; s. Sp. 916). Den Glauben an die Antipoden, wonach es hängende Städte, Felder, Meere, Berge u. aufsteigende Niederschläge gäbe, als närrisch abtuend, ficht Laktanz gegen die sphärische Gestalt des Kosmos u. der Erde, doch ohne eine H.form der Welt zu beschreiben (inst. 3, 24). Im ganzen gilt, daß mit Ausnahme der syr. Schule, die außerhalb der griech.-röm. Überlieferung blieb, das sphärische Weltbild bei den christl. Schriftstellern, griechischen wie lateinischen, weiterlebte (Wolska-Conus aO. [o. Sp. 918] 181f). Einzelne oder vereinzelt stehende, sich nicht in ein Ganzes fügende Bauglieder am Welt-H., die

schon zu erwähnen waren oder beim Himmel u. der Unterwelt vorzuführen sind, werden seltener herausgehoben. Eine kosmische Mauer des Himmels u. der Erde, die schon keilschriftlich bezeugt ist (Eisler 627), kennen auch die Antike u. die Spätantike. Nach Parmenides (VS 28 A 37) ist das Weltall umgeben vom äußersten Olymp wie einer Mauer (H. Fränkel, Wege u. Formen frühgriechischen Denkens[2] [1960] 184). Die moenia mundi bezeugen nach Parmenides die Epikureer (Epicur. ep. 2, 88 [29, 9 Von der Mühll]; nat. 11 [29, 5 Vogliano]; Aët. Plac. 2, 7, 3 [Diels, Dox. 336]; Eisler 619f; vgl. Manil. 3, 48; PsHilar. in Gen. 28 [CSEL 23, 232]). Die Welt umschließen Mauern des Feuers (Sen. nat. quaest. 2, 1, 1). Epikur überwand das geschlossene Weltbild des älteren Glaubens, brach auf die verschlossenen Tore der Natur, ging über die flammantia moenia mundi hinaus u. erforschte das unermeßliche All (Lucret. 1, 70/4; S. v. Raumer, Die Metapher bei Lukrez [1893] 118/20; moenia mundi auch Lucret. 1, 1102; 2, 1045. 1144; 3, 16; 5, 119. 371. 454. 1211). Die alten Bezeichnungen leben bei Lukrez freilich fort: concutitur caeli domus (6, 358); caeli templa (1, 1105; 2, 1001. 1039; 5, 490f; 6, 286 u. ö.); mundi templa (5, 1204f; 6, 43); mundi magnum versatile templum (5, 1436); Properz fragt, ob ein Gott hanc mundi temperet arte domum (3, 5, 26). Weniger kosmologischer als philosophischer Natur sind, der Vorstellung vom Leib als *Gefängnis der Seele entsprechend, solche Bilder vom Kosmos als Einschluß des Menschen. Der platonischen Vorstellung vom Eingeschlossensein des Menschen im Universum folgend, behauptet Maximus v. Tyrus (11, 12c [144, 13/6 Hobein]), nach Plato sei der Himmel ein kreisrundes Bollwerk, das alles Seiende umschließe, u. die Erde ein Gefängnis für die mit Schuld beladenen Leiber. Architektonisch konkreter kennt das ,Schatz'-Buch der Mandäer die undurchlässige eiserne Mauer, die die Welt als Gefängnis wie ein Kranz umgibt (P. Courcelle, Art. Gefängnis [der Seele]: o. Bd. 9, 301). Alexander mundi claustra perrumpit (Sen. ep. 119, 7; vgl. Lucan. 8, 335 Pompeius als transfuga mundi). Die Drehangeln der Welt sind ihre Pole (cardo mundi oder caeli: ThesLL 3 [1906/12] 443f); zu der Welt Kreisen um cardines vgl. Rudberg 219. Eine Weltmauer kennen später wie Kosmas Ind. auch Severian v. Gabala (creat. 3, 5 [PG 56, 452]: die Sonne geht abends nicht unter die Erde, durch die nördl. Teile wie von einer Mauer verborgen) u. PsCaesarius v. Naz. (dial. 1, 99 [PG 38, 964]; Eisler 625). Weltmauern, die Kosmas naturalistisch als ihre Randgebirge auffaßte, werden nach persischen Manichäern mit Bezug auf die Jahreszeiten vom Feuer, dem Wasser u. dem Wind oder anderen Gruppen von Elementen gebildet. Eine Version kennt vier Umfassungsmauern u. drei (vier) Säulen des Himmels (ebd. 451f$_5$. 627). Im Griech. stehen κίονες oder στῆλαι für die Säulen von Herkules oder Atlas, die das Himmelsgewölbe stützen (M. Delcor: RevQumran 20 [1966] 524). Die sieben Säulen des H. der Weisheit (Prov. 9, 1) gehen auf einen kosmischen Mythos von der Weisheit als Mutter der Welt u. den sieben Planeten als Pfeilern des Kosmos zurück, der bei PsClem. Rom. hom. 18, 37f (die sieben Säulen, die den Kosmos tragen) noch nachklingt, wo jetzt die Ur- u. Erzväter des AT als Träger der Weisheit gemeint sind, wie στῦλος für hervorragende Männer der Antike, dem NT (1 Tim. 3, 15; Apc. 3, 12) u. sonst bekannt ist (W. Staerk: ZNW 35 [1936] 232/61). Die in der Architektur des MA wirksam gewordene spirituelle Deutung von columna ,Apostel' hat hier einen metaphorischen Boden.

c. Des Weltgebäudes Einsturz. Vorstellungen von Veränderungen oder dem Ende der Geschichte konnten mit der von kosmischen Erschütterungen oder dem Weltuntergang sich verbinden (A. Kehl, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 711). Nicht zuletzt die von der Sorge um den Ruin des Staatsgebäudes erfüllten Römer (s. Sp. 1015) bewegte der Gedanke an den Einsturz auch des Weltgebäudes. An eine Geburt der Welt aus Bewegungen der Stoffmassen glaubend, sieht Lukrez nach ihrer Entstehung durch die Schöpferin Natur den Himmel als Palast aufstreben (2, 1110) u. wieder im Alter der Welt, wo fehlender Ausgleich zwischen nährenden u. zehrenden Kräften sie erschüttert, ihren Bau zusammenstürzen (ebd. 1144f). Er erwartet, daß nach Jahrtausenden die Massen des Weltenbaus an einem Tag zusammenbrechen (5, 96 sustentata ruet moles et machina mundi; vgl. Lucan. 1, 80; Manil. 2, 807). Erlitt die Welt Erdbeben u. Fluten, dann kann sie unter neuem Druck auch stürzen (darent late cladem magnasque ruinas, Lucr. 5, 347). Lukrez ist sich bewußt: schon sein Zweifel an der Erschaffung (fundatum) der Welt zum Besten der Menschen durch Götter bedeutet:

ab imo evertere summa (5, 163; D. West, The imagery and poetry of Lucretius [Edinburgh 1969] 67f; vgl. Verg. Aen. 2, 625 ex imo verti für den Sturz von Trojas Burg). Von Anaximenes übernimmt Seneca (nat. quaest. 6, 10) zur Erdbebentheorie den Vergleich des plötzlichen Einsturzes im alten Erdgebäude mit dem in einem ruinenhaften H., wo Stücke auch ohne Erschütterung von außen herabfallen, ,da sie mehr Schwere haben als Kräfte' (Kranz, Kosmos 109). Properz spricht von der dies, mundi quae subruat arces (3, 5, 31), Cicero von Welten, aliis nascentibus, aliis cadentibus (nat. deor. 1, 67; vgl. fin. 1, 21), von ortus u. interitus (nat. deor. 1, 73), Lucan. 2, 289 denkt sich mundum cadentem. Epikur ließ die Götter in nicht zum Weltgebäude gehörigen intermundia (μετακόσμια) wohnen propter metum ruinarum (Cic. div. 2, 40). Seneca führt als Epikurs Lehre an: Gott ruinas mundorum supra se circaque se cadentium evitat (benef. 4, 19, 2; Belege zu Gottes Wohnen in den intermundia im Komm. von Pease zu Cic. nat. deor. 1, 18 [s. v. Epicuri intermundiis]). Die hypothetische Vorstellung vom Einsturz des Weltalls dient Horaz dazu, die Unerschütterlichkeit des Gerechten zu betonen, der ihm wie dem Blitz u. Seesturm sich nicht beugt: si fractus inlabatur orbis, impavidum ferient ruinae (carm. 3, 3, 7f). Bei Plautus scheinen in Bromias Not Erde, Meer u. Himmel auf sie zu stürzen, um sie zu vernichten (iam ut opprimar, Amph. 1056; vgl. Afran. com. 9: mare caelum terram ruere ac tremere diceres [2, 166 Ribbeck]). Latinus will den Eid nicht brechen, auch wenn die Erde von der Flut, der Himmel von der Unterwelt verschlungen würde (Verg. Aen. 12, 203/5). Die Welt wird von Liebe in Eintracht u. Ordnung gehalten; lockert sie den Zügel, betreiben alle Kräfte, sich bekriegend, des Weltgebäudes Einsturz (certent solvere machinam; Boeth. cons. 2, carm. 8, 21).

d. Der Schöpfer als Baumeister. Fabrica mundi. Machina mundi. Der Bericht der Genesis über die Weltschöpfung durch Gottes Wort lieferte für Architekturvorstellungen keinen Anhalt. Er ist ohne kosmologisches Interesse auf den Beginn der Heilsgeschichte gerichtet. Spuren einer Vorstellung vom Weltgebäude im AT gehen zurück auf Anregungen aus Mesopotamien u. Ägypten (N. M. Sarna, Understanding Genesis [New York 1970] XXV/VIII. 4/32; vgl. Sp. 919; zu mesopotamischen Schöpfungsmythen Sp. 916). Die antike Mythologie hat die Vorstellung von einem kosmischen Baumeister nicht ausgebildet. Sie findet sich in religiösen u. philosophischen Schriften der Antike angebahnt, deren Annahme eines Demiurgen (W. Theiler, Art. Demiurgos: o. Bd. 3, 694/711) den Raum gab, diesen sich auch als Baumeister zu denken. Der Neuplatoniker Amelios nennt ihn Künstler (τεχνίτης), Architekt u. König (Procl. in Plat. Tim. 1, 361, 26/362, 2 Diehl). In den theologisch-philosophischen Zeugnissen haben die Baumeistermetaphern für den Demiurgen jedoch selten eine Auskonkretisierung in eine Gebäudegestalt des Kosmos hinein gefunden, die meist erst die Spätantike ausgebildet hat. Chronos sah man als weisen Baumeister (Crates Theb. frg. 17 [Anth. Lyr. Gr. 1, 125]; Criti. [?]: VS 88 B 25, 12) u. altersgrauen Künstler (Diph. Com. frg. 83 Kock; vgl. Anth. Pal. 9, 499, 1) an der Weltschöpfung beteiligt. Bilddenkmäler geben ihm Hammer, Zange u. Winkelmaß bei, da er des Welten-H. Grundriß absteckt. Zeus übergab er alle Maße (μέτρα) der ganzen Schöpfung (Orph. frg. 155 Kern[2]; Eisler 412/4; zu Jupiters geometrizare bei der Schöpfung Cassiod. inst. 2, 5, 11; F. Ohly: Festschr. K. Hauck [1982] 5). Als der mithräische Zervan hält er auch zwei Schlüssel zum Öffnen u. Schließen in der Hand (Eisler 440/3. 412/6 Abb. 49/51; Nilsson, Rel.[3] 2, 498/501 [Lit.]; Vermaseren, Corp. Mithr. 1 Mon. 312 mit Abb. 85; 543 mit 152; 551 mit 157). Mit Schöpfungen aus Menschenhand hat man die Kunst des Weltschöpfers verglichen, um sie als größer u. wunderbarer zu erkennen. Wie mit der Schlachtordnung der Griechen vor Troja oder einem ebenso wunderbar geführten Segelschiff (Sext. Emp. adv. math. 9, 26f; Theophil. Ant. ad Autol. 1, 5) vergleicht man auch mit H. oder Stadtanlagen. Wie man von einem vollkommenen H., einem Schiff oder einer Stadt auf ihren Erbauer schließt, so schließt der in die Welt wie in ein H. oder eine große Stadt tretende Mensch aus der am Himmel wie auf der Erde sichtbaren Ordnung auf einen Gott als Schöpfer dieses Kosmos (Philo leg. all. 3, 97/9; vgl. praem. et poen. 41). Der Anblick dieser Weltordnung (κόσμος ἐν κόσμῳ) läßt wie die einer Stadt Gott Vater oder Schöpfer nennen (spec. leg. 3, 187/9; A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 2 [Paris 1949] 229/32). Die vom Anblick der Welt zuerst verwirrten Philosophen erkannten nach Einsicht in die Gleichmäßig-

keit der Bewegungen u. in die unveränderlichen Ordnungsprinzipien der Welt, inesse aliquem non solum habitatorem hac caelesti ac divina domo sed etiam rectorem et moderatorem et tamquam architectum tanti operis tantique muneris (Cic. nat. deor. 2, 90; zum zweiten Buch von nat. deor. s. Festugière aO. 384/425; A. S. Pease verweist im Komm. zu 2, 90 s. v. architectum auf Criti.[?]: VS 88 B 25, 34: das schöne bunte Werk [ποίκιλμα] des weisen Baumeisters; Orig. in Joh. comm. 1, 42 [GCS Orig. 4, 50, 33/5]: ‚Durch Gottes Logos sind die Himmel geschaffen' [Ps. 33 (32), 6], kann man so auffassen, als sei gesagt, das H. sei durch die Prinzipien der Baukunst [λόγῳ ἀρχιτεκτονικῷ] erbaut; Theodrt. provid. 4 [PG 83, 608 A]). Platos Lehre von Gott als dem ποιητής, δημιουργός u. Baumeister (τεκταινόμενος) der Welt (Tim. 28b/9c) hat die Vorstellung von Gott als dem Handwerker u. Künstler u. zumal als dem Architekten der Welt über Epochen hin beeinflußt. Für Gott ist nach Plotin die Schöpfung sein schönes, reichgeschmücktes H. (enn. 4, 3 [27], 9, 29f). Cicero übersetzt die platonischen Termini mit mundi aedificatores (nat. deor. 1, 21; vgl. ac. 2, 126 aedificatum mundum divino consilio; Tusc. 1, 63 ille qui in Timaeo mundum aedificavit, Platonis deus). Plato sah construi a deo atque aedificari mundum (nat. deor. 1, 19). Cicero schließt von der Ordnung im H. (dem Gymnasium, dem Forum) auf die Weltvernunft (ebd. 2, 15). Zu Gott oder der Natur als Architekten vgl. Philo opif. m. 20; Vitr. 9, 1, 2; Lact. opif. 6, 5f, vgl. Apul. mund. 287 mundi penetralia; 350 mundi aula. Er kennt auch (Plat. 1, 204) den architectus orbis. Im Hinblick auf Entstehung u. Erhaltung des opus magni mirabile mundi (Paneg. in Mess. [= Tib. 3, 7] 18; Manil. 1, 247 hoc opus immensi constructum corpore mundi) fragt man, welcher Gott hanc mundi temperet arte domum (Prop. 3, 5, 26). Philo (zB. opif. m. 17/9) sah den Demiurgen als Architekten, der wie ein Stadtplaner nach einem Weltbaubild dem Kosmos nach Art einer Großstadt seine geordnete Gestalt gab (Farandos aO. [o. Sp. 920] 292/5). Auch die rabbin. Literatur sieht die Weltschöpfung als Bau, Gott als Baumeister, die Welt als Palast oder Stadt (Vielhauer 12/4); zur Polismetapher für den Kosmos bei den Griechen u. Cicero (nat. deor. 2, 78. 154; leg. 1, 23, 61) Rudberg 200. Philo opif. m. 19 heißt die Welt μεγαλόπολις (ebd. 143), die sie vor dem Menschen bewohnenden Wesen μεγαπολῖται (Rudberg 201). Basilius will die Hörer wie Fremde durch die Wunder der großen Stadt des Universums führen (hex. 6, 1 [SC 26, 326/8]). Wo Marc Aurel den Kosmos mit einer Polis vergleicht (seips. 4, 3, 2; 4, 4), meint Kosmos nicht das Weltall, sondern die Gesamtheit des vernünftigen Geschlechts der Menschen, in deren Gesetz der einzelne sich fügt. Die Welt ist nicht ein seelenloses H. aus aufzählbaren Materialien, vielmehr ein lebendes Wesen (Plot. enn. 4, 4 [28], 36, 10/5); die Seele zog belebend in den Himmel ein (ebd. 5, 1 [10], 2, 25). Dio Chrysostomus leitet die H.qualität der Welt aus der H.vatereigenschaft des Zeus ab. Wie ihn die Dichter Vater nannten, rufen manche Menschen ihn als Vater an u. zögern nicht, die ganze Welt ‚H. des Zeus' zu nennen, da er der Vater aller ist, die darin wohnen, u. auch ‚Stadt des Zeus' (or. 36, 36; H. Hommel: Festschr. K. J. Merentitis [Athen 1972] 149). Schlimm wäre es, wenn in tanti patris familias dispositissima domo die billigen Gefäße gepflegt, die kostbaren schmutzig würden (Boeth. cons. 4, 1, 6). Die Allmutter Harmonia bewohnt ein H., das ein Abbild des Kosmos (εἰκόνα κόσμου) ist u. vier Türen hat zu den *Himmelsrichtungen hin (Nonn. Dion. 41, 277/87); Eos, die Morgenröte, öffnet die Tore des Sonnenaufgangs (ebd. 27, 2). Wer sagt, die Welt könne ohne Erde u. Luft nicht fortbestehen, schätzt diese wie die Mauer eines H. ein, das ohne diese nicht bestünde (Sext. Emp. adv. math. 9, 122; Rudberg 203). PsAristot. mund. 6, 399b 29 wird Gott im Kosmos verglichen mit dem Schlußstein im Gewölbe (W. Theiler, Poseidonios 2 [1982] 395; Rudberg 217; zur Schlußsteinmetapher auch in anderem Zusammenhang bei den Stoikern s. zB. Clem. Alex. strom. 8, 30, 2; Diog. L. 7, 90). Bei der Welterschaffung unterschied Gott fundamento posito aedificationis membra (Ambr. hex. 1, 7, 25). Erde u. Himmel wurden als Fundament u. Gewölbe angelegt (Basil. hex. 1, 6 [SC 26, 110]; Calasanctius 149). Unter den Bedeutungen von ἀρχή nennt Basil. hex. 1, 5 (108) als Beispiel für den Anfang einer Sache das Fundament eines H. (Rudberg 204f). Wie das Fundament bei einem H. oder Tempel, schuf Gott als Fundament der Welt zuerst den Himmel u. die Erde (Joh. Philop. opif. m. 1, 3 [9, 6/10, 1 Reichardt]). Den Schluß der Stoiker von der Welt auf ihren Schöpfer übernimmt als Christ Minucius Felix (Oct. 18, 4). Wie man von einem wohlangelegten u. geschmückten H.

auf seinen noch vollkommeneren Herren schließt, ita in hac mundi domo. Der Blick auf Himmel u. Erde mit ihrer vorbedachten Ordnung lehrt, an den noch schöneren universitatis dominum parentemque zu glauben. Nach Art der Stoiker veranschaulicht auch Theodoret, zu Ps. 19 (18), 2 den Himmel einem Dach vergleichend, am Schluß vom vollkommenen H. auf seinen hervorragenden Architekten den Schluß von der Schönheit des Himmels u. des Sternenumlaufs auf die Schönheit des Schöpfers (provid. 4 [PG 83, 608 AB]). Der Schöpfer schied Himmel u. Erde in der Mitte durch die Luft, die er durch diese beiden Körper mit einer festen Mauer umgab (ebd. 2 [577 A]; vgl. die Veranschaulichung der Vorsehung mit der Vollkommenheit des Körperbaus 3 [588/605]). Const. I Imp. or. ad s. coet. 20, 6 (GCS Eus. 1, 184, 20/4) werden ‚Werke des Vaters' in Verg. ecl. 4, 26f auf die Gestaltung (σύνταξις) des Kosmos gedeutet. Während im Griechischen ἀρχιτέκτων neben δημιουργός für den Schöpfergott zurücksteht, stehen im Lateinischen architectus u. aedificator, artifex u. opifex, machinator u. fabricator für den Erschaffer der Welt, die als machina oder fabrica mundi, als Gottes artificium, opus oder opificium bezeichnet wird, variierend nebeneinander. Ciceros Bezeichnungen für den Schöpfer behalten einen Einschlag von Handwerklichem (vgl. nat. deor. 1, 20). Das sonst etwa auch abschätzig gebrauchte opifex hat bei seiner Anwendung auf den Welterschaffer einen mit anderen Schöpferbezeichnungen gleichwertig hohen Rang. Cicero, der die Natur als durch keinen opifex nachahmbar hinstellt (ebd. 2, 81. 142 quis vero opifex praeter naturam; vgl. Plin. n. h. 31, 1 opifice natura), kennt den platonischen opificem aedificatoremque mundi (Cic. nat. deor. 1, 18). Er ist für Ovid ille opifex rerum (met. 1, 79). Bei Calcidius hat Platos δημιουργός der Götter u. πατήρ des Alls in opifex paterque seine Entsprechung (in Plat. Tim. 138). Die Christen haben das Wort übernommen. Hebr. 11, 10 Vulg. spricht von der Himmelsstadt, cuius artifex et conditor (Itala: opifex) deus. Laktanz nennt seine Schrift De opificio dei (vgl. inst. 2, 8, 48 die Propheten opus mundi et opificium dei testantur; Zeno ... opificem universitatis λόγον praedicat [4, 9, 2]). Ausonius nimmt Ovids Formel mit ipse opifex rerum wieder auf (ephem. 54 [7 Peiper]), Prudentius mit ipse, opifex mundi (ham. 116). Avitus vergleicht Gott mit einem opifex (carm. 1, 76 [MG AA 6, 2, 205]; vgl. Aug. c. Iul. 4, 59 [PL 44, 767]: opifex noster; c. Iul. op. imperf. 4, 124 [45, 1422]: deus suum amat opificium). Arnobius nennt der Sonne conditorem opificemque (nat. 1, 29). – Häufiger als der fabricator mundi ist sein Werk, die fabrica mundi, belegt. Plato schaute die Gestaltungskraft (fabrica) beim Werke, qua construi a deo atque aedificari mundum facit (Cic. nat. deor. 1, 19). Cicero nennt artificium effingentis fabricamque divinam (ebd. 1, 47), die incredibilis fabrica naturae (2, 138), der des Menschen Ehrfurcht folgt (off. 1, 127). Gott ist der fabricator (ac. 2, 120; Tim. 6; vgl. Manil. 5, 31; Quint. inst. 2, 16, 12; Calcid. in Plat. Tim. 29; Firm. Mat. math. 7, 1, 2; 8, 1, 3) oder artifex (Cic. nat. deor. 2, 58 [mundi natura]; Tim. 6). Sein Schaffen u. sein Werk heißen fabrica (nat. deor. 1, 53; ac. 2, 87; off. 1, 127), fabricatio (nat. deor. 2, 133) oder constructio (ac. 2, 86). Plato hatte im Geist betrachtet fabricam illam tanti operis, qua construi a deo atque aedificari mundum facit (Cic. nat. deor. 1, 19), wobei der Sprecher Velleius als Skeptiker die ganze Bautechnik (molitio, ferramenta, vectes, machinae) sich vorstellt, u. ob die Elemente dem Willen des architectus wohl gehorchten. So sprechen (wie Calcid. in Plat. Tim. 278 von der mundi fabrica) auch die Christen von der Schöpfung in memoriam fabricae dei (Hilarian. pasch. 3 [PL 13, 1107 C]; exorsus deus fabricam mundi: Lact. inst. 2, 8, 7; totius mundi fabrica: Mar. Victorin. ad Iust. 2 [PL 8, 1000 D]; Ambr. hex. 2, 4, 15; mundana fabrica: Macr. somn. 1, 15, 5; fabrica mundialis: Joh. Cassian. conl. 23, 3, 3). So gibt es eine Zeitrechnung ante fabricam mundi (Rufin. apol. adv. Hieron. 1, 26 [CCL 20, 60, 25]) u. a fabrica mundi (Hilarian. curs. temp. 1 [1, 156, 20 Frick]). Macrobius erinnert an die fabrica der Weltseele in Platos Timaeus (somn. 1, 12, 6). Gott schafft nicht in Nachahmung gesehener fabricae (Cassiod. in Ps. 135, 5). Die fabricatio mundi ist niemand als Gott zuzuschreiben (Iren. haer. 2, 3, 2 [1, 258 Harvey]; Lact. inst. 4, 6, 9). Vor der Schöpfung schwebte der Geist Gottes als der spiritus artificis über dem Wasser als der materia fabricabilis (Aug. Gen. ad litt. imperf. 4, 15 [CSEL 28, 1, 468, 22]); vgl. den fabricator mundi deus (Hieron. in Dan. 1, 1 [CCL 75 A, 778, 36]; Isid. nat. 12, 5), den deus fabricator des Himmels u. aller Gestirne (Aug. serm. 241, 8 [PL 38, 1138]). Aufgrund der Größe u. Schönheit der Himmel

u. Erde umschließenden fabrica mundi sollen wir die noch ungeschaute, unbegreifliche Größe u. Schönheit fabricatoris ipsius lieben (Aug. en. in Ps. 103 serm. 1, 1 [CCL 40, 1473f]). An ihren Bewohnern liegt es, ob die Welt ein gutes oder schlechtes H. ist. Die Bewohner der Welt heißen Welt wie die Bewohner eines H. Haus. Lauda tu fabricam, et ama fabricatorem; et noli amare habitare in fabrica, sed habita in fabricatore (en. in Ps. 141, 15 [2056]). Miraris fabricam, ama fabricatorem (ebd. 145, 5 [2108, 34]). Amor mundi adulterat animam, amor fabricatoris mundi castificat animam (serm. 142, 3 [PL Suppl. 2, 727]). Augustin verchristlicht die platonische Ideenlehre. Er sieht Gottes Ideen als den Plan seiner Weltschöpfung in seinem Wort gelegen, das erst in der Wirkung seines Schöpferworts sich offenbart. Wie unser im Herzen entworfener Gebäudeplan erst in der Vollbringung unserer magna fabrica sich darstellt, so auch bei dem Weltgebäude, wo aus dem vom Wort Erschaffenen das Wort sich offenbart (in Joh. tract. 1, 9). Irenäus nennt Gott den fabricator coeli et terrae; das Verbum offenbart per mundum fabricatorem mundi (haer. 4, 6, 4. 6 [2, 159. 160H.]). Die Bücher der Philosophen enthalten einen Teil der Tempelgefäße (Dan. 1, 2), so Plato den fabricator mundi deus (Hieron. in Dan. 1, 1 [CCL 75A, 778]). Sedulius ruft Gott an: qui caeli fabricator ades, qui conditor orbis (carm. pasch. 1, 61). Wie architektonisch konkret das Weltgebäude verstanden werden konnte, verdeutliche Quodvultdeus, wenn er wie die Arche, die Stiftshütte u. den Tempel Salomos auch die fabrica mundi als ein Präfiguration der Kirche ansieht (glor. sanct. 17 [CCL 60, 221]). – Die aus der Antike kommenden Metaphern fabrica mundi u. machina mundi für den Weltenbau konnten in das Christentum übernommen werden, insofern sie das gestaltete Geschaffensein der Welt ausdrückten, während fabrica u. machina als Wörter für den Schaffensprozeß der ars fabrica ganz dem Wort creatio weichen mußten (Rehmann 31. 47; Belege für fabrica mundi 50f). Während Cicero machinae als Instrumente zum Weltbau erwähnt (nat. deor. 1, 19), heißt auch die Welt als Bauwerk häufig machina. Als machina ist der mundus Gottes Willen unterworfen (Corp. Herm. Ascl. 16 [2, 315, 14 Nock/Festugière]; machina mundi: Lucret. 5, 96; machina rerum: Claud. rapt. Pros. 2, 280; Stil. 1, 145). Boethius nennt cunctas divinae operae machinas (cons. 4, 6, 55), Dion. Exig. Greg. Nyss. creat. transl. 1 (PL 67, 349B) principium totius machinae. Gott istam machinam visibilem (für τὸ τοῦ κόσμου σῶμα) fabricavit (Calcid. Plat. Tim. transl. 32c; ebd. 41d universae rei machina für τὸ πᾶν [25, 7; 36, 18 Waszink]). Die vier Elemente verbinden sich in unum corpus ac machinam (Boeth. mus. 1, 2 [188, 10 Friedlein]). Prudentius gebraucht mundana (ham. 248f; vgl. Boeth. cons. 3, 12, 14) oder omniformis machina (Prud. perist. 10, 339). Rex Deus immense, quo constat machina mundi (Eugen. Tolet. carm. 1, 1 [MG AA 14, 232]). Erde, Himmel u. Meer sind die trina rerum machina (cath. 9, 14; vgl. Claud. rapt. Pros. 2, 280; Sedul. carm. pasch. 1, 239). Gott erhält die mundana machina fest u. unzerstört (Boeth. cons. 3, 12, 14); Belege zur machina mundi (caeli, poli) bei Rehmann 57f. Nach Laktanz ist Gott der rerum omnium machinator (inst. 2, 11, 14; ebd. 4, 6, 1 machinator constitutorque rerum; vgl. Gott als machinator bei Min. Fel. Oct. 5, 7). Wie mit machina ist mit dem Wort moles, das schon Lukrez hierfür gebrauchte, in der Regel wohl eine Gebäudevorstellung von der Welt verbunden, die bei Christen wieder für den Schöpfer sprach. Den Lauf des Prachtwerkes der Welt (moles) lenkt Jupiter (Sen. ep. 107, 10; frg. 16 fundamenta molis pulcherrimae [19 Haase]). Die Astronomie erlaubt, uicinam ex alto mundi cognoscere molem (Manil. 1, 107). Es war Gottes Schöpferkraft, quae uerbo tantam mundi molem protulit (Tert. adv. Marc. 4, 9, 8; vgl. apol. 17, 1: qui totam molem istam cum omni instrumento ... de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae). Durch das ihm gleichewige Wort schuf Gott universam molem corporei mundi huius (Aug. conf. 12, 20, 29; vgl. ebd. 13, 32, 47 universa mundi moles uel universa omnino creatura). Ein Lobpreis Gottes ist illa moles quadriformis machinae (PsOrient. carm. app. 4, 2 [CSEL 16, 1, 251]). Gott ist der aedificator mundi et artifex rerum (Lact. inst. 1, 6, 16; vgl. ebd. 2, 5, 17; 6, 1, 2; zum deus artifex in der Patristik F. Müller, Ars divina. Eine Interpretation der Artifex-Deus-Lehre des hl. Augustinus, Diss. München [1956] 84/120; J. Tscholl, Gott u. das Schöne beim Hl. Augustinus [Heverlee/Leuven 1967]). Augustinus gebraucht structura als erster für das kosmische Weltgebäude (civ. D. 11, 27). In das Gefüge einer kosmologischen Wertordnung (structura mundi) sieht er in der Auseinandersetzung mit den Manichäern auch die Fürsten der Finsternis mit eingebunden (c. Faust. 6, 8 [CSEL 25, 1, 296, 29/297, 5]). Melito spricht von Gottes Baugrundriß (προκέντημα) im Sinne einer typologischen προτύπωσις der kommenden Heilsgeschichte (pasch. 35/7 [SC 123, 78]). Eph. 1, 10 sieht die Oikonomia der Geschichte in Christus ihre Summe u. Erfüllung finden wie nach Gottes Plan als H.vater (Demandt 279. 284). Das hymnische Hexaemeron des Georgios Pisides feiert Gott als οἰκοδεσπότης πατήρ. Er befriedete die gegeneinander strebenden Naturen, so daß die Welt unverrückbar feststeht wie ein H. u. alle Kräfte eine gemeinsame Wohnung haben (ἐν συνοικίᾳ μένειν; 260/9 [PG 92, 1454A/5B]; vgl. ebd. 160 [1444A]: ὦ μηχανουργὲ τῆς πολυστρόφου στέγης, ,O Fertiger des vielfach sich drehenden Daches'). Die staunende Bewunderung der Unvergänglichkeit des gewaltigen Himmels führte zum Mythos von den Mühen des Atlas, als ob der Himmel gewaltiger Säulen bedürfe (127/31 [1442]). – In der mandäischen Ginzā (vgl. dazu Schneider 1276f) wird das untere irdische H. der Welt vom himmlischen H. des Lebens aus gebaut durch Ptahil, der ,das Firmament ausspannt, das H. baut' (143, 16 Lidzbarski). Er spricht: ,Durch meine Stärke habe ich das H. gebaut, durch meine Wundertaten habe ich den Palast gegründet' (209, 37; vgl. 354, 4). Es hat vier Ecken u. vier Dächer (Vielhauer 31f). Es gibt die vier ,Winde des H.' (15, 15f L.; 203, 7. 25; 436, 13f), als Herrscher des H. die Planeten (105, 32; 364, 5; 528, 22) oder Šilmai (196, 25/30). Hat es zwölf Pforten, dann die der zwölf falschen Religionen (20, 8). Nach der gnostischen Kosmologie hat der Vater aller Dinge bei der Schöpfung in dem Sohn, dem Urmenschen als οἰκητήριον, die Wurzel alles potentiell Vorhandenen der Welt schon angelegt (E. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes [1860] 193. 292 nach Hippol. ref. 5, 9, 5; 6, 9, 5 [GCS Hippol. 3, 98, 18f; 136, 19/21]).

e. Die Welt als Tempel. Unter den Architekturmetaphern für das Universum können die stoische Stadtmetapher, die H.- u. die Tempelmetapher variieren (Wolska 132; Kranz, Kosmos 74. 93). Von Aristoteles bis in die Spätantike lebt der Vergleich der Welt mit einem Tempel, der zu frommer Ehrfurcht vor dem Heiligtum des Kosmos anhält (J. Bywater: JournPhilol 7 [1877] 64/6; Festugière aO. [o. Sp. 926] 233/8). Aristoteles (frg. 14 Rose[3]) will, daß man beim Studium der Gestirne oder der Natur der Götter sich noch größerer Ehrfurcht befleißigt als beim Eintritt zu einem feierlichen Opfer in den Tempel (nach Sen. nat. quaest. 7, 30, 1; Kranz, Kosmos 55f). Moses, Euripides, Zeno u. Paulus dafür anführend, daß Gott keines Tempels bedürfe, schreibt Clemens v. Alex. Plato ein Wissen von der Welt als Gottes Tempel zu (strom. 5, 76, 2). Die Stoa stellte der geistigen Enge einer Mysterienweihe die Einführung in den Tempel des Kosmos durch die Philosophie entgegen (J. Pascher, Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon v. Alex. [1931] 266/72) u. bedurfte der Tempelmetapher zur Kontrastierung des kosmischen Tempels u. lokaler Tempel. Kleanthes hat die Kosmosreligion mit einer in der Welt als H. der Initiation geschehenden Einweihung verglichen (SVF 1 nr. 538 aus Epiph. expos. fid. 9, 25 [GCS Epiph. 3, 508, 25/8, Stelle textkritisch unsicher]; Bywater aO. 78; Festugière aO. 235). Nach Thales sollen die Menschen in allem Göttliches erkennen u. dadurch reiner werden, als ob sie immer im Tempel wären (Cic. leg. 2, 11, 26). Erst Seneca vergleicht die Suche nach Gott in der Welt ausdrücklich mit der im Tempel von Eleusis, der das Heilige auch nicht auf einmal hergibt (nat. quaest. 7, 30, 6). Seneca spricht von den wahren initiamenta durch die Philosophie in kein lokales Heiligtum, ,sondern in den gewaltigen Tempel aller göttlichen Wesen, das Weltall', mit echten Götterbildern wie den Sternen (ep. 90, 28; wohl nach Poseidonios: Theiler aO. [o. Sp. 928] 279; P. Boyancé, Études sur le songe de Scipion [Paris 1936] 115/9; Rudberg 228f). Ähnlich sagt Plutarch: Die Welt ist der heiligste u. der Gottheit würdigste Tempel; in ihn wird der Mensch hineingeboren als Betrachter nicht handgefertigter u. unbeweglicher Standbilder, sondern der nach Plato von Gottes Geist geschaffenen u. nur vom Geist erkennbaren lebendigen u. beweglichen Bilder wie Gestirne, Flüsse u. Erde (tranqu. an. 20, 477C [vom Stoiker Panaitios entlehnt; vgl. G. Schrenk: ThWbNT 3 (1938) 237, 37]; Fuhrmann 68). Von der kosmologischen Auslegung der Tracht des Hohenpriesters sagt Philo: ,Als das höchste u. wahrhafte Heiligtum der Gottheit ist das ganze Weltall zu betrachten'; sein Tempelraum ist der Himmel mit den Sternen als Weihgeschenken u. den Engeln als Priestern (spec. leg. 1, 66). Dio Chrysostomus handelt in Breite über den kosmischen

Mysterientempel, ,nicht etwa in einem kleinen Gebäude, von den Athenern für ein geringes Häuflein errichtet, sondern in dem ganzen Weltall, diesem über die Maßen reichen u. mit unendlicher Weisheit zusammengefügten Bau', wo Götter die Menschen einweihen in unzählige Wunder des vom obersten Lenker in seiner Bahn geführten Alls (or. 12, 33f; vgl. ebd. 36, 36; Rudberg 202). Philo nennt die Welt Gottes H. (post. Cain. 5). Plato u. Stoa verbindend, gibt Philo dem Tempel fünf Säulen, das Heiligtum von den Vorhöfen, die geistige von der sinnlichen Welt zu trennen (vit. Moys. 2, 82; Pascher aO. 269f). Xerxes verbrannte Griechenlands Tempel, weil die Götter darin durch Wände eingeschlossen seien (Cic. leg. 2, 10, 26; vgl. rep. 3, 9, 14 [88 Ziegler]). Nach Varro kann das Wort templum in mehrfacher Weise gebraucht werden; wenn man es auf die Natur anwendet, ist der Himmel gemeint (ling. 7, 6). Wo die Antike die Welt mit einem Tempel oder H. vergleicht, ist in der Regel eine viereckige Form wohl mitgedacht wie hier bei Varro (ebd. 7, 7; ejus templi partes quattuor dicuntur, nach Osten, Westen, Norden, Süden). Ein rundes H. der Welt kennen Philo (leg. all. 3, 99) u. Hymn. orph. 4, 3 (5 Quandt). In Ciceros somnium Scipionis lösen Tempel u. H. für das Weltall sich ab. Als Kosmos ist es ein Tempel mit der Erde als Kugel in der Mitte (rep. 6, 15. 17. 24 [129. 130. 134 Ziegler]). Im Bezug auf den Menschen ist die Erde ungastlich als sedes hominum ac domus (ebd. 20 [132]) u. gar erst bei der Schau auf hanc sedem et aeternam domum in der Höhe (25 [134]), wohin ihn zu fliegen verlangen soll als in hanc sedem et domum suam (29 [136]). Bei denen, die Gott mit dem Himmel u. dem sichtbar Himmlischen gleichsetzen, bene ... universus mundus dei templum vocatur (Macrob. somn. 1, 14, 2; Kranz, Kosmos 117). Lucrez spricht von magni caelestia mundi templa (5, 1204), Cicero von Gott, cuius hoc templum est omne, quod conspicis (rep. 6, 15 [129 Ziegler]). Für Seneca ist die Welt der Götter Tempel (benef. 7, 7, 3; ep. 90, 28). Auch das Christentum u. noch das MA kennen den Kosmos als H. oder Tempel (Kranz, Kosmos 104. 165). Der Gedanke, daß die Kirche auf allen Teilen der Erde u. für alle Zeiten stehe u. alle Weltteile über das röm. Reich hinaus bedecke, führte schon Augustin bis hin zur Vorstellung des orbis terrarum aedificatus (D. Sanchis, Le symbolisme communautaire du temple chez s. Augustin: RevAscMyst 37 [1961] 3/30. 137/47 ,Domus Dei per omnem orbem terrarum'). Da die Kirche u. ihre Liturgie die ganze Erde übergreifen, omnis ergo terra est domus dei (Aug. en. in Ps. 95, 2). Gott schuf (machinatus est) die Welt um des Menschen willen, u. diesen tamquam divini templi antistitem, spectatorem operum rerumque caelestium (Lact. ira 14, 1). Zivilrechtlich sind Vater u. Sohn ,ein H.' u. ein H.herr, auch wenn der Vater dem Sohn seine Macht überträgt; so auch hic mundus una dei domus est, da Vater u. Sohn als Zweieinheit darin wohnen (inst. 4, 29, 7f). Die Domus-Allegorese erklärt die ganze Welt als Gottes H., so Augustin zu Ps. 96 (95), 1 quando domus aedificabitur ... cantate domino terra omnis. Singt alle Welt das neue Lied, dann ist sie domus dei, die beim Singen erbaut wird: vom Glauben das Fundament gelegt, von der Hoffnung aufgeführt, von der Liebe vollendet. Die lapides vivi sollen sich zum neuen Lied versammeln, concurrant et coaptentur in structuram templi dei (serm. 27, 1 [CCL 41, 361]). Zu Cant. 1, 3 (,wie ausgegossenes Öl ist dein Name') an die Salbungen Mc. 14, 3 u. Lc. 7, 38 erinnernd, assoziiert Origenes (ego puto), daß der Duft in domo Simonis (Mc. 14, 3) sich verbreitet habe, d. h. in der Welt mit dem Erscheinen Christi (in Cant. hom. 1, 4 [GCS Orig. 8, 33]). – Ein Versuch, die geschichtlichen Verhältnisse zwischen der H.- u. Tempelmetapher für den Kosmos u. der kosmologischen Heiligtumsallegorese etwa Philos, der die Stiftshütte, den jüd. Tempel u. die Kultgeräte bis zum Gewand des Hohenpriesters kosmologisch ausgelegt hat, sowie auch der den Kosmos abbildenden profanen u. sakralen Architektur zu klären, kann hier nicht unternommen werden, zumal, solange die einzelnen Kulturen samt ihren schließlichen Verflechtungen daraufhin nicht gründlicher befragt sind, eine generalisierende Antwort sich verbietet. Die Vermutung eines historischen Fortgangs in der Schrittfolge von der Metapher (dem Mythos) zur Allegorese u. dann der abbildenden architektonischen Verwirklichung ist gleichwohl vielleicht zu wagen beim Bewußtsein, daß besonders für Frühzeiten literarische Bestätigungen fehlen mögen u. in der hohen Kunst eine verschwiegene geniale u. sakrale Ineinsvollziehung der drei Phasen in Betracht zu ziehen bleibt. – Daß der Kuppelbau den Kosmos abbilde, wird für die Kunst des Orients, das Pantheon u. Neros Domus aurea

angenommen (E. G. Schmidt: Altertum 14 [1968] 33), wenngleich für diese Deutung auf Bauten bezogene Schriftzeugnisse fehlen. Doch vermag die Gewölbemetapher in Ps-Aristot. mund. 6, 399b/400a 7 (Theiler aO. [o. Sp. 928] 395) um 100 nC. für sie zu sprechen. Dem Nabel des Meers u. der Erde entsprechen dort die ὀμφαλοί als die Mittelsteine des kosmischen Gewölbes, deren harmonische Eingebundenheit den Halt des Gewölbes bewahrt. Wie Phidias, heißt es weiter, auf dem Schild der Athene sein Bild so anbrachte, daß bei seiner Entfernung die ganze Figur zusammenbräche, so bewahrt Gott durch seinen Platz nicht in der Mitte, sondern in der Himmelshöhe die Harmonie u. den Bestand des Alls. Der Schlußstein u. das Bild des Phidias stehen für Gott, durch dessen Platz der Kosmos vor Zerfall bewahrt bleibt (E. G. Schmidt aO. 34). Eine Brücke zur Kirchenkuppel war von hier zu schlagen, ohne daß der Kranz von Schlußsteinen um das Offene des Pantheongewölbes damit für den Polytheismus stehen müßte. Eine theologische Dimension gewönne der Problemkreis Kosmos u. Kirchengebäude durch Heranziehung der kosmologischen sowohl Ekklesiologie als auch Christologie der Väterzeit (V. Warnach: Enkainia, Festschr. Abtei Maria Laach [1956] 170/205; C. v. Korvin-Krasinski: ebd. 206/29).

f. Die Welt als Wohnstatt. Weniger auf der Welt Entstehung als auf ihre Bestimmung hin betrachtet, ist das Weltgebäude die Wohnstatt der Götter u. der Menschen. Die Stoiker, die die Welt als die Stadt oder den Staat der Götter u. Menschen bezeichnen (Epict. diss. 2, 5, 26. 10, 3; Cic. fin. 3, 64), nennen sie auch Wohnstatt der Götter u. Menschen (Arius Did. frg. 29, 3 [Diels, Dox. 464, 20]; Did. Alex.: Diels, Dox. 20; Philod. piet. 14 [SVF 2 nr. 636]; J. Dupont, Gnosis[2] [Louvain/Paris 1960] 434). Für Cicero u. andere ist sie beider gemeinsame domus aut urbs (nat. deor. 2, 154; zahlreiche Belege im Komm. von A. S. Pease zSt.). Cicero übersetzt aus Chrysipp: Wenn ein H. schön ist, dürften wir erkennen, daß es für den H.herren, nicht für die Mäuse gebaut ist: ebenso sollen wir also glauben, daß das Weltall das H. der Götter ist (nat. deor. 3, 26; vgl. 2, 17; Rolke aO. [o. Sp. 915] 35. 166/8). Die Götter gaben den Menschen die Welt als mit ihnen geteilte Behausung (domus, domicilium, patria; Cic. rep. 1, 19; 3, 14 [13. 88 Z.]; leg. 1, 23; Varro Men. frg. 92, 1 Büch.; Sen. benef. 7, 1, 7). Der Kosmos ist eine Polis, in der die Götter führen u. die Menschen untergeordnet sind (Arius Did. frg. 29, 4 [Diels, Dox. 464, 23f]; s. Rolke aO. 300/5; Eisler 256_3. 258. 620; Philo opif. m. 142; leg. all. 3, 99; Max. Tyr. 13, 6a [165 Hobein]). Nach Laktanz glaubten die Stoiker, der Götter u. Menschen wegen mundum esse constructum quasi communem domum (inst. 2, 5, 37). Das H. ist der Familie, die Stadt des Volkes u. die Welt der Menschheit Wohnsitz (Isid. orig. 9, 4, 3). Die Vorstellung von der Welt als H. oder Stadt erleichterte die vom Kosmopoliten u. der christl. Civitas Dei (Pease zu Cic. nat. deor. 1, 121 s. v. sapientes ... amicos). Für Kaiser Marc Aurel ist die Welt als Ganzes wie eine πόλις allen Menschen gemein (seips. 4, 4; H. Bannert, Art. Weltbild: PW Suppl. 15 [1978] 1576f). Dio Chrysostomus stellt zwei Meinungen gegenüber: Die Götter schufen die Welt als der Menschen Gefängnis; die H. u. die Städte sind in sie eingebaute kleine Kerker (or. 30, 11f). Die andere: Die Götter erbauten die Welt als herrlich schönes H. von üppiger Pracht zur Aufnahme u. zum Heil der Menschen (ebd. 28). Unbehaust, macht Diogenes Tonne, Tempel u. den Kosmos sich zum H. (Lucian. Cyn. 15; G. A. Gerhard, Phoinix v. Kolophon [1907] 24f). Da die Stadt als Weltmetapher stehen kann (Diotog. regn. frg. 1 [72, 19/22 Thesleff]), betrachtet Marc Aurel (seips. 3, 11) die Städte des röm. Reiches als die H. einer einzigen Stadt. Augustin sieht wie er die Welt als Stadt u. erwartet für sie Frieden, wenn die Staaten im orbis terrarum klein sind u. als gute Nachbarn leben, so daß es in der Welt viele Volksstaaten gibt, wie ja auch in der Stadt viele H. sind (civ. D. 4, 1; Demandt 279. 284). Des Pythagoräers Kallikratidas De domo felicitatis (frg. 3 [105, 23f Thesl.]) sieht in H. u. Staat eine Nachahmung der analogen Verwaltung (διοίκησις) des Kosmos (Kranz, Kosmos 91). Des Polybios Bild für die röm. Geschichte als in sich geordnete Abfolge der Geschehnisse (οἰκονομία τῶν γεγονότων, τῶν ὅλων o. ä.) wendet die Vorstellung in die einer zeitlichen Folge (1, 4, 3; 8, 2, 2; 3, 32, 9; 6, 9, 10; Demandt 279). Die Welt der Schöpfung ist ein H. im Doppelsinn des Gebäudes u. seiner Bewohner. Als fabrica baute Gott magnam ... pulcherrimam domum; seine Bewohner brauchen seinen Segen u. seine Schonung (Aug. serm. 342, 3 [PL 39, 1503]; ähnlich en. in Ps. 141, 15 [CCL 40, 2056, 19/24]; auch der

mundus der Sünder ist ein H.; es ist schlecht u. baufällig u. zu meiden, damit sein Einsturz einen nicht erschlage). Das ‚H. Gottes' in Gen. 28, 17 deutet Augustin (conf. 12, 15, 19) auf die sublimis creatura, die, vor der übrigen Schöpfung geschaffen, dann in ewiger Schau Gott geeint bleibt, ohne sich von ihm weg in die Veränderlichkeit der Zeit hineinzubegeben. Der Doppelbedeutung von H. entsprechend, heißen auch die Bewohner der Welt mundus. Das schlechte H. der Sünder mit dem Teufel als princeps mundi ist marmorn u. getäfelt, das gute H. der guten Weltbewohner rauchgeschwärzt (serm. 170, 4 [PL 38, 928f]). Durch die Menge der valentinianischen Äonen wurde das Weltall zu einem Miets-H. (meritorium), ja zu einer Mietskaserne wie die Insel Felicula in Rom. Der Gott der Valentinianer hat dort gerade noch unter dem Dache Platz (Tert. adv. Val. 7, 1/3). Petrus Chrysologus ermahnt den Menschen zur Selbstachtung, da Gott die Welt als H. für ihn erschuf (serm. 148, 2). Maximus v. Turin predigt Gastfreundschaft, will Gott doch Menschen aller Völker in uno caeli hospitio sowie eadem in mundi domo wohnen lassen (serm. 21, 2). Bei Prudentius erklärt die personifizierte Haeresis (Discordia) sich in der ganzen Welt zu Hause (psych. 714). Gegenüber der im Kosmos, in der Polis u. im Selbst erfahrenen ‚Weltheimischkeit' des Griechentums, ähnlich noch der röm. Stoa u. teils auch noch des Christentums, brachte der Gnostizismus die Angst des Menschen vor der Welt u. vor sich selbst als neue Daseinshaltung (H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1[3] [1964] 140/5), die bei Wahrung der Vorstellung von der Welt als ‚geschlossenem Gehäuse eigener Gesetzlichkeit – haec cellula creatoris' (Marcion: Tert. adv. Marc. 1, 14, 2) die Bewegung in sie hinein u. aus ihr heraus nun stärker betonte, da sie im Gegensatz zu den lichten Wohnungen nun als die ‚niedere' oder ‚finstere' Wohnung u. ‚das hinfällige H.' zu achten war, die als zeitliche Wohnung für den ‚Sohn des irdischen H.' keine Heimat zu sein vermochte (Jonas aO. 100/2). Die gnostische, das Zeitweilige, Durchgangshafte u. Fremde betonende Bezeichnung der Welt als ‚Herberge' kannte freilich auch die Stoa schon für den Körper. Die judaisierende *Gnosis der meist noch in vorislamischer Zeit entstandenen mandäischen Schriften kennt als gestufte Folge von H. das ‚H.' der irdischen Welt, die ‚Wacht-H.' zwischen Erde u. Himmel u. das ‚H. des Lebens' oder ‚der Vollendung' als Jenseits (Schneider 1276f). Anders als die Lichtwelt im ‚H. des Lebens', ist die Erde als Welt der Finsternis das ‚nichtige', das ‚hinfällige', ‚der Zerstörung anheimfallende' H., eine ‚niederstürzende Ruine' (Ginzā R 15, 3 [310, 10 Lidzb.]), dem die in ihm festgehaltene, das Licht suchende Seele zu entgehen suchen muß. Die Welt ist umgeben von einer Eisenmauer ohne Bresche, so daß diese ihr geschlagen werden muß (ebd. L 3, 25 [550f]). Als Gefängnis der Seele (der Perle) mit dem des Leibes sich verschränkend, wird es konkret ausdifferenziert: ‚Wer hat die Perle hinausgebracht, die das hinfällige H. erleuchtete? Im H., das sie verlassen hat, barsten die Wände u. stürzten ein …, u. die Pfosten seines Tores fielen zur Erde. Seine *Fenster wurden geschlossen u. seine Lampen erloschen u. leuchten nicht' (L 3, 8 [517, 6/13]). Zwischen dem H. der Welt u. dem Jenseits stehen als Straf- u. Läuterungsorte für die Sünder (darunter die Christen) die von Dämonen beherrschten ‚Wacht-H.', bei deren Besichtigung ähnlich wie im Purgatorio Dantes jeweils Erläuterungen gegeben werden (R 5, 3 [183/90]). Der Lichtort des ‚H. des Lebens' oder ‚der Vollendung' in der Höhe für die Erwählten hat wie sonst der Himmel als Wichtigstes ein Tor als Eingang u. Ausgang (zB. R 6; 15, 1 [212, 5/8; 297, 10/9]; L 3, 5. 56 [514, 10. 21; 586, 23/6]), sonst aber keine architektonische Gestalt (‚Wohnung ohne Grenze' L 3, 7 [516, 21], oft ‚lichter Wohnsitz', mit den ‚Lampen des Lichts' L 3, 51 [582, 15]). – Der Metapher entspricht die Allegorese des H. Die glückliche Übereinstimmung der H.metapher für den Leib u. den Himmel in 2 Cor. 5, 1 betonend, versteht Tertullian die domus terrena aber auch als domicilium mundi (res. 41, 4). Augustin erklärt das H. von Mt. 5, 15 als die Wohnstatt der Menschen (serm. dom. 1, 6, 17 [CCL 35, 18]). Das H. ist die Welt, der Leuchter das Kreuz, das Licht darauf Christus am Kreuz hängend (serm. 317, 3, 4 [PL 38, 1436]). Die Heiligen leuchten allen ‚im H.' (Mt. 5, 13), hoc est in huius mundi domo (Max. Goth. [Clavis PL[2] 694] cap. ev. 14 [PL 57, 821 D]).

II. Die Häuser der Planeten. Die Astrologie, die aus der geozentrischen Planetenkonstellation bei der Geburt unter einem bestimmten Ortshorizont u. in einem bestimmten Zeitpunkt Schlüsse auf Charakter u. Schicksal eines Menschen ziehen will

(*Astralreligion; *Astrologie), hat am Himmel systematische Abgrenzungen vorgenommen, um für Planeten u. Sternbilder das jeweilige Maß ihrer Macht oder ihrer Schwäche feststellen zu können. Die Annahme, die Planeten bewegten sich unter den Fixsternen, hat dazu geführt, den Planetengottheiten an Teilen des Tierkreises Eigentumsrechte zuzuschreiben. Die drei Hauptsysteme, welche die Astrologie bei der Zuordnung der Planeten zum Zodiacus gebrauchte, sind die der H. der Planeten (οἶκοι, domus, domicilia), der Erhöhungen u. Erniedrigungen (ὑψώματα – ταπεινώματα, altitudines – deiectiones) sowie der Bezirke (ὅρια – fines, termini). Neben der schon babyl. u. ägypt. Einteilung des Tierkreises in 36 Dekane (*Decanus) hatte die jüngere Einteilung in zwölf H. der Planeten eine bis an die Schwelle der Neuzeit reichende Wirkung. Jeder der sieben Planeten erhielt ein H. als Herrschaftsbereich in den zwölf Tierkreisbildern, die Sonne u. der Mond je eines, die übrigen fünf Planeten je ein Tag-H. u. ein Nacht-H., so daß insgesamt zwölf H. sich ergaben (Sonne im Löwen, Mond im Krebs, Saturn im Steinbock/Wassermann, Jupiter im Schützen/in den Fischen, Mars im Skorpion/Widder, Venus in Waage/Stier, Merkur in Jungfrau/Zwillingen). Die festen Beziehungen zwischen den Planeten u. den Tierkreisbildern sind wesentlich für die Deutung der Konstellationen. Die größte Wirkung hat ein Planet in seinem H.; sie wird noch verstärkt, wenn er zugleich in seinem ‚Gesicht' (πρόσωπον, facies) steht, d. h. in dem Dekan, der gleichsam sein Gesicht, seine Maske trägt, weil er in ihm herrscht (W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder[2] [1969] 32/4. 248/56). Steht der Planet zwar in einem fremden H. (domicilium), aber in seinem eigenen Dekan, hat er die Wirkung wie in seinem eigenen H. (Firm. Mat. math. 2, 4, 2). Die von Ägypten über Alexandria vermittelte Lehre von den H. (Dodekat[r]opos) zählte zum eisernen Bestand astrologischen Lehrguts. Viele der etwa 180 erhaltenen griech. Horoskope aus den ersten fünf Jahrhunderten nC. gebrauchen die Termini οἰκητήριον u. οἶκος für H. sowie οἰκοδέκτωρ oder οἰκοδεσπότης für den Herrscher seines H. (vgl. οἰκοδεσποτέω: Aët. plac. 5, 18, 6 [Diels, Dox. 429, 17]), lat. domicilium (ThesLL 5, 1 [1909/34] 1876, 42/50), domus (ebd. 1978, 70/8). Älter, seit dem 5. Jh. vC., sind nur wenige babyl. u. ägypt. Horoskope. Die kanonischen Deutungen waren erst seit dem 1. Jh. nC. geläufig u. finden sich nach Manilius bei Vettius Valens, Sextus Empiricus, Firmicus Maternus u. anderen. Ein mythisches H. ist das der Sonne. Leicht wird Phaethon die Wohnung seines Vaters finden, denn unde oritur, domus est terrae contermina nostrae (Ovid. met. 1, 773f). Bei Nonnos empfängt Phaethon durch seinen Vater Helios über die zwölf H. auf dem Tierkreis, durch welche die Planeten ziehen, eine ausführliche, gelehrte Unterrichtung (Dion. 38, 222/90). Die Sintflut kam, als alle Sterne in ihren H. (μέλαθρα) ihren Lauf vollzogen (ebd. 6, 232/49). Das je zugehörige H. (im Tierkreis) ist auf den Tafeln der Harmonie abgebildet (ebd. 12, 35). In der Achthäuserlehre (statt zwölf) des Manilius wird das am Untergangspunkt liegende siebte H. ‚Porta Ditis', Tor des Pluto, genannt; es entscheidet über das Lebensende, sogar der Tag selbst stirbt an diesem Punkt u. wird in das Gefängnis der Nacht eingeschlossen (2, 950/3). Um die H. nicht im Tierkreis, sondern um die Planetensphären selbst geht es bei der *Himmelsreise der Seele, donec in astriferas surgat domos (Boeth. cons. 4 carm. 1, 9). Nachdem in Ägypten die Himmelsgeographie die irdische gespiegelt u. die hellenist. Astrologie Gestirne in Beziehung zu geographischen Gegebenheiten auf der Erde gesetzt hatte (Gundel, Dekane aO. 309/12), gelangte das H.system erst spät zu einer differenzierend topographischen u. zuletzt einer politischen, die Metapher gewissermaßen episierenden Veranschaulichung. Haben Planeten Gradabschnitte in den Dekanen als Domäne, dann gleichen ‚die Grade den Dörfern, die Minuten den Haltepunkten u. Märkten in den Städten … Die halben Minuten sind wie die Herbergen in den Haltestädten u. die Läden auf den Märkten … Der Stern in seinem H. gleicht dem Mann in seiner Stadt u. Familie …' (ebd. 254). ‚Wie ein Land der Oberhoheit eines Königs unterliegt, so stehen die Tierkreisbilder an sich unter dem Befehl eines Königsplaneten, so etwa der Stier unter Venus. Wie aber innerhalb eines Reiches die einzelnen Bürger ihren eigenen Grundbesitz u. ihre H. haben, so haben auch im Stier die Planeten Merkur, Mond u. Saturn ihren eigenen Besitz, nämlich die Dekanstücke' (ebd. 255, nach J. J. Pontani). – Anders als in der Astrologie sind in der judaisierenden, christenfeindlichen Gnosis der Mandäer die H. der Planeten in der dualistischen Weltsicht

böse Mächte (Ginzā 99, 15/32 [462, 25f Lidzb.]), deren Wirkungsstätten ohne astronomisch festgelegten Ort (ebd. 480, 12; 499, 4; 502, 24; 511, 16/9). Am Ende wird ihnen, den Herren der nichtigen Wohnung, des hinfälligen H. (323, 25/30), das Urteil gesprochen. Aus den ‚Pforten' der Planeten gehen die falschen Religionen mit ihren Scheußlichkeiten aus (225/34). Sie u. ihre H. nehmen wechselseitig Anteil aneinander (457, 20/2; 500, 5/8). Beim Aufstieg zum H. des Lebens darf die Seele sich nicht täuschen lassen, ins H. der Planeten einzutreten (578/82), die ‚Wacht-H.' sind zwischen Erde u. Himmel, Straf- u. Läuterungsorte für die Sünder (190, 5; 230, 15; 284, 29; 287, 9; 299, 31; 385, 14/8; 492, 20; 503, 2). Beim Weltende verfallen die Planeten-H. (255, 22/5). Das als reine Perle erscheinende Glanzwesen der Gnade lacht über die Planeten u. ihre Pläne. ‚Ich wohnte in ihren H., doch die Sieben bemerkten mich nicht' (274, 12/9). – Zur medizinischen Anwendung gelangte die H.lehre durch Zuordnung von Körperteilen zu den Planeten-H. (Gundel, Dekane aO. 282f). Die anfangs göttlicher Eingebung durch Hermes/Merkur zugeschriebene u. später empirisch weiterentwickelte Lehre von den H. des Horoskops führte, der bildlichen Darstellung des Tierkreises entsprechend, zur illustrierenden Konkretisierung auch der Metapher vom Planeten-H. (auch mit Spitzen u. Türmen) in der Buchmalerei (F. Boll/C. Bezold/W. Gundel, Sternglaube u. Sterndeutung[5] [1966] Abb. 12f. 37 bzw. Gundel, Dekane aO. Taf. 32b, dazu ebd. 221) u. auf Münzen des Kaisers Antoninus Pius vJ. 144/45 nC., welche die Planeten in ihren H. zeigen (H. Gundel, Art. Zodiakos: PW 10 A [1972] 668 nr. 186; W. u. H. Gundel, Astrologumena [1966] Abb. 9). Firmicus Maternus schreibt die domus der Planeten, wenn auch als Orte ihrer Erhöhung, schon den Babyloniern zu (math. 2, 3, 4/6). Die astrologischen Themen der Himmelsbilder auf Kuppeln, Decken u. anderen Baugliedern der antiken u. christl. Architektur (K. Lehmann: ArtBull 27 [1945] 4/27) sind auf bildliche Konkretisierung der ‚H.' hin noch zu befragen (Lehmann vermutet sie in der Kuppel von San Prisco in Capua [ebd. 9]). Bei der Deutung des röm. Circus auf das Universum sah man in den zwölf Toren der carceri, aus denen die Wagen hervorstürzten, die zwölf Zeichen des Zodiacus (L. Hautecœur, Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole [Paris 1964] 169). Die Polemik des Christentums gegen den Sternfatalismus u. Versuche, Patriarchen u. Engel an die Stelle der Sternbilder zu setzen (W. Gundel, Art. Astrologie: o. Bd. 1, 814f. 828/31), drängten die Astrologie bis zum 7. Jh. zurück, haben anhaltende Neubelebungen jedoch nicht verhindert; Lit. zur H.lehre: Boll/Bezold/Gundel aO. 58/63. 68/71. 148/63. 232/4 (Lit.); A. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque (Paris 1899) 182/92; Gundel, Dekane aO. (Belege in Quellentexten) 348/50. 353f. 362/6. 379. 408f. 417f; W. u. H. Gundel aO.; O. Holl, Art. Zodiakus: LexChristlIkon 4 (1972) 574/9; W. Koch/W. Knappich, Horoskop u. Himmels-H. 1 (1959).

III. Naturorte u. Wohnstätten der Tiere. Wie auf den Kosmos, auf den *Himmel u. die Unterwelt (*Hölle) wird die H.metapher auch auf irdisch natürliche Gegebenheiten aus der Geographie, der Welt der Tiere u. der Pflanzen angewandt. Geographisch-Landschaftliches dient als H. den Winden, Flüssen, Quellen; ein H. bilden das Meer u. der Wald; Gebirge sieht man als Tempel, Burgen oder Mauern. – Vorstellungen von Mythus u. Natur verbinden sich, wo Tore das H. der Nacht u. das des Tages scheiden. In der Odyssee führt Hermes die Seelen der toten Freier von den Toren der Sonne fort auf die asphodelischen Wiesen in der Unterwelt (24, 9/14). Die Sonnentöchter geleiten Parmenides aus dem H. (δώματα) über die von Dike geöffnete, mit Türsturz, Flügeln, Zapfen, Pfannen u. Pfosten ausgestattete Pforte zwischen Tag u. Nacht, welche man am Rand der Erde auf dem Weg zur Unterwelt sich dachte (zu den Tag- u. Nachttoren vgl. Hesiod. theog. 748/54), in die Lichtregion zum Vater Helios (VS 28 B 1, 8/25; L. Malten, Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum [1961] 40; C. J. Classen: StudGen 18 [1965] 97/9 mit Lit.; B. Snell, Entdeckung des Geistes[4] [1975] 221). – Wie die Sterne haben die sonst auch geographisch beheimateten (zB. zu Boreas s. K. Wernicke: PW 3, 1 [1897] 722f) Winde ihre H. Nonnos nennt als Harmonias Dienerinnen die vier Himmelsrichtungen, welche die Pforten des Euros, Zephyros, Notos u. Boreas bewachen (Dion. 41, 283/7). Zu griechisch u. römisch antiken Vorstellungen von Abhängigkeiten zwischen Winden u. Planeten H. Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard v. Bingen (1930) 81f; B. Maurmann, Die Himmelsrichtungen im Weltbild des MA (1976) 50/5 (Winde u.

Planeten/Fixsterne im MA). Die Winde brüllen wie ausweglos in Käfigen eingesperrte Tiere in den H. (magnae moles) u. Höhlen der Wolken, die aus hängenden Felsen gebaut erscheinen (Lucret. 6, 194/9). Das Geröll des Ätna hält die Winde eingeschlossen, spisso veluti tecto sub pondere (Aetna 376f). Der Sturm kündigt sich an, cum Euri Zephyrique tonat domus (Verg. georg. 1, 371). Neptun bezähmt den Seesturm, denn Aeolus herrscht nur in der Felsenwüste, dem H. des Eurus (Aen. 1, 139f). Der Schiffer kennt ventorum domos u. die geeigneten Häfen (Ovid. met. 3, 596). Wie bei Vergil (Aen. 1, 52/4) zügelt Aeolus bei Claudian die Winde (rapt. Pros. 1, 75; C. Muellner, De imaginibus similitudinibusque, quae in Claudiani carminibus inveniuntur, Diss. Wien [1883] 116f). Baut der Vogel Phönix im Orient sein Nest, setzt Aeolus die Winde in Grotten gefangen, damit sie ihn nicht stören (Lact. Phoen. 2, 73 [CSEL 27, 140]). Vier Engel auf den vier Ecken der Erde halten die Winde fest, daß sie nicht wehen (Apc. 7, 1); Gott schmückt die Schöpfung mit Kammern der Winde u. dem Schlußstein der Erde (Hen. aeth. 18, 1f). – Den Meeresgöttern ist das Meer ihr H. Es ist der große Thalamos der Amphitrite (Sophocl. Oed. Rex 194). Okeanos u. Thetis erzogen *Hera ‚in ihren H.' (Il. 14, 202. 303. 311 H. des tiefströmenden Okeanos). Das Meer ist das H. des Poseidon (Nonn. Dion. 9, 80; 43, 37). Plautus spricht von den locis Neptuniis templisque turbulentis (mil. 413). Proteus schilt Aristaeus, der ihn in der Meeresgrotte aufstört: quis te ... nostras iussit adire domos? (Verg. georg. 4, 445f). Die Sibylle von Cumae öffnet Aeneas nur nach Gebet donnernd ihr H. zur Prophezeiung (Aen. 6, 53. 81). Grotten im Wasser u. Bergeshöhlen nennt Vergil auch sonst gern H. (georg. 4, 333. 363; Aen. 1, 168; 3, 618; 8, 65. 192. 253. 262). Die tiefe Berghöhle des Somnus nennt Ovid domus et penetralia Somni (met. 11, 593). Gott häuft im Meer den Sand zur Mauer (τεῖχος) als Damm gegen die Stürme (Georg. Pis. hex. 518); er macht die Erde uns zum schönen H. mit täglich reichem Tisch (ebd. 277f). Beim Gebot, sich mit hölzernen Mauern zu befestigen, meinte Pythia eine Flotte (Herodt. 7, 141/3; vgl. Heges. 4, 27 [CSEL 66, 284, 9]). Pindar liebt Gebäudemetaphern für Geographisches. Die Insel Ägina wurde als ein Turm erbaut, den nur männlichster Mut ersteigt (Isthm. 5, 44f). Säulen sind Ägina u. der Ätna (Ol. 8, 27; Pyth. 1, 19). Athen ist die Säule Griechenlands (frg. 76 Snell), Korinth die Vorhalle des Isthmos (Ol. 13, 5), der Isthmos selber eine Brücke (Nem. 6, 39; Isthm. 3, 38). Für den Zugang zum Weltmeer haben die Säulen des Herkules eine alte Tradition (Nem. 3, 21; Ol. 3, 43f; Isthm. 3, 29f). Der Gießbach hat kein festes Bett (certa domus: Ovid. am. 3, 6, 92). Neptun befiehlt den Wassern aperite domos für die große Flut (met. 1, 279). Des Penëus H. ist Tempe (ebd. 1, 574f). Herkules erfüllte Ost u. West (solis utramque domum) mit seinen Taten (her. 9, 16). In Tibur hat die Quellnymphe Albunea ihr rauschendes H. (Hor. carm. 1, 7, 12). Bessus hofft vergeblich, der Oxusfluß könne im Krieg gegen Alexander ihm als Schutzwehr dienen (Curt. 7, 4, 5). Bei der Beschreibung seines Aufenthaltes in Pontus nennt Basilius d. Gr. den Fluß eine Mauer (ep. 14, 2, 12 [1, 43 Court.]; Calasanctius 150). – Der Hügel Kolonos ist die Stütze Athens (ἔρεισμα Sophocl. Oed. Col. 58). Von Theben redet Euripides als den siebentürmigen Riegeln des Landes (Phoen. 1058). Das Land des Penëus ist das Fundament (κρηπίς), auf dem der Olymp (scil. wie ein Tempel) ruht (Troad. 214; E. Kurtz, Die bildliche Ausdrucksweise in den Tragödien des Euripides [Amsterdam 1984] 547). Gebirge nennt man gerne Mauern (Manil. 4, 675 moenia Tauri; Prisc. periheg. 937 [Geogr. Gr. Min. 2, 198] loca quae tendunt Asianae ad moenia petrae; Gratt. 431f [1, 144 Verdière] circum atrae moenia silvae alta premunt). Mit den moenia der Alpen überschritten die Punier die Mauern nicht nur Italiens, sondern auch der Stadt Rom (Liv. 21, 35, 9). Beherrschende Orte eines Landes, auch die Alpen, nennt Polybius eine ἀκρόπολις (5, 8, 6; 3, 54, 2; Wunderer 41). Engpässe als Zugänge heißen Pforten (Polyb. 12, 17, 2 πύλαι; ebd. 6, 49, 10; vgl. ‚Burgundische', ‚Hohe' Pforte, Wunderer 39). Zu Sach. 11, 1: ‚öffne, Libanon, deine Tore', bemerkt Hieronymus, daß der Libanon, der erhabene u. berühmte, in der hl. Schrift oft Tempel heiße (in Hes. 17, 1/6 [CCL 75, 216, 994f]). – Dem ‚Waldesdom' des 19. Jh. ist in der Antike schon ein Grund gelegt. Der Olymp hat baumreiche Schlupfwinkel der Tiere (θάλαμαι Eur. Bacch. 561). Lukrez spricht von den silvestria templa nympharum (5, 948f). Da tecta nicht selten pars pro toto für das H. steht, schließt die Rede vom Waldesdach die Vorstellung vom Waldes-H. mehr oder weniger mit ein. Tibull spricht von dem

Wald als den umbrosa tecta (1, 4, 1). Tityrus lagert unterm schattigen Dach der Buche (Verg. ecl. 1, 1). Das Laubdach der Eiche ist dichter als Ziegel, ist das H. der Taube u. der Grille (Antiph. Byz.: Anth. Pal. 9, 71, 3f). Zum Frühling heißt es: iam reparat viridans frondea tecta nemus (Ven. Fort. carm. 3, 9, 22). Zum Lustort gehört des Waldgottes ramosa domus (Propert. 4, 4, 5). Den Liebenden ist der Wald ein H. (Ovid. ars 2, 475). Anderseits empfiehlt ein Liebhaber sich damit, daß er nicht im Wald zu Hause sei (am. 1, 4, 9). Die Sibylle verheißt Aeneas, daß er erreichen werde Elysiasque domos et regna novissima mundi (met. 14, 111). Dem Menschen ist die Welt zum Eigentum gegeben, et domus alma nemus per florea regna parata (Drac. laud. 1, 355 [MG AA 14, 42]). Nicht hierher gehört die domus saltus (Jes. 22, 8 Vulg.), eine Säulenhalle des Palastes, wie sie Salomo aus dem Holz des Libanon sich baute (1 Reg. 7, 2; 10, 17. 21). – Unser Schnecken-H. hat in antiken H.metaphern für Wohnplätze von Tieren schon ein Vorbild. Die Bienen bauen wunderbar ihr H. Der Troer Asios vergleicht zwei das Tor des griech. Lagers verteidigende Lapithen mit den Wespen u. den *Bienen, die an den Wegen ihr H. bauen u. es nicht aufgeben, um ihre Kinder zu verteidigen (Il. 12, 168/70). Der Bienenkorb ist ein Palast u. Hort des *Honigs (Verg. georg. 4, 228; vgl. 159). Mit dem Bienenstock ist den Bienen die societas operis et aedificiorum eigen (Varro rust. 3, 16, 4). Ambrosius fragt, welcher Architekt die Bienen ihre Zellen bauen lehrte ac tenues inter domorum saepta ceras suspendere (hex. 5, 21, 69). Das Hexaemeron des Georgios Pisides fragt: Wer lehrte die Bienen die Kunst der Geometrie, die Waben als sechseckige H. fest zu bauen (1165/75). Die Spinne baut ihr Netz zur Jagd u. als ihr H. (ebd. 1192; vgl. zur Muschel 1046/8). Der Vögel Nest heißt auch ihr H. Wie der Reiher sein H. hat (Lev. 11, 9; Ps. 104 [103], 17), so heißt es im Psalm: Den Beter verlangt nach Gottes Heiligtum, etenim passer invenit sibi domum (Ps. 84 [83], 4 Vulg.; dazu die Exegese Augustins: en. in Ps. 83, 7). Der Basaltfels läßt die Vögel horsten, bietet ihnen eine domus opportuna (Verg. Aen. 8, 233/5). Auch die Taube hat ihr H. (ebd. 5, 213f) u. das Wild im Wald (3, 647). Der den Wald rodende Pflüger gräbt mit den Wurzeln auch die Vogelnester (domus avium) aus (georg. 2, 209). Der Vogel Phönix baut sich sein Nest (οἶκον, var. lect. σηκόν: 1 Clem. 25, 2). Die Schwalbe baut ihr H., die Brut im Nest (θάλαμος) aus Lehm zu füttern (Theaet. Schol.: Anth. Pal. 10, 16, 5f). Manche Vierfüßer haben auch ihr H. Statius spricht von dem H. des Viehs (Theb. 1, 367). Gott gab dem Wildesel die Einöde zum H. u. die Wüste zur Wohnung (Job 39, 6). Die kleine Maus unter der Erde posuitque domos atque horrea fecit (Verg. georg. 1, 182). Der große *Elefant ist selbst ein H. Ambrosius vergleicht seinen Körperbau mit dem eines Gebäudes, das man auch um der Schönheit oder Aussicht willen hochführt. Den Elefanten tragen mit seinen Beinen feste Fundamente wie ein mächtiges Gebäude (hex. 6, 5, 33f). Jede Art von Fischen hat ihre praescripta domicilia u. beachtet ihren angemessenen Raum, mensuram … non muris urbium portisque praescriptam, non aedificiis domorum, non agrorum finibus limitatam, da die Natur an ihrem Ort sie hinreichend versorgt, während der Mensch aus Gier all seine Grenzen überschreitet (ebd. 5, 10, 26). Die Schale einer Schildkröte ist ihr Dach (κέραμος Aristoph. vesp. 1295). Dem Menschen kann das Tier gleichsam zum H. werden. Der unseßhafte Skythe führt das Pferd als sein H. mit sich (Clem. Alex. paed. 3, 24, 4). Bei den Arabern tragen die Kamele den Herren ihr H. mit (ebd. 25, 1). – Als Heimat sind Städte u. Länder Göttern u. Menschen ihr H. Bei Vergil heißt es von Troja: o patria, o divum domus Ilium et incluta bello moenia Dardanidum (Aen. 2, 241f). Des Bacchus H. ist Naxos (Ovid. met. 3, 637). Der Pontus ist für den verbannten Ovid nur vorübergehende Herberge (hospitium) oder bleibender Wohnsitz (penetrale domumque)? (trist. 3, 12, 53). Sizilien ist grata domus Cereri (fast. 4, 421). Prudentius nimmt die Redeweise auf: Die Welt ist domus et plaga der Discordia (psych. 714). Die Punica terra ist die domus Cyprians (perist. 13, 2). Rom ist die Romulea domus (ebd. 14, 1). Saragossa beherbergt 18 Märtyrer als plena magnorum domus angelorum u. ist so gegen Fall gefeit (4, 5f; vgl. 4, 143f viventis domus ut dicata martyris esset). – Structura steht als Metapher für den Bau von biologischen u. geologischen Formen (Lieberg 202). Plinius findet des *Granatapfels Struktur der der Wabe ähnlich (n. h. 34, 112). Seneca spricht von der structura pressa et sedens der Nilschlammsedimente, cum partes glutinarentur (nat. quaest. 6, 26, 1). – Das Rätsel arbeitet gerne mit Metaphern. Die Aenigmata Symphosii spielen mit der Beweglichkeit metaphorischer H. der Natur. Das Schneckenrätsel beginnt: Porto domum mecum, semper migrare parata (18, 1 [CCL 133A, 639]). Das Rätsel Flumen et piscis lautet: Est domus in terris clara quae voce resultat. Ipsa domus resonat, tacitus sed non sonat hospes. Ambo tamen current, hospes simul et domus una (ebd. 12, 1/3 [633]). Die Maus kann sagen: Parva mihi domus est, sed ianua semper aperta (25, 1 [646]), u. der Igel: Plena domus spinis, parvi sed corporis hospes (29, 1 [650]). Des Dolches Scheide ist aus Fell u. Holz als H. gebaut (Aldhelm. aen. 61, 6f [CCL 133, 459]). Das Ciborium sagt von sich: Alma domus ueneror diuino munere plena (ebd. 55, 1 [447]). Die Luftblase ist ein leeres H. (Aenigm. Tullii [Clavis PL[2] 1561] 7, 3 [CCL 133A, 533]), die Blüte das lichte, goldene H. des Honigs (ebd. 20, 6 [566]), der Safran eine pulchra domus (36, 5 [582]); die Buchstaben kann keiner festhalten ‚außerhalb ihres H.' (20, 5 [571]). Dem Buch ist der Bücherschrank sein H. (Ovid. trist. 1, 1, 106). Eine Jenseitsvision bei Plato läßt von oben durch den ganzen Himmelsraum über die Erde ‚wie eine Säule' einen Lichtstrom gehen (resp. 616b).

C. Der Mensch. I. Der Leib u. die Körperteile. In kaum einem Bereich hat die Gebäudemetapher eine so häufige Anwendung gefunden wie bei der Rede vom menschlichen Leib u. seinen Körperteilen, wobei besonders das Herz (auch Geist u. Seele) u. der Kopf neben anderen Gliedern als ein H. gesehen werden. Für den Körper als Behälter des von ihm Umfaßten wird schon in der Antike die Metapher des Gefäßes angewandt, die hier außer Betracht zu lassen ist (U. Davitt-Asmus, Corpus quasi vas. Beiträge zur Ikonographie der ital. Renaissance [1977]). Vom H. des Leibes spricht man selten ohne den Gedanken an Bewohner. Der Leib als H. der Seele wird darum für sich behandelt (Sp. 953/8). Die spiritualisierend-verinnerlichende Metaphorisierung des im AT konkreten Vorkommens von Tempel, H. u. Bauen im NT, zumal durch Paulus, dazu die Auslegung der biblischen Gebäudebelege nach dem sensus spiritualis in der christl. Exegese eröffneten der aus der Antike vorgegebenen Metaphernsprache im Christentum ein weites Feld theologisch mitgeprägter H.metaphern auch im hier zur Rede stehenden Bereich.

a. Der Leib. 1. Das Haus des Leibes. Gebäudemetaphern für den Leib, nicht nur aus der engl. Literatur des 8./19. Jh., sind in Fülle nachgewiesen bei A. S. Cook, The dream of the rood (Oxford 1905) 37/9. Die Gebäudemetapher konnte die schon altstoische Konzeption der gestalthaft geeinten Ganzheit des Leibes als Gefüge (E. Schweizer, Art. σῶμα κτλ.: ThWbNT 7 [1964] 1033) nicht in jedem Falle unterstützen. Der Vergleich des Leibes mit dem H. scheint ihn als solches (corpus compositum, ex contingentibus, commissum) zu erweisen, welche Körperart die stoische Tradition zur Unterscheidung von einem dinglich einheitlichen Körper wie dem Stein oder einem aus Einzelwesen bestehenden Körper wie dem Volk oder dem Chor am H. oder dem Schiff zu illustrieren pflegt (L. Schnorr v. Carolsfeld, Geschichte der juristischen Person[2] [1969] 176/9). Seneca zählt freilich gerade den Menschen nicht zu diesen Körpern: quaedam continua corpora esse, ut hominem; quaedam esse composita, ut navem, domum, omnia denique, quorum diversae partes iunctura in unum coactae sunt; quaedam ex distantibus … (ep. 102, 6). Sein Hinweis auf den einheitlichen Menschenleib gibt zu verstehen, daß die Metapher vom Leibes-H. nicht auf ihn als einen zusammengesetzten Körper, vielmehr auf ihn als einheitliche Wohnstatt abzielt. Das bestätigt der historische Befund, der gerade auch Körperteile wie Haupt u. Herz, den Magen u. den Mutterschoß, weil Orte einer Einwohnung, als mit H. bezeichnet ausweist, während der Leib als Dinggefüge kaum einmal als H. erscheint. Seneca kennt die Abwertung des Leibes neben einem Geltenlassen als natürliche Gegebenheit (F. Husner, Leib u. Seele in der Sprache Senecas [1924] 28f). Bei ihm ist der Körper domicilium (ep. 65, 21), casa (ebd. 66, 3), contubernium (tranqu. an. 11, 7; ep. 70, 16f; 102, 27), hospitalis locus (ebd. 102, 24), hospitium breve (120, 14; A. Oltramare, Les origines de la diatribe romaine, Diss. Genève [1926] 275). Aus einer Hütte kann ein großer Mann, aus einem schwachen Leib ein schöner, großer Geist hervorgehen (Sen. ep. 66, 3). Gleicht der Leib eines Athleten einem wohlbewahrten H. (Plut. tuend. san. praec. 16, 130B), erschüttern Ausschweifungen das Leibes-H. bis zum Einsturz (quaest. conv. 3, 6, 2, 653F/4A). Die Alte sucht seinen Verfall durch Abstützung der Ruine aufzuhalten (Maxim. eleg. 1, 171f). Die Sinne sind des Leibes Pforten zu der Außenwelt (Plut.

quaest. conv. 3, 1, 1, 645 E). Die zur Straße führenden Augenfenster sollen verschlossen bleiben für die eitle Neugier, stets auf Fragen der Seele gerichtet (curios. 12, 521 D). Cicero spricht von der admirabilis fabrica membrorum (nat. deor. 2, 121). Die Augenlider bewacht ein Wall von Haaren (ebd. 2, 143; vgl. Xen. mem. 1, 4, 6; Rudberg 206). Zur Ableitung von Bauwerken u. Baugliedern aus den Maßen des menschlichen Körpers B. Reudenbach, In mensuram humani corporis: Ch. Meier/U. Ruberg (Hrsg.), Text u. Bild (1980) 651/88. – Das Hebräische des AT scheint für den Leib u. die Körperteile (A. R. Johnson, The vitality of the individual in the thought of ancient Israel [Cardiff 1949] 39/88) die H.metapher nicht zu kennen. Doch fanden sich Worte im AT, die für sie später gern in Anspruch genommen werden konnten. Die Baumetapher bei der Erschaffung Evas (Gen. 2, 22: Gott ‚baute' [wayîbæn, ᾠκοδόμησεν LXX, aedificavit Vulg.] die Rippe des Mannes zur Frau) konnte den Vergleich des Leibs mit einem H. fördern. Augustinus fragt dazu, warum Gott Eva geschaffen habe non tamquam corpus humanum, sed tamquam domum (Gen. ad litt. 9, 13, 23; vgl. 9, 15, 26: mulieris formatio, quae mystice etiam aedificatio dicta est). Zu vielen späteren Handwerkermetaphern für den Schöpfer gehört auch die des Architekten, die Gott selbst gebraucht, als Adam sich vor ihm versteckte: ‚Kann sich denn ein H. vor seinem Baumeister verbergen?' (Vit. Adae 23 [Kautzsch, Apkr. 2, 522]). *Hiobs Klage über die Vergänglichkeit des Menschen gegenüber Gott, des ‚Lehm-H.menschen, des Sterblichen, aus Staub gebaut' (4, 19; Vulg.: qui habitant domos luteas, qui terrenum habent fundamentum), haben die christl. Vertreter der Leibesverachtung als H.metapher für den Leib verstanden. So der Hiobkommentar Gregors d. Gr.: das auf Sand gebaute Lehm-H. ist der Leib, der auf dem Fleisch gebaut ist (moral. 5, 68; Lehm-H. bewohnen, die am Leben des Fleisches ihre Freude haben: ebd. 69). Zu 2 Cor. 5, 1 erklärt Gregor den Leib als unsere irdische Wohnung, womit die Herzen nicht in Gefäße aus Glas (für andere sichtbar wie im Himmel), sondern in Gefäße aus Lehm eingeschlossen sind, so daß das Auge unseres Geistes die Wand unseres Verderbens nicht durchdringt (moral. 18, 78). Den Leibesverächtern dient die domus lutea als topisches Argument. Auch das Wort der Weisheit von dem irdischen Zelt (Sap. 9, 15) konnte auf den Leib verstanden werden. Eindeutiger sind die Aussagen des NT. Christus selber spricht vom Tempel seines Leibes (Joh. 2, 21). Das wird gedeutet: in Christi corpore ... tamquam in templo habitat deus (Eugipp. exc. Aug. 313 [CSEL 9, 1, 1005, 11 f]). Auch Paulus hat die der Antike geläufige Vorstellung vom Leib als H. der Seele (Sp. 953 f) in die vom Leib als dem H. Gottes überführt: ‚eure Glieder sind Tempel des Hl. Geistes' (1 Cor. 6, 19). Er lieferte der Tradition damit ein grundlegendes Argument für eine christl. Hochschätzung des Leibes (Sp. 960/2). – Das Wiederfinden des Leibes in der Arche Noah geht von Philo aus, der beider Gestalt u. Funktionen bis ins einzelne vergleicht (quaest. in Gen. 2, 1/7 zu Gen. 6, 14/6; armenisch erhalten, engl. Übers. R. Marcus [London 1961] 69/81]). Betrachtet einer die Arche ‚more physically, he will find the construction of the human body in it' (2, 1), so in der Vierkantigkeit (2, 2). Gottes Auftrag, bei der Arche ‚Nester' vorzusehen, findet sich am Leib erfüllt (2, 3). Augen, Ohren, Nase, Mund, Schädel u. Gehirn, die Brust, das Herz sind ‚Nester' für die Aufnahme der Sinneswahrnehmungen, die beiden Herzkammern für den Blutkreislauf. Das gilt auch für andere Körperteile (2, 3). Wie durch Pech die Arche, ist der Leib durch inneren Zusammenhang gefestigt. Eine höhere Art Arche ist der Tempel der intelligiblen Welt. ‚And this ark of the flood is held up as a type of corruptibility. But the other one in the temple follows the condition of the incorruptible' (2, 4). Die Proportionen der Arche verweisen auf ‚the knowledge of the make-up of our body' (2, 5). Auch Leibesfunktionen werden an Baugliedern der Arche illustriert (2, 6 f; zum Leib als Arche auch 2, 19. 20. 25. 27. 39. 46). Ambrosius hat Philos Auslegung der Arche auf den Körperbau durch Übernahme an das Christentum vermittelt (Noe 6, 13/5 [CSEL 32, 1, 421/4]). Die am Brustkorb, der arca pectoris, hängenden Brüste nähren uns mit der Milch der Predigt (Greg. M. moral. 30, 48 [PL 76, 550 D]; zit. Beda in Cant. 6 [CCL 119 B, 360, 44]). Neben der Arche des Leibes gibt es die Arche auch des Herzens (s. Sp. 987 f). Je nachdem, ob man die Lebensmitte im Haupt oder im Herzen sah (zur Lokalisierung des führenden Seelenteils im Leib Bauer 47/55), glaubte man auch den Leib im Mutterschoß von diesem Teil aus sich entwickeln. Nach

Philo ist das Herz wie ein Grundpfeiler, nach dessen Ausbildung der übrige Leib wie das Schiff auf einem Kiel auf dem Herzen aufbauend geschaffen wird (leg. all. 2, 6; Vielhauer 24). – Der nachbiblischen Theologie u. Dichtung ist die Rede vom Leibes-H. geläufig. Ein guter Mensch gleicht Lehm oder Kalk auf Stein gebaut, nicht umgekehrt (jüdisch um 130 nC., P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbin. Gleichnisse des ntl. Zeitalters [1912] 81 f). Dem Mandäischen geläufige Belege für den Leib als Bau, Palast u. H. sind Michel 130_{31} u. 149 f nachgewiesen. Das Dach, des H. Gipfel u. Vollendung, deutet Hilarius (zum Dach Mt. 24, 17) auf den in corporis sui perfectione Stehenden, an Kraft u. Geist von Gott Begnadeten, der von des Daches Höhe in die Niederung der Welt, des leiblichen Verlangens nicht hinabsteigt (in Mt. 25, 5 [PL 9, 1054 C]). Der Mensch soll auf das H. des Leibes steigen, um vom Dach (des Verstandes über dem Fleisch) zu predigen (Aug. serm. 159, 8 [PL 38, 872]). Lebenslang wohnen wir im H. des Leibes mit dem superliminare des Gedenkens an Christi Passion, dessen Kreuz wir auf der Stirn des H. tragen (Greg. M. in ev. hom. 2, 22, 7 [PL 76, 1178 C]). Seine Kunst zeigte der Schöpfer, indem er das Gewicht des Leibes durch der Knochen Säulen tragen ließ (PsClem. Rom. recogn. 8, 29, 1 columnae; Greg. Nyss. hom. opif. 30 [PG 44, 244 B]: στῦλοι ἀχθοφόροι; Rudberg 204). Im Herzen sollen wir dies zeitliche u. sichtbare H. (des Leibs) verlassen u. Geist u. Auge auf das (himmlische) H. richten, wo wir bleiben werden (Joh. Cassian. conl. 3, 6, 3). Die domus corporis ist durch Nachfolge Christi ‚wiederaufzubauen' (Prov. 24, 27) zum ewigen H. im Himmel (Chromat. in Mt. 41, 5 [CCL 9 A, 393 f]). Die Wand des irdischen Körper-H. kann unser Geistesauge auf Gott, der hinter dieser Wand steht, nicht durchdringen (Greg. M. moral. 18, 78). Der Dämon hielt Einkehr in dem H. von Schweineleibern (Sedul. carm. pasch. 3, 85). Am Ende der Gesetzeszeit ging Elias über in das corpus Ioannis habitabile (Iuvenc. 2, 544).

2. Der Leib als Haus der Seele. Anders als mythisch oder metaphorisch oder durch die Bildkunst ist die Beziehung zwischen Leib u. Seele kaum je darstellbar gewesen. Die platonischen Metaphern haben bis über das MA fortgelebt. Einige Metaphern haben im RAC schon ihre Darstellung gefunden u. sind hier zu übergehen. Zum Leib als Gefängnis, Grab, Höhle, Käfig, Fessel u. Kette der Seele s. Courcelle, Gefängnis aO. (o. Sp. 923) 294/318 (für das MA ders., La prison de l'âme: Latom 38 [1979] 982/6; Bauer 66/71. 74; A. Angenendt, Theologie u. Liturgie der mtl. Toten-Memoria: K. Schmid/J. Wollasch [Hrsg.], Memoria [1984] 108/12; H. J. Horn, Art. Allegorese außerchristlicher Texte I. Alte Kirche: TRE 2 [1978] 280). Zur Rede vom Leib als Gewand s. A. Kehl, Art. Gewand (der Seele): o. Bd. 10, 945/1025 (zum Kleid als H. des Leibes W. Wackernagel: ZsDtAltert 6 [1848] 297/9). Anders als die Rede vom Gefängnis oder dem *Grab der Seele (P. Courcelle: o. Bd. 12, 455/67) gibt die H.metapher für den Leib (vgl. A. Hermann, Art. Dach: o. Bd. 3, 536/57; Horn, Fenster 732/47) die Möglichkeit, dessen Funktion im Hinblick auf die Seele nicht nur abwertend im Sinne eines hinfällig-vorübergehenden u. zu verlassenden, sondern auch positiver im Sinne eines von Gott oder der Natur ihr für die Lebenszeit zum Aufenthalt in einer Funktionsgemeinschaft angewiesenen H. zu beurteilen. Die antike Abwertung des Leibes gegenüber der Seele hatte die stoische Lehre von beider sich durchdringender Einheit eingeschränkt, doch keineswegs verdrängt. – Eine hierarchisch gestufte Unterbringung dreier Seelenteile in drei Körperregionen, für die Gebäude- u. dann auch Stadtmetaphern angewendet wurden, ist aus platonischen Vorstellungen entwickelt worden. Auf Platos Unterscheidung der drei Seelenkräfte, des Überlegend-Vernünftigen, des Begehrend-Unvernünftigen u. des Zornes (resp. 4, 439 d), beruft sich die Plato-Exegese für ihre Lehre von der Lokalisierung dieser drei Kräfte im Haupt, im Herzen u. im Bauch. Einen Anhalt lieferte der Timaeus (70 a), der das den höheren vom niederen Seelenteil in der Brusthöhle abteilende Zwerchfell mit der Scheidewand verglich, die im H. die Wohnung der Männer von der der Frauen abtrennt. Über dem Zwerchfell liegt der die Begierden im Zaum haltende Seelenteil, der die von der Akropolis (des Haupts) kommenden Befehle durchsetzt. Das Herz dagegen ist in einer Trabantenwohnung untergebracht (ebd. 70 b). In der Timaeusnachfolge behält das Haupt die Burgfunktion, die sonst auch oft dem Herzen zugesprochen wird (u. Sp. 978 f). Nach Apuleius (Plat. 1, 13), der die Sinnesorgane erga regiam capitis in conspectu rationis ansiedelt, um die Wahrheit in der Wahrnehmung zu unterstützen,

wohnt die portio rationalis der Seele in der arx capitis, der Zorn davon entfernt im domicilium cordis, haben die Begierden die abdominis sedes inne. Die gleiche Verteilung kennt Diog. L. 3, 67. Augustinus weiß von den Platonikern über die Seele (mens): velut in arce quadam ad istas (vitiosas animi partes, iram atque libidinem) regendas perhibent conlocatam (civ. D. 14, 19). Hermas setzt an die Stelle des Herzens die μακροθυμία (,beharrliche Geduld'; mand. 5, 1, 3). Der Timaeuskommentar des Calcidius bringt neue Metaphern mit der Unterbringung der anima rationabilis im corporis capitolium, während die Kraft u. der Zorn in cordis castris kaserniert, die Begierden im Unterleib plaziert sind (233 [247, 8/12 Waszink]). PsAlex. c. Dind. coll. (PL Suppl. 1, 685) lokalisiert Minerva in der arx capitis, Juno in den praecordia, Cupido im secretarium iecoris (Bauer 82). Für Philo ist der Leib die Stadt, in der die Seele wohnt (ebr. 101). Christus will in purgati corporis urbem eintreten wie in ein templum splendens (Prud. psych. 818f). Ist die Seele eine Stadt, bildet der Leib die Stadtmauern, durch die als Stadttore die Sinne führen (Greg. Nyss. hom. opif. 10 [PG 44, 152C/3A]; die Leber als Stadt, durch deren Tore die Nahrung kommt; Bauer 82). – Wie Seelenteile in Körperteilen wohnen, so ist der ganze Leib das H. der ganzen Seele (Husner aO. [o. Sp. 950] 60/75). Soma u. Pneuma sieht zuerst Euripides zusammenwohnen (supplic. 531/6; E. Kurtz aO. [o. Sp. 946] 517/9). Plato deutet die Metapher verbal an (Phaedo 67c. 80e/1d; vgl. Crat. 400c). Als Aufenthalt in einer Fremde wird der Seele Einwohnung im Leib in der Regel als etwas Vorübergehendes u. Bedrückendes gesehen, aus dem es die Freiheit wieder zu erlangen gelte durch den Tod, der Leib u. Seele scheidet (s. Sp. 966/8). Eine neutrale oder positivere Einschätzung bringt die Antike selten, etwa in der platonischen Vorstellung von der Seele als Mieterin des Leibes-H. (der vornehmste Seelenteil ist Einwohner in ihm, Tim. 90c; Bauer 60), die bis in das Christentum gewirkt hat (s. Sp. 958). So sagt noch Tertullian: certe enim domus animae caro est, et inquilinus carnis anima (an. 38, 4; Bauer 60). Durchaus positiv äußert Philo, daß Gott dem Tugendhaften zur Belohnung mit dem Leib ein wohlgebautes u. vom Grunde bis zum Dach gefügtes H. anwies (praem. poen. 120). Philo ist auch sonst die Vorstellung geläufig, daß der Leib das H. der Seele ist (quod det. pot. insid. 33; migr. Abr. 93). Er nennt den vortrefflichen Leib Adams das H. oder den hl. Tempel der vernünftigen Seele, des Abbilds Gottes (opif. m. 137), während die Seele ihrerseits das H. u. der Tempel Gottes sein soll (somn. 1, 149; zur Seele als Bauwerk ausführlich cherub. 98/105; H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe [1923] 82/5). Der Leib ist als Arche das Gefäß der Seele (quod det. pot. insid. 46; plant. 11). Der körperlich mißgestaltete Vatinius hatte einen solch häßlichen Charakter, daß man von ihm sagen konnte: animus eius dignissimo domicilio inclusus (Vell. 2, 69, 4). Eine große Seele ist wie ein Gott in corpore humano hospitans (Sen. ep. 31, 11). Der Satz anima corporis domina (Apul. Plat. 1, 13) ist dem MA noch geläufig. Apuleius erwähnt einen Knaben von solcher Vollkommenheit, ut in eo divina potestas quasi bonis aedibus digne diversetur (apol. 43). Wie bei Cicero (Tusc. 1, 58) heißt der Leib nicht selten domicilium der Seele (Sen. ep. 65, 17: in hoc tristi et obscuro domicilio clusus; vgl. ebd. 65, 22; Lact. ira 1, 4: mens hominis tenebroso corporis domicilio circumsaepta). Valerius Maximus sagt über Bias, er habe auf der Flucht seine ganze Habe mit sich getragen, im Herzen, nicht auf den Schultern, denn sie habe bestanden in den Dingen, quae domicilio mentis inclusa nec mortalium nec deorum manibus labefactari queunt (7, 2 ext. 3). Bei der Metempsychose wird das H. gewechselt (Sen. ep. 88, 34: aliunde alio transeat et domicilia mutet; ebd. 108, 19: pererratis pluribus domiciliis). Das Herz, munitum costarum et pectoris muro, bietet prima domicilia der Seele u. dem Blut; ibi mens habitat (Plin. n. h. 11, 181f). Bei Apuleius ist der Leib der Seele domus, domicilium u. hospitium (P. Neuenschwander, Der bildliche Ausdruck des Apuleius v. Madaura, Diss. Zürich [1913] 22). Die anders unbehauste Seele bedarf des Leibs als ihres H. (Lucian. gall. 17). Die himmlische Seele kam aus ihrer höchsten Wohnstatt auf die Erde, wo wir leben inclusi in his compagibus corporis (Cic. Cato 77f). Der sterbende Cyrus sagt (ebd. 84), er verlasse das Leben wie ein hospitium, nicht ein H.: commorandi enim natura diversorium nobis, non habitandi dedit. Für die Seele ist der Leib nicht domus, sondern nur hospitium (Sen. ep. 120, 14). Der Leib als Wohnung ist auch eng u. klein (Sen. ad Marc. 23, 2; ep. 59, 17). Die Seele hat den Himmel

zur Heimat, die Erde zur Fremde, das H. der Weisheit ist ihr eigen, das H. des Leibes fremd zur kurzen Einwohnung (Philo agr. 65). Den Körper nennt Philo deshalb gern ,Ägypten' (leg. all. 2, 59 u. ö.) oder auch ,Damaskus' (quis rer. div. her. 54), wie auch für Origenes der Leib Ägypten ist (in Gen. hom. 16, 2). Die Seele geht vom Leib wie von Barbaren zu Hellenen, aus der Tyrannis in eine wohlregierte Stadt (Max. Tyr. 9, 6b [107, 4f Hobein]). Die Seele vieler sieht Plutarch im Leib verborgen wie in einem Mühlen-H., das einzig für den Erwerb von Nahrung umläuft (sept. sap. conv. 16, 159D). Bei den Stoikern sieht er die Götter so wie Skulpturen an ihre Basis wie mit Schlüsseln an ihre körperliche Natur geschlossen (def. orac. 426B). Mandäische Schriften stellen dem vergänglich hinfälligen H. auf Erden (dem Leib wohl, wenn es heißt: ,ihr Seelen, die ihr im hinfälligen H. wohnt') das H. des Lebens in der Höhe gegenüber (Michel 125f; vgl. Schneider 1276; Belege für den Leib als Bau, Palast u. H.: Michel 130_{31}; Schneider 1274; zum Leib bei den Mandäern Vielhauer 32f; zum Leib als der Wohnung des Bösen in der Gnosis vgl. Michel 135). Plotin warnt vor dem Wörtlichnehmen der H.-Metapher, deren Raumbegriff die Unkörperlichkeit der dem Leib nur ,benachbarten' (auch dies trifft nicht das Wahre) Seele verfehlt (R. Ferwerda, La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin [Groningen 1965] 169). Der gnostischen Kritik am Leib hält er entgegen: Wohnen zwei in einem H., findet sich der eine, wenngleich kritisch, mit ihm ab; der andere erkennt es an als wohlgebaut u. sehnt den Tag herbei, es zu verlassen: der Klügere (Plot. enn. 2, 9 [33], 9, 39). – Bei den Kirchenvätern lebten antike Vorstellungen mit unterschiedlicher Bewertung fort. Nach Origenes wohnt die Seele vorübergehend in domo hujus corporis (in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 220, 8]). Wohl im Sinne von Gefängnis sieht Origenes, wie mens nostra intra carnis et sanguinis claustra concluditur (princ. 1, 1, 5). Clemens v. Alex. sagt ähnlich im Anschluß an Rom. 8, 10: Der aufgrund der Sünde tote Leib ist nicht der Tempel, sondern das Grab der Seele (strom. 3, 77, 3; vgl. protr. 3, 44, 4f). Der Satz des Apulejus anima corporis domina (Plat. 1, 13) hat bei den Christen Nachfolge gefunden. Ambrosius sagt, die Seele ist die H.herrin im Leib: anima in corpore, quod est pater familias in domo sua ... si mens tuta est, tuta est domus, tuta est anima (Noe 11, 38). Für Augustinus sind corpus habitaculum, animus habitator, der Leib der Wagen u. der Geist sein Lenker (serm. Denis 2, 4 [15, 23/8 Morin]). Als der Herr unserer domus spiritualis darf der intellectus nicht wie Sara hinter der Tür stehen bleiben, den drei Engeln muß er wie Abraham entgegeneilen (Greg. M. moral. 9, 16). Der Seele Herkunft aus der Höhe bringt zum Ausdruck PsProsper: sie ist terrenam illapsa domum (carm. de prov. 227 [PL 51, 622B]). Der stoische Gedanke der Seele als Mieterin im Leibes-H. findet sich bei Ephraem dem Syrer wieder. Das H. des Leibes (carm. Nisib. 70, 19; vgl. ebd. 69, 15 H. u. Zelt; 69, 8 Palast, bei Adam) verläßt die Seele, seine Mieterin, beim Tod, um bei der Auferweckung wieder einzuziehen (77, 6; 76, 15 [CSCO 241/Syr. 103, 103. 100. 99. 119. 118]). Die Seele wohnt nach Tertullian als Mieterin (inquilinus) in dem H. des Leibes u. ist an seiner Erhaltung interessiert, freilich auch bereit, es zu verlassen, wenn seine Stützen fielen, selber unversehrt auf eigenem inneren Grund (an. 38, 4). Die Seele ist um Speise für den vom Tod bedrohten Leib besorgt, so wie der Mieter eines H. bei unsicherem Dach, schwankenden Wänden oder nachgebendem Fundament sich um Stützung u. Unterfütterungen kümmert, um dem Einsturz vorzubeugen (Vincentius Victor: Aug. an. 2, 4, 8 [CSEL 60, 342, 3/9]). Der Predigtstil des Petrus Chrysologus neigt zu Metaphernhäufung. Den Teufel verlangt danach, den Leib als mentis domicilium, animae uas, murum spiritus, uirtutum scholam, dei templum in eine Bühne des Verbrechens, ein Theater der Begierden zu verwandeln (serm. 12, 3 [CCL 24, 77]). Dem Verhältnis von Leib u. Seele ähnelt das von Leib u. Herz. Im H. des Leibes macht das Herz Wahrnehmungen durch des Leibes Sinne, nicht umgekehrt der Leib auch durch des Herzens Sinne (Aug. in Joh. tract. 18, 10). Gottes Einwohnung teilt sich nicht auf in Leib u. Herz, wie ein Licht durch Türen u. durch Fenster. Selbst ganz ist er auch ganz im einzelnen, der ihn empfängt im Maß seiner Kapazität, den er ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat (ep. 187, 19).

3. Der Leib als Tempel. Einer Verpersönlichung u. Verinnerlichung der Rede vom jüd. Kultheiligtum des Tempels brach Jesu Wort vom Tempel seines Leibes (Joh. 2, 21) eine weitreichende Bahn, so daß im Christentum

die Tempel- u. die H.metapher für den Leib der Gläubigen variieren können. Isidor erneuert das Bewußtsein von der Metapher: Samson tötete mit dem Einreißen des Tempels viele Feinde u. sich selbst, cum templum corporis sui solveretur (in Iudc. 8, 6 [PL 83, 390 A]). Des Paulus Überführung der Vorstellung vom Leib als H. der Seele in die vom Leib als dem H. Gottes (Tempel Gottes, 1 Cor. 3, 16; vgl. ebd. 6, 19) baute der Metapher vom Tempel des Leibes eine weitere Brücke. Ignatius v. Ant. (Philad. 7, 2) u. 2 Clem. 9, 3 sehen das Fleisch paulinisch so als Tempel (vgl. Herm. mand. 3, 1; sim. 5, 6, 5; Gottes Geist will mit einem bösen nicht zusammenwohnen: mand. 1, 4; 2, 6; 3, 4). Wer sein eigenes H. erhalten wissen will, soll vor Verderben auch sich selbst als Gottes H. bewahren (Eugipp. exc. Aug. 109 [CSEL 9, 1, 388 f]; vgl. ebd. 224 [727]). Im guten Menschen als seinem sanctissimum templum ist Gott zu ehren (ebd. 305 [980]). Nach Fulgentius v. Ruspe sind wir der Tempel u. das H. der ganzen Trinität (ad Tras. 3, 35, 7/9 [CCL 91, 183 f]; vgl. ad Don. 8, 17 f [267 f]; c. Fab. frg. 12, 1 f; 34, 10. 14 [CCL 91 A, 781 f. 840 f]). Das Tempelsein des Leibs ist an Bedingungen gebunden, so an die Einwohnung des Hl. Geists (Hieron. in Jer. 62, 4 [CCL 74, 174, 16/8]). Für Tertullian ist der Leib nach platonischer Ansicht ein Gefängnis, nach apostolischer jedoch dei templum, cum in Christo est (an. 53, 5; Bauer 58. 104; vgl. 175). Der Tempel Gottes, der wir sind, darf nicht zum Tempel des Bösen gemacht werden (Clem. Alex. paed. 2, 101, 1). Gegen Entehrung haben wir ihn mehr zu hüten als das cubiculum der Ehe (Aug. serm. 161, 2 [PL 38, 878]; vgl. ebd. 159, 8 [872: domus vestrae corpora vestra, ... carnes vestrae. Ascende in tectum, calca carnem et praedica verbum]). Hieronymus nimmt im Brief an Eustochium über die Jungfräulichkeit die Tempelmetapher so beim Wort, daß er den Tempel der Juden zum Tempel des jungfräulichen Leibes in einen typologischen Bezug setzt. Gold u. Silber im Tempel waren Gott nicht so teuer quam templum corporis virginalis. praecessit umbra, nunc veritas est (ep. 22, 23, 2 f; vgl. 22, 24, 2: sponsa Christi arca est testamenti). Jeremias war im Mutterschoß geheiligt, weil zur virginitas bestimmt. Der jungfräulich Gott Geweihte ist ein Allerheiligstes, ein Tempel Gottes (Hieron. adv. Iovin. 1, 33 [PL 23[2], 267 B]). Die Leiber der Heiligen sind templa, auch domicilia passionum (Victric. 2 [CCL 64, 72]). Baue durch Keuschheit den Tempel, den die Wollust abgetragen hatte (Hieron. in Hag. 1, 2/4 [CCL 76 A, 718]). Wir sollen vor Sünden uns bewahren, weil der Leib der Tempel unserer Seele ist, die Seele aber Tempel u. Wohnung der Dreieinigkeit werden soll (PsMacar. Aeg. hom. 1, 12 [W. Strothmann, Die syr. Überlieferung der Schriften des Makarios 2 (1981) 8]). Widersprüchlich ist die Einschätzung des Leibes bei Laktanz, der ihn einerseits abwertend als vas fictile hinstellt, in dem der animus als der wahre Mensch enthalten werde (opif. 1, 11), ihn andererseits als der Seele Tempel, nicht aus Lehm u. Stein u. nicht geschmückt mit Gold u. Edelsteinen, sondern nach der figura dei geschmückt mit ewigen Tugendgaben hinstellt (inst. 5, 8, 4). Der Körper hat hier teil am Tempelbau der Seele (Bauer 65 f). Die Tempelmetapher für den Leib signalisiert schon eine dem Christentum nicht durchgehend zugeschriebene Achtung vor der Körperlichkeit des Menschen. Sie findet auch außerhalb der Rede von dem Leibestempel ihren Ausdruck.

4. Christliche Hochschätzung des Leibeshauses. Die gewählte Metapher zeigt die Denkart. Leibesverächter halten sich an das Lehm-H. (vgl. o. Sp. 950 f). Hochachtung des Leibes drückt die Rede von dem Leibestempel aus (Joh. 2, 21; 1 Cor. 6, 19). Tertullian stellt so der philosophischen Abwertung des Leibs die theologische Aufwertung entgegen: corpus istud Platonica sententia carcer, ceterum apostolica dei templum (an. 53, 5). Augustinus singt mit dem Preis der Schöpfung auch das Lob des Leibes gegen seine heidn. Verächter: deo docente fides nostra laudat corpus (serm. 241, 7 [PL 38, 1137]). Die auf Paulus gegründete christl. Hochschätzung des Leibes bei den Kirchenvätern (Bauer 60/5) gilt freilich nicht bei allen Autoren u. nicht in jedem theologischen Kontext, hebt sich auch vom philosophischen Hintergrund des Heidentums nicht so schroff ab, wie pointierte Sätze es erscheinen lassen. Dem Leib freundliche u. feindliche Tendenzen laufen auf die Länge nebeneinander her. Beim Preis von Gott oder Natur als Schöpfer begegnen Heiden u. Christen sich im Lob des Menschenleibs als Kreatur. Cicero erkennt in der Vollkommenheit der Menschengestalt die Fürsorge der Götter bei der hominis fabricatio (nat. deor. 2, 133; vgl. 1, 47: fabrica divina; 2, 121: admirabilis fabrica membrorum; 2, 138: incre-

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

Die Supplement-Lieferungen 1/4 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron, Abecedarius, Aegypten II (literaturgeschichtlich), **Aeneas, Aethiopia, Africa II** (literaturgeschichtlich), **Afrika, Agathangelos, Aischylos, Albanien** (in Kaukasien), **Altersversorgung, Amazonen, Ambrosiaster, Amen, Ammonios Sakkas, Amos, Amt, Anfang, Ankyra, Anredeformen, Aphrahat, Apophoreton, Aponius, Aquileia, Arator, Aristeasbrief, Aristophanes, Arles, Ascia, Asterios v. Amaseia, Athen I** (Sinnbild).

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	Jahrgang 10 (1967) 251/90
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	Jahrgang 17 (1974) 177/90
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	Jahrgang 13 (1970) 123/52
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	Jahrgang 15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 2 (1959) 179/84
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 160f
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 158/60
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 162/79
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	Jahrgang 14 (1971) 170/84
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	Jahrgang 16 (1973) 168/78
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	Jahrgang 16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8627-3

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 103

Haus III [Forts.] – Heiden



1986

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

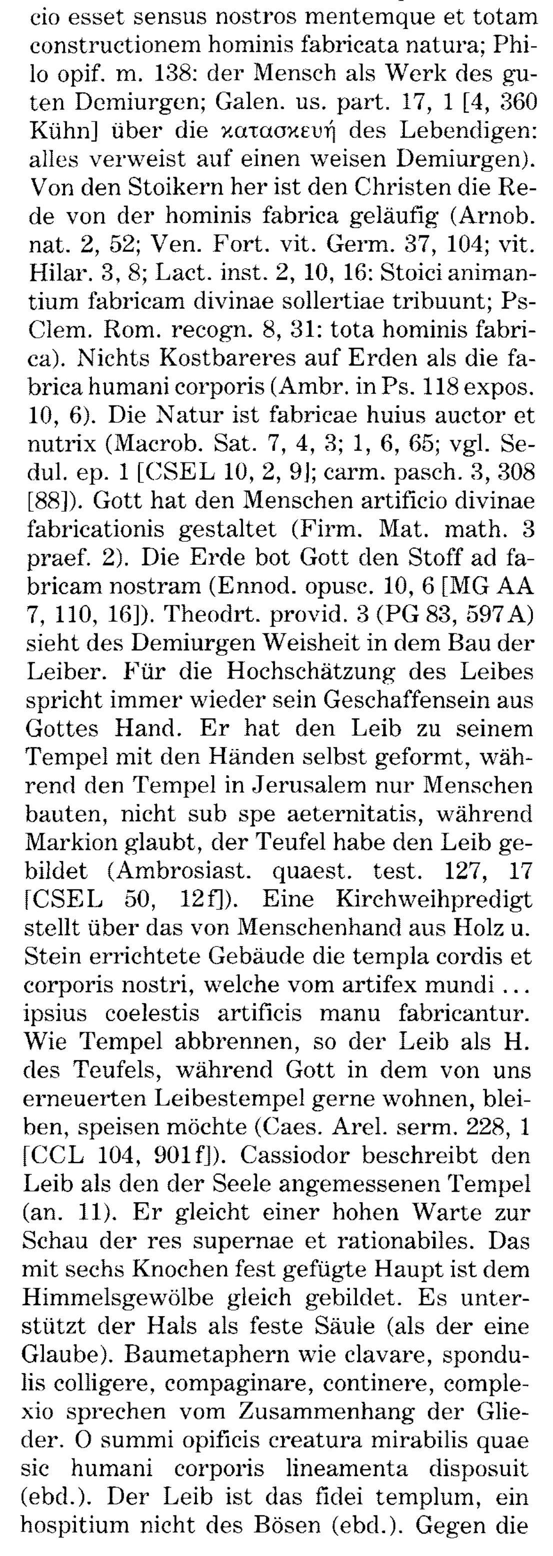
ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8627-3 (Lieferung 103)


dibilis fabrica naturae; ac. 2, 86: quanto artificio esset sensus nostros mentemque et totam constructionem hominis fabricata natura; Philo opif. m. 138: der Mensch als Werk des guten Demiurgen; Galen. us. part. 17, 1 [4, 360 Kühn] über die κατασκευή des Lebendigen: alles verweist auf einen weisen Demiurgen). Von den Stoikern her ist den Christen die Rede von der hominis fabrica geläufig (Arnob. nat. 2, 52; Ven. Fort. vit. Germ. 37, 104; vit. Hilar. 3, 8; Lact. inst. 2, 10, 16: Stoici animantium fabricam divinae sollertiae tribuunt; Ps-Clem. Rom. recogn. 8, 31: tota hominis fabrica). Nichts Kostbareres auf Erden als die fabrica humani corporis (Ambr. in Ps. 118 expos. 10, 6). Die Natur ist fabricae huius auctor et nutrix (Macrob. Sat. 7, 4, 3; 1, 6, 65; vgl. Sedul. ep. 1 [CSEL 10, 2, 9]; carm. pasch. 3, 308 [88]). Gott hat den Menschen artificio divinae fabricationis gestaltet (Firm. Mat. math. 3 praef. 2). Die Erde bot Gott den Stoff ad fabricam nostram (Ennod. opusc. 10, 6 [MG AA 7, 110, 16]). Theodrt. provid. 3 (PG 83, 597 A) sieht des Demiurgen Weisheit in dem Bau der Leiber. Für die Hochschätzung des Leibes spricht immer wieder sein Geschaffensein aus Gottes Hand. Er hat den Leib zu seinem Tempel mit den Händen selbst geformt, während den Tempel in Jerusalem nur Menschen bauten, nicht sub spe aeternitatis, während Markion glaubt, der Teufel habe den Leib gebildet (Ambrosiast. quaest. test. 127, 17 [CSEL 50, 12f]). Eine Kirchweihpredigt stellt über das von Menschenhand aus Holz u. Stein errichtete Gebäude die templa cordis et corporis nostri, welche vom artifex mundi … ipsius coelestis artificis manu fabricantur. Wie Tempel abbrennen, so der Leib als H. des Teufels, während Gott in dem von uns erneuerten Leibestempel gerne wohnen, bleiben, speisen möchte (Caes. Arel. serm. 228, 1 [CCL 104, 901f]). Cassiodor beschreibt den Leib als den der Seele angemessenen Tempel (an. 11). Er gleicht einer hohen Warte zur Schau der res supernae et rationabiles. Das mit sechs Knochen fest gefügte Haupt ist dem Himmelsgewölbe gleich gebildet. Es unterstützt der Hals als feste Säule (als der eine Glaube). Baumetaphern wie clavare, spondulis colligere, compaginare, continere, complexio sprechen vom Zusammenhang der Glieder. O summi opificis creatura mirabilis quae sic humani corporis lineamenta disposuit (ebd.). Der Leib ist das fidei templum, ein hospitium nicht des Bösen (ebd.). Gegen die Manichäer verteidigt Augustinus mit Basilius das Berufensein des Leibes, durch Verbindung mit der Tugend Gottes Tempel zu sein in einer Würde, die ihn zur domus sui factoris, zum thalamus des Sohnes macht (c. Iul. 1, 5, 17 [PL 44, 651]). Petrus Chrysologus häuft Metaphern für den Leib als H. der Seele u. Gottes Tempel. Der Teufel von 1 Petr. 5, 8 sucht alles Gute in Böses umzukehren, ist darauf aus, ut mentem faciat amentem, carnem luteam reddat; corpus, mentis domicilium, animae vas, murum spiritus, uirtutum scholam, dei templum, in scenam criminum, in uitiorum pompam, uoluptatum redigat in theatrum (serm. 12, 3 [CCL 24, 77f]). Unterschiedlich ist die Einschätzung des der Sünde anheimgefallenen Leibes-H. Wohnt die Sünde in dem Leib, heißt das nicht, daß domus cum habitatore damnabitur (Tert. res. 46, 11). Gilt der Satz domus animae caro est, et inquilinus carnis anima, hat dies zur Folge, daß die Seele für die Zeit der Einwohnung dem H. Gutes zudenkt, weil sie darin beherbergt werden will; dilapsa domo kann die Seele gleichwohl unversehrt bestehen, da sie ihre eigene Stabilität besitzt: die Unsterblichkeit u. andere Qualitäten (Tert. an. 38, 4/6). Die Gefangenschaft in unserem leiblichen Verlangen (Rom. 7, 18) steht nicht dem entgegen, daß die natürliche Substanz des Leibes Gottes Tempel ist; ohne die Gefangenschaft in der Sünde gäbe es nicht die Erlösung unseres Leibes (ebd. 8, 23; Aug. nupt. concup. 1, 35 [CSEL 42, 246]). Den Gichtbrüchigen heilte Jesus von den Sünden, so daß in den reinen Menschen tamquam praeparatam sibi salus introiret in domum (Sedul. op. pasch. 3, 8 [CSEL 10, 238, 16f]). Auch wer seines Leibes Wand durch Laster durchlöcherte, vergißt nicht, daß er als H. u. Bild Gottes geschaffen wurde; er bleibt bedacht auf diese seine Ehre (Hilar. in Ps. 61 tract. 4 [CSEL 22, 211]).

5. Fenster u. Pforten des Leibes. Das Leibes-H. hat Sinnenfenster u. Sinnenpforten (Türen, Stadttore), durch die Wahrnehmungen in das Innere gelangen: sensus tui tamquam ianuae in corpore tuo (Aug. serm. Denis 2, 4 [15, 26 Morin]). Das Eintreten der Wahrnehmungen kann als Gewinn an Erkenntnis positiv oder als Gefährdung der Seele durch den Einlaß von Versuchung oder Tod negativ bewertet werden. Offenhaltung oder Verschließung ist darum jeweils geboten. Zur Tradition der Fenster der Sinne von Heraklit bis in die Auslegungstradition des Fensters

von Cant. 2, 9 mit den Fenstern der Augen u. Ohren s. Horn, Respiciens 51/5. 60; ders., Fenster 738f. 743/6; zu den Sinnen als Fenstern, Türen u. Eingängen am H. des Leibes s. G. Schleusener-Eichholz, Das Auge im MA (1985) 207_{98}. 218/22. 884/91. Hier ist davon kaum etwas zu wiederholen. Die Augen als Fenster der Seele sind ein beliebter Topos der Antike, besonders im Hellenismus, u. kehren in der christl. Schriftauslegung wieder (Horn, Respiciens 56f). Nach Cicero sind die Augen quasi fenestrae animi (Tusc. 1, 46; mehr Belege K. Wulff: ThesLL 6, 1 [1912/26] 480, 35/54. 83f). Entsprechend äußert sich Gregor d. Gr.: Die unsichtbare Seele nimmt die Außenwelt nicht wahr, nisi quod inhaerens corpori quasi quaedam egrediendi foramina ejusdem corporis sensus habet. Durch die Sinne als viae mentis sieht sie quasi per fenestras in die Außenwelt (moral. 21, 2, 4 [PL 76, 189C]). Zum Sehen gehört der Geist. Er soll im inneren Auge ans Fenster sich begeben, Gottes Kreaturen zu betrachten. Von ihm abgewandt erblickt er nichts, denn nicht die Augen sehen, sondern der interior habitator, der durchs Fenster schaut (Aug. serm. 126, 3 [PL 38, 699]). Zu den Augenfenstern: Greg. M. moral. 34, 22, 46 (PL 76, 743D/4A); in ev. 1, 5, 4 (ebd. 1094D); Augustinus: oculi membra sunt carnis, fenestrae sunt mentis, en. in Ps. 41, 7; serm. 126, 2, 3; ebd. 241, 2; Petr. Chrys. serm. 52, 1 (CCL 24, 288): fenestrae oculorum; 139, 2 (24B, 838): oculus sit animae fenestra; Lact. opif. 8, 12; Prud. ham. 870. Ist das Fenster ein Ort der Begegnung, so hat sich der Logos im Fleisch als dem Fenster zur Menschheit geoffenbart. Das von Clemens Alex. stammende Bild hat sich in der Exegese des Fensters von Cant. 2, 9 lange gehalten (Horn, Respiciens 56f). Ein Fenster des Leibes ist auch der Mund. Die Purpurschnur an Rahabs Fenster (Jos. 2, 18) war wie eine Verheißung durch den Mund des Leibes (per fenestram domus suae tamquam per os corporis sui; Eugipp. exc. Aug. 49 [CSEL 9, 1, 272, 19]). Unter den Posaunen von Jericho (Jos. 6, 7/25) blieb allein das H. der Kirche stehen, gereinigt per fenestram confessionis in sanguinem remissionis (Eugipp. exc. Aug. 49 [273, 8f]). Isidor verdeutlicht im Hinblick auf die Kirche: extra hanc domum nemo salvatur (in Jos. 7, 4 [PL 83, 374C]). Eigene Fenster hat das H. des Herzens. Sokrates forderte vom Menschen pectora fenestrata et aperta, die ohne Verbergung alles offenlegten (Vitr. 3 pr. 1; Sperka 95). Hieronymus bedauert seine Grenzen der Verständlichmachung eines schwierigen Problems, da es nicht möglich sei, durch schrägwandige, netzartige, festverschlossene Fenster ein Auge in des Herzens inneres H. zu werfen, so daß man nur Schatten sehe (in Hes. 41, 13/22 [CCL 75, 601]). Gott erleuchtet das Herz (pias mentes), indem er durch Engel gleichsam ein Fenster brechen läßt; sie helfen eine Öffnung bereiten, durch die Gott im Menschen mentem rationalem atque intellectualem erleuchtet mit dem Licht der Wahrheit (Aug. in Ps. 118 serm. 18, 4 [CCL 40, 1725f]). Anderseits sind diese Pforten gegen das Eindringen von Versuchungen durch die Sinneswahrnehmungen zu sichern (en. in Ps. 147, 10 [2146]; Schleusener-Eichholz aO. 219f). – Die Warnung vor einem fahrlässigen Offenhalten der Sinnentore u. -fenster angesichts der damit verbundenen Gefahren für die Seele ist den Zeiten durchgehend geläufig. Nur bei Plato, wo die unguten Begierden nach der Eroberung der Akropolis der Seele des Jünglings sie behaupten wollen, verschließen sie die Tore an der königlichen Hauptfestung, um den Entsatz durch Hilfskräfte u. gute Räte zu verhindern (resp. 8, 560bc). Sonst wird das Verschlossenhalten der ostia, portae, januae, fenestrae der Sinne gegen die Verlockungen der Außenwelt seit Augustinus (en. in Ps. 147, 10) unentwegt gefordert. Nach Jer. 9, 21 (‚Der Tod trat ein durch eure Fenster') hat unser H. die fünf Sinne als die Fenster seines Eintritts. Es bedarf einer Ummauerung als Schutzwehr (Hieron. I in Ps. 140, 3 [CCL 78, 302]). Wie die anima durch die Leibesfenster die Außenwelt betrachtet, so gilt umgekehrt, daß die Begierde u. der Tod durch die Sinnenfenster habitaculum intrat mentis (Greg. M. moral. 21, 2, 4). Die Auslegungsgeschichte von Jer. 9, 21 sieht durch die Fenster der fünf Sinne den Tod oder das Leben kommen (Horn, Respiciens 54; Schleusener-Eichholz aO. 220; Ambr. in Ps. 118 expos. 5, 30; Paulin. Nol. ep. 41, 2; Aug. en. in Ps. 147, 10). Per fenestras corporis tritt der Tod zur Seele (Ruric. ep. 18 [CCL 64, 331]). Auch im Zusammenhang mit dem Fenster von Cant. 2, 9 ist dies ein häufiger Gegenstand der tropologischen Auslegung gewesen (Horn, Respiciens 54. 60).

6. Des inkarnierten Christus Leib als Haus. An Christi Wort vom Tempel seines Leibes (Joh. 2, 19) anknüpfend, spricht man

auch vom H. seines Leibes, während der Aufbau des Leibes Christi (Eph. 4, 12) sich auf die Kirche als seinen mystischen Leib bezieht. Bei der Inkarnation ist Christus in das hospitium (habitaculum) nostrae carnis eingetreten, um intra tectum sui corporis zu bleiben (Petr. Chrys. serm. 15, 4 [CCL 24, 96]; 18, 6 [109] zu Christi Eintritt in das H. des Petrus Mt. 8, 14). Gott bereitete sich den Leib zum Organon seiner Erscheinung, als der geistigen Kraft sichtbare Wohnstatt (Eus. laud. Const. 14 [GCS Eus. 1, 241]; vgl. ebd. [242]). Die typologische Beziehung zwischen dem Tempel Salomons u. dem Tempel des Leibes Christi wird als solche oft verdeutlicht. Salomon baute in typo et in figura; Christus, der uerus Salomon, baute sich den eignen Tempel (Aug. en. in Ps. 126, 2 [CCL 40, 1857]; vgl. ebd. 131, 3 [1913]: corpus Christi est et templum et domus et ciuitas; doct. christ. 2, 28, 42; Eugipp. exc. Aug. 313 [CSEL 9, 1, 1005]). In dem mit seiner Inkarnation erbauten H. wohnt die Fülle Gottes corporaliter (PsAug. serm. 231, 3 [PL 39, 2172]). Das H. von Ps. 30 (29), 1 erklärt Cassiodor als dominici corporis templum, dessen Weihe seine Auferstehung ist: fabricata est nascendo, sed in sancta resurrectione cognoscitur esse dedicata (in Ps. 29, 1 [CCL 97, 255]; vgl. ebd. 64, 5 [564, 127f] domus dei auf Christi Inkarnation bezogen; 30, 3 [262, 54] domus refugii als Christi Auferstehung). Zu Christi Leib als Tempel vgl. Hilar. in Mt. 12, 4 (PL 9, 985B). Die christologische Auslegung des Tempels u. des Kirchengebäudes ist hier nicht zu verfolgen. Ein Beispiel aus der Ezechielexegese Gregors d. Gr. muß genügen. Christus ist die Mauer, uns ringsum zu schützen, die Propheten sind die Vormauer (Jes. 26, 1), seinem Kommen vorangesandt zur Aufbauung des Glaubens. Als antemurale auch der Kirche dienen sie in fidei constructione. Gott ist die Innen-, der Menschgewordene die Außenseite der Mauer, die die Engel oben (vom Einziggeborenen des Vaters gestärkt) u. unten uns (von ihm erlöst) umschließt (Greg. M. in Hes. 2, 2, 5 [PL 76, 951B/2A]). Christus als Eckstein verbindet die beiden Wände der Kirche aus den Juden- u. den Heidenchristen (moral. 28, 8, 19). – Mit der Inkarnation baute die Weisheit sich ihr H. (Prov. 9, 1). Dazu sagt Gregor: dei filius in semetipso intra uterum uirginis mediante anima humanum sibi corpus creavit (moral. 33, 16, 32). Christi Leib ist das H. der Weisheit auch bei Fulgentius v. Ruspe (ad Tras. 3, 35, 9 [CCL 91, 183f]). Das unter dem Namen des Papstes Damasus überlieferte Epigramm De cognomentis salvatoris schließt die Reihe von über vierzig metaphorischen Namen Christi (darunter porta u. paries) mit der domus-Metapher (PL 13, 378AB; eine andere Version der Überlieferung hat dominus an Stelle von domus, s. Anth. Lat. nr. 689[a], 11).

7. Das Haus des Leibes beim Tod. Für das Provisorische der Einwohnung der Seele im Leibes-H. steht die Metapher der Miete auf Frist, so etwa bei Theophrast (Plut. tuen. san. praec. 24, 135E; vgl. Sen. ep. 70, 16). Aus der griech. *Diatribe überliefert Teles die Empfehlung Bions, wie beim Verlassen eines gemieteten H. aus dem Leib auszuziehen (15, 11/16, 4 Hense). Cicero variiert: ex vita ita discedo tamquam ex hospitio non tamquam e domo (Cato 84). Seneca empfiehlt: dem Alter entfliehe man nicht, so lange der Geist nicht angeschlagen, dann aber: prosiliam ex aedificio putri ac ruenti (ep. 58, 35; vgl. ira 2, 28, 4; ep. 30, 2; Oltramare aO. [o. Sp. 950] 53. 122. 275). Die Vorstellung der vorübergehenden Behausung macht Cicero besonders deutlich. Viel schwerer fällt ihm der Gedanke, wie die Seele im Leibe sei tamquam alienae domi, quam qualis, cum exierit et in liberum caelum quasi domum suam venerit (Tusc. 1, 51). Das Verbum exire, ‚sterben', ruft die Assoziation an das H. gewiß noch wach, zumal beim Übergang in ein anderes H. (so ebd. 118: ut exeamus e vita ... ut aut in aeternam et plane in nostram domum remigremus aut ...; vgl. 52: der Leib als vas oder receptaculum der Seele). Was die Seele nicht erkennt, cum repente in tam insolitum tamque perturbatum domicilium inmigravit, wird ihr später durch Erinnerung zuteil (58). Herrlich wird der Tag der Einkehr in den göttlichen Kreis der Seelen sein, denn aus dem Leben scheide ich tamquam ex hospitio, non tamquam e domo (Cato 84; vgl. leg. 1, 26). Nach Philo verheißt Gott dem Tugendhaften einen gesunden Leib als H. (praem. et poen. 120; vgl. leg. all. 3, 42). Im Himmel beheimatet, erlangte sie die Erde als Fremde, den Leib zur kurzen Einwohnung (agr. 65). Seneca legt Nachdruck auf das Vorübergehende der Einwohnung im Leib: corpus inhabitatum ... scindetur, obruetur, abolebitur: quid contristaris? ita solet fieri (ep. 102, 27; 70, 16: ein alter Mieter nimmt auch viel in Kauf). Bassus

Aufidius war musterhaft im Alter. Denn das Weggehen soll leicht, wenn nicht geboten sein. Der Alte ist wie ein leckes Schiff oder ein altes H.: ubi tamquam in putri aedificio omnis iunctura diducitur ... circumspiciendum est, quomodo exeas. Bassus blieb dabei heiter, denn das Gebot heißt aequo animo abire (ebd. 30, 2/4). Die Seele ist frei in hoc obnoxio domicilio (65, 21); niemand denkt daran: ex hoc domicilio exeundum (70, 16). Du willst frei vom Körper sein? tamquam migraturus habita in diesem contubernio (70, 17). Wie das Auge nach dem freien Licht, verlangt der animus in hoc tristi et obscuro domicilio clusus (das H. steht oft dem Kerker nahe) in das Freie (65, 17). Der Leib in seiner Schwäche ist ein morsches u. verfallenes H.: prosiliam ex aedificio putri ac ruenti (58, 35). Seelenwanderung ist ein Umzug (s. Sp. 956). Der Leib ist nur eine *Herberge, et quidem breve hospitium, quod relinquendum est ubi te gravem esse hospiti videas (120, 14). Den Auszug sollen wir nicht fürchten. Leibliche Leiden überfallen uns: expellimur. hoc evenire solet in alieno habitantibus (120, 16). Ihren bisherigen Wohnsitz (sedes) verläßt die unsterbliche Seele beim Tod, um fortan novis domibus aufgenommen zu werden u. dort zu wohnen, im Sinne der Seelenwanderung auch in tierischen Leibes-H. (Ovid. met. 15, 158f; inque ferinas possumus ire domos pecudumque in corpora condi: ebd. 457f). Wie des Weltgebäudes Einsturz kennt Lukrez den Einsturz auch des Leibes-H. Die Seele fürchtet den Einschluß im hinfälligen Leib, da er einstürzen könnte (domus ... obruat 3, 773f; 3, 584/6: tanta ... putre ruina / conciderit corpus, penitus quia mota loco sunt / fundamenta). Die Stillung von Hunger u. Durst bewahrt den schon rissig gewordenen Leib vor dem Einsturz (rarescit corpus et omnis subruitur natura: 4, 865f). Ein röm. Grabepigramm (CLE 971, 9) fleht zum Gott der Unterwelt: parce precor nostram iam lacerare domum. Der Tod macht den Leib zur Ruine (ebd. 441, 3). Wie Philo kennt auch das Judentum der Zeit Jesu die Seele als Fremdling im H. des Leibes: heute ist sie hier, morgen nicht mehr (Fiebig aO. [o. Sp. 953] 8/10). In mandäischen Quellen verläßt die Seele als Perle das finstere H. des Leibes, um in das jenseitige Tor des H. des Lebens einzutreten (Ginzā L 3, 5 [514, 19/21 Lidzbarski]). Die stoische Vorstellung vom befristeten Wohnen im Leibes-H., seiner Baufälligkeit u. seinem Einsturz hat im Christentum ein Nachleben gefunden. In diesem Kontext ist wohl auch zu sehen, wenn Paulus dem Menschen das ewige H. im Himmel verheißt, wenn das irdische H. zerstört wird (2 Cor. 5, 1). Der Leib ist Herberge auf der Lebensreise u. darum gut zu halten, aber gern auch zu verlassen (Clem. Alex. strom. 4, 166, 1). Origenes verlangt vom Christen, wie das H. des Leibs die Stadt alles Körperlichen zu verlassen (in Cant. comm. 3 [4] [GCS Orig. 8, 230, 2/6]). Der baldige Einsturz des Körper-H. wird von Alterserscheinungen angekündigt (PsCypr. abus. 2 [CSEL 3, 3, 154, 1/7]). Im Toten liegt des Menschen H. darnieder, das der Geist bewohnte. Ihn schmücken heißt, die Wände im H. eines Verbannten schmücken (Aug. en. in Ps. 48 serm. 2, 7 [CCL 38, 571]). Der entseelte Leib, auch wenn geschmückt, ist ohne Wert. PsCyprian gibt dem senex sine religione zu bedenken: Wird durch alle Anzeichen des *Greisenalters einem des Leibes-H. Einsturz angekündigt, gilt es, die nicht mitalternden Glieder, die Zunge u. das Herz, zu hüten, damit man in dem ihm Gebührenden sich nicht betrüge (abus. 2 [CSEL 3, 3, 153f]). Verläßt die unsichtbare Seele, die ihr einwohnte, die domus carnis, steht diese, durch deren Fenster die Seele zu blicken pflegte, leer (Greg. M. moral. 15, 46, 52). Der Tod verschließt die Augen, ‚die Leuchter u. Lampen des Palastes der Seelen', ‚wie Fenster am H.', das die Seele verließ (Ephr. Syr. carm. Nisib. 77, 5f [CSCO 241/Syr. 103, 119]). Im Begräbnishymnus wird der Leib als das gewesene H. der Seele beigesetzt (Prud. cath. 10, 129; corporea domus: apoth. 359). Bei der Erweckung eines Toten in anteriore fundamento tota fabrica renovatur (Ven. Fort. vit. Hilar. 12, 44).

b. Die Körperteile. 1. Das Haupt als Burg (Akropolis, arx). Im Rahmen der Gesamtvorstellung von dem Leib als H. war die Rede auch von Körperteilen als Gebäuden oder Gebäudegliedern (wie Tür u. Fenster) in der Antike u. im Christentum durchaus geläufig, wobei das Haupt u. das Herz auch mit umfassenderen Architekturkomplexen wie Burg u. Stadt verglichen worden sind. Wie der Leib sind Körperteile u. Körperteilgruppen eine Wohnstatt physischer u. sittlicher Qualitäten. Das Gehirn, das Herz, die Lungen, die Leber sind die domicilia vitae (Cic. nat. deor. 1, 99). Das Herz bietet prima domicilia intra se animo et sanguini (Plin. n. h. 11, 182). Menschen sind domicilia der Krankheit. Einst der Lust dienende Glieder wurden domicilia castitatis (Ambr. in Ps. 118 expos. 6, 21, 2). Die Stirn ist domicilium (auch domus) pudoris (Aug. serm. 215, 5). In einem Jüngling domum sibi statuerat castitas (Ennod. opusc. 3, 28 [MG AA 7, 87]). Die für das Haupt vorherrschende Burgmetapher hat Anwendung auch auf das Herz gefunden, abhängig anscheinend davon, ob das ἡγεμονικόν im Herzen oder im Gehirn ansässig gedacht wurde. Zu seiner Lokalisierung im Herzen oder im Gehirn durch die antiken Philosophen, deren sich widersprechende Positionen noch Gregor v. Nyssa (hom. opif. 12 [PG 44, 156/64]) u. Theodoret (affect. 5, 22 [SC 57, 1, 232f]) auflisten, s. A. Guillaumont: ÉtCarmélit 29 (1950) 54/60. 70/2. 78. Die Kontroverse über den Sitz der ratio im Kopf oder im Herzen blieb der Folgezeit als solche im Bewußtsein. Philo sagt, ihr H. sei das Haupt oder das Herz (spec. leg. 1, 214; Bauer 46). Hieronymus sucht eine Entscheidung zu treffen: Plato in cerebro, Christus monstrat in corde (ep. 64, 1, 3), was nicht ausschließt, daß die platonische Tradition auch im MA ihre Vertreter findet. Gregor v. Nyssa nennt die Alternative u. referiert die von ihm nicht geteilte platonische Vorstellung, die Akropolis des Leibes bewohne die Vernunft wie einen Königspalast (hom. opif. 12 [PG 44, 156CD]). Ihren Ausgang nimmt die Burgmetapher für den Kopf von Platos Timaeus (70a), wonach die Götter den obersten Seelenteil im Haupt plazierten, von wo aus er wie aus einer Akropolis Weisungen ausgeben könne (zur Burgmetapher L. Vinge, The five senses [Lund 1975] 24f. 31/8). Cicero beruft sich mit Nennung seines Namens auf Plato für die Unterbringung der ratio in capite sicut in arce (Tusc. 1, 20) u. erweitert das Bild: die Sinne als Boten der Dinge haben sinnvoll in der arx des Hauptes ihren Platz, wobei die Augen tamquam speculatores den höchsten Platz einnehmen (nat. deor. 2, 140; zahlreiche Parallelen bei A. S. Pease im Komm. zSt.; mehr Belege zur arx capitis Kempf: ThesLL 2 [1900/06] 743, 37/65). Das dem Himmelsgewölbe des Hauptes (d. h. der Schädeldecke) nächstliegende Organ, das Gehirn, ist die arx der Sinne (Plin. n. h. 11, 135; Sperka 70. 72). Philo sieht das Haupt als Königsburg, in welcher die führende Vernunft residiert (quaest. in Gen. 2, 5). Philo, der die Seele mit einem Wagenlenker, einem Steuermann oder dem Führer einer Stadt vergleicht, in der die Sinne nicht wie Sklaven im H. die Macht ergreifen dürfen, deutet auch die Pentapolis der Sodomiter auf die fünf Sinne, wobei er den Gesichtssinn als den von Gott gewollten König der Sinne im Haupte ‚wie in einer Burg' einsetzt. Eine der Fünfstädte durfte die Zerstörung überdauern, der Gesichtssinn, da er auch aufwärts auf Unsterbliches gerichtet ist (Abr. 150; Vinge aO. 24f; vgl. Philo opif. m. 139; Greg. Nyss. hom. opif. 12 [PG 44, 156D]; K. Gronau, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese [1914] 289). Cicero (nat. deor. 2, 140) wirkt nach bei Minucius Felix, der die Augen vom deus artifex velut in specula, die übrigen Sinne velut in arce untergebracht sieht (Oct. 17, 11), während Ambrosius die Augen auf dem Wachtturm (specula) auch mit der Erkundung gegen den anrückenden Feind beauftragt (hex. 6, 9, 59/67) u. damit eine weitreichende Tradition über die Sinne als Verteidiger der Burg des Haupts begründet. Theodoret vergleicht den Leib mit einem Staat, der das Gehirn im Schädel wie in einer Festung hütet, während die Augen als Wächter, die Augenlider u. Brauen als Bastionen dienen (provid. 3 [PG 83, 601A/4A]). Ist der Körper eine Stadt, ist das Haupt die Königsburg, dann sind die Augen ihre Aufseher u. Wächter, zugleich der Sitz des Geistes, der quasi in aula imperiali virtutum concilium veranstaltet (Ambr. Noe 7, 17). Der von Gott aufrecht geschaffene Mensch trägt die globusgleiche aula seines Hauptes oben u. weitschauend tamquam in arce sublimi (Lact. opif. 8, 3f). Laktanz vergleicht Gott als Schöpfer eingehend mit einem Architekten (ebd. 6, 5). Mit dem Haar schmückt er das Haupt als quasi summum aedificii culmen (7, 9). Das Auge tamquam in arce sublimi speculatur omnia, das Haupt als aula zeigt eine vollkommene Rundform wie der Himmel, es ist summum fastigium (8, 3/5). (Die etymologische Beziehung zwischen κεφαλή u. Giebel hat J. Trier: ZsDtAltert 76 [1939] 13/44 aus metaphorischer Anwendung des Gerüstworts auf den Körperteil erklärt.) Der summus artifex schuf das Haupt als totius diuini operis quasi culmen (Lact. opif. 10, 10). Ein Wunder wäre es, wenn die lichte Vernunft in der dunklen u. finsteren Brust ihr domicilium haben sollte (ebd. 16, 3) u. nicht im Gehirn, in summo tamquam in arce corporis (16, 4), in summo capite constituta (mens) tamquam in caelo deus (16, 6). Die Nasenscheidewand (velut paries per

medium ductus) zeigt die Zweiseitigkeit des Körperbaus (conpages) an (10, 8f). Die fastigia der Brauen sind wie Wälle u. Schutzwehren der Augen (10, 4). Als H.bauer hat Gott dem Menschen den Schädel als Ziegeldach u. die Brauen als Dachrinne gegeben; das Herz befestigte er mit den Rippen (Joh. Chrys. hom. 11 [PG 49, 123]). Auch in die Medizinersprache ist die Redeweise eingegangen. So heißt es bei Galen vom Haupt, es sei des Leibes Akropolis u. die Wohnstatt der höchsten u. wichtigsten Sinne (remed. 1 prooem. [14, 313 Kühn]; vgl. Hippocr. carn. 4, 1: das Gehirn ist die Metropolis des Kalten; Galen vergleicht die Hirnschale auch mit einem Gewölbe [anatom. admin. 9, 4 (2, 725 K.)]; vgl. plac. Hipp. et Gal. 2, 4, 17 [CMG 5, 4, 1, 2, 120, 1/4]: das Gehirn wohnt im Kopf wie in einer Akropolis u. hat die Sinne um sich wohnen wie Leibwächter; zur Wache auch Nemes. Em. nat. hom. 6 [177, 4 Matthaei] u. Philo opif. m. 139; Rudberg 206). W. Jaeger (Nemesios v. Emesa [1914] 22f) nennt Poseidonios als Quelle Ciceros u. Galens u. verweist auf die Metapher bei PsLonginus (sublim. 32, 5; nach Plat. Tim. 70a, s. D. A. Russel im Komm. zSt.). E. Bickel: PhilolWochenschr 47 (1929) 1103f weist die Burgmetapher ganz der Medizinersprache zu u. verfolgt sie von Plato über Cic. Tusc. 2, 58; Aug. civ. D. 14, 19; Hieron. adv. Iovin. 2, 8 (arx mentis) bis zum Archipoeta: der Dichter ist nur inspiriert, dum in arce cerebri Bacchus dominatur (10, 19, 3 Watenphul). Ambrosius kennt das Haupt als sapientiae arx (in Ps. 118 expos. 20, 1). Zur arx capitis (cerebri) auch Bauer 110/3, der die Metapher noch nachweist bei Augustinus (agon. 1, 20, 22 [CSEL 41, 122]) u. Cassiodor (an. 10 [CCL 96, 554, 9]).

2. Der Mutterschoß (vor allem der Jungfrau Maria) als Haus u. Raum. Die in der Antike spärlich gebrauchte H.metapher für den Mutterschoß erfuhr ein mächtiges Aufleben im Christentum, das des Menschensohnes Inkarnation im Wunder von Gottes Eingehen in den jungfräulichen Schoß Marias u. seiner Geburt aus ihm als Gott u. Mensch geschehen sah. Es gab für sein Umkreisen dieses Geheimnisses mit der Sprache Metaphern für den Schoß der Gottesmutter vor den natürlichen Bezeichnungen den Vorzug. Buddha wohnte im Mutterleib in einem Gehäuse von strahlendem Beryllglanz (H. W. Schomerus, Die Erlangung des Wissens um Śiva oder um die Erlösung 2 [1981] 462). Der indische Jainismus sieht den vollkommenen Menschen zur Reinkarnation eingehen ,in den einem goldenen, mit Perlen geschmückten H. gleichenden Schoß einer Königin' (ebd. 542). Der Schoß des Mädchens ist wie eine Festung (πύργωμα), deren Mauern einzunehmen sind (Anth. Pal. 5, 299, 14/23). Ovid sieht die Natur ihre Künstlerhände an das Kind im Schoß der Mutter wenden, ehe sie aus seiner Enge es befreit, eque domo vacuas emisit in auras (met. 15, 220). Bei seiner Geburt mitwirkend, öffnete Eros das Tor (πύλας) der Entbindung (Nonn. Dion. 41, 136). Vor der Zeit verläßt die Frühgeburt angustias primae domus et arduas uteri mansiones (Petr. Chrys. serm. 56, 1 [CCL 24, 314]). Die Naturgeschichte des Aelian distanziert sich von der Meinung Herodots, daß die Jungen der Viper den Mutterleib durchnagten, um, so scherzt er, mit der Tür aus dem H. zu fallen u. einen verrammelten Ausgang aufzubrechen (nat. an. 15, 16). Auch domicilium ist für den Mutterschoß bezeugt (Val. Max. 5, 5 pr.; Ambr. in Ps. 118 expos. 15, 17, 3; zum Schoß als H. des Kinds, Wackernagel aO. [o. Sp. 954] 298). – Die ursprünglich der Einwohnung Gottes im Herzen vorbehaltene Gebäudemetapher wurde seit der Väterzeit auch auf Gottes Einwohnung im Schoß Marias angewandt (Bauer 88f). Neben hier meist zu übergehenden Architekturmetaphern für Maria (wie aditus, arca, arx, atrium, aula, camera, castellum, cella, civitas, claustrum, columna, conclave, cubiculum, curia, fenestra, forum, ianua, ostium, pavimentum, porta, turris, urbs) bilden H.metaphern wie domus, habitaculum, hospitium, palatium, templum, tabernaculum insgesamt nur eine kleine Gruppe im weiten Gesamtfeld von Metaphern für die Gottesmutter, die barocke Lexika der Marienmetaphorik in ihrer Summe zu erfassen suchten (Th. Raynaudus, Marialia: ders., Opera omnia 7 [Lugduni 1665] 371/445; H. Marracci, Polyanthea Mariana [1710]; ebd. 186/93 183 Belege der domus-Metapher für Maria von der frühen Patristik bis ins 17. Jh.; 274/7 98 Belege für habitaculum; 277 33 Belege für habitatio; 292 34 Belege für hospitium; 13f 14 Belege für aedes/aedificium; 683/9 182 Belege für tabernaculum; 691/9 297 Belege für templum; 714/20 176 Belege für thalamus als Metapher für Maria; die Gebäudemetaphern für Maria aus der Polyanthea Mariana auch bei J. J. Bourassé, Summa aurea de laudibus b. v. Mariae 9 [Paris 1866] 851/1512; 10 [1866] 9/595).

Solche die Frühzeit mit umfassende Metaphernlexika sind die hybride Endgestalt des in Litaneien u. artverwandter Mariendichtung der Spätantike u. des MA Angelegten; G. G. Meersseman, Der Hymnos Akathistos im Abendland 1/2 (Freiburg i. Ü. 1958/60) weist im Mariologischen Glossarium ebd. 2, 277/387 aus diesen Hunderte von Marienmetaphern nach. Sie veranschaulichen, wie die Fülle aller Aspekte des Göttlichen nur in der Summe der es bezeichnenden Namen, Attribute u. Metaphern annähernd erfaßt wird. Das vielseitig Überbegreifliche wird annähernd aussprechbar im ganzen Spektrum aller auf es anwendbaren Bezeichnungen. Die Summe der Metaphern für ein der eindeutigen Definition durch Unerschöpflichkeit sich entziehendes Phänomen wie Göttliches ist der höchste Grad der Annäherung an seine vollständige Beschreibung. Üppiger als die Gottesnamen u. -metaphern u. die Metaphern für Christus haben sich die Marienmetaphern ausgebildet, aus denen nur H.metaphern hier zur Rede stehen. Maria heißt die Namenreiche (πολυώνυμος: PsJoh. Damasc. hom. 5 [PG 96, 648C]) u. die Tausendfältige, da der Name Maria auch μυρία ,tausend' bedeute (Theod. Stud. nativ. Mar.: ebd. 689A). Centinomium b. Mariae heißt ein Hymnus (Anal. Hymn. 6 nr. 24). Marienhymnen häufen Metaphern körnig auf wie diese Strophe auch mit H.metaphern: Vitrum, urna, claustrum, cella, Domus, aula, civitas, Fons, fenestra, lumen, stella, Sol, aurora, claritas (Meersseman aO. 1, 188). Die andern 15 Strophen dieses Hymnus, der ,wie Blumen auf der Frühlingswiese' mysticis nominibus Maria schildert, bringt an H.metaphern so gestreut noch cella vinaria, ostium et ianua, scala, turris, castellum, templum, sacrarium, porta clausa, pavimentum, thalamus, arca, atrium. – Die Gebäudemetaphern für Maria wie Palast u. Tempel, H. u. Zelt, Herberge u. Wohnstatt oder Brautgemach stehen in der großen Mehrzahl aller Fälle für den Schoß der Gottesmutter, den sich Gottes Sohn zur Menschwerdung als Wohnung nahm bis zu seiner Geburt; reiche, auch patristische Belege bei A. Salzer, Die Sinnbilder u. Beiworte Mariens in der dt. Lit. u. lat. Hymnenpoesie des MA[2] (1967); Gebäudemetaphern für Maria auch bei W. Stammler, Spätlese des MA 2 (1965) 144f. Verwiesen sei nur auf die Belege für Maria als Wohnstatt der Trinität (domicilium, domus, camera, cella, cellula, claustrum, consistorium, cubile, depositorium, mansio, secretum, templum, thalamus, triclinium trinitatis) aus Hymnen, Sequenzen u. anderer Marienlyrik bei P. Kern, Trinität, Maria, Inkarnation (1971) 128/38. Der Index Marianus (PL 219, 502/22) weist für die Väterzeit nach: aedes dignissima dei (Gaudent.); aula coelestis (Ambr.; Aug.; Eleuth.; Ven. Fort.), basis sanctificationis (Hildeph.), casa domini (Aug.), domicilium castitatis (Aug.), domus dei (Hier.; Hildeph.), fenestra coeli (Aug.; Fulg.), habitaculum sanctum (Aug.), hospitium sanctitatis (Leo M.), introitus vitae (Hildeph.), ianua coelestis (Aug.; Hildeph.), mansio divinitatis (Hildeph.), palatium regis aeterni (Ven. Fort.), porta coeli (Aug.), templum dei (Aug.; Hildeph.; Cypr.), thalamus humanitatis Christi (Cypr.; Ambr.). Templum ist die häufigste Gebäudemetapher für Maria. Ambrosius betont die Christozentrik der Marienfrömmigkeit: Maria erat templum dei, non deus templi (spir. 3, 11, 80 [PL 16, 829A]). Der im Schoß Marias von der Macht des Höchsten u. dem Hl. Geist gebaute Tempel als Gegenwart der Wahrheit läßt den steinernen Tempel in Jerusalem als Schatten u. Typus nun zerstört sein (Orig. in Jos. hom. 17, 1). Bei Ambrosius heißt es: quasi rex sedens in aula regali uteri virginalis (inst. virg. 12, 79 [PL 16[2], 324]). Der Schoß Marias ist die sacra aula Gottes (ep. 12, 3 [CSEL 82, 1, 94, 43/5]). Maximus v. Turin (hom. 5 [PL 57, 236C]): Maria ... tanquam in sacrario ventris sui portavit cum mysterio sacerdotem. Beispiele bei Petrus Chrysologus mögen die aspektreiche Ausbildung der Marienschoßmetaphorik schon in der Väterzeit bezeugen. Maria trug Gott uirgineo in templo (serm. 59, 7 [CCL 24, 332]). Gott konnte eingehen in clausi corporis archanum et obseratum tota integritate domicilium uirginale; der Jungfrau clausa ianua kann den Aus- u. Eingang ihrem Schöpfer nicht verweigern (ebd. 84, 3 [24A, 518]). Die Verkündigungspredigt spricht vom weltbewegenden Wunder, daß una puellula sic deum in sui pectoris hospitio aufnimmt u. damit pro ipsa domo exigat pensionem, pro ipso utero mercedem conquirat (140, 6 [848f]). Maria wurde magnum deitatis templum (144, 3 [881]). Der Verkündigungsengel baute in Maria de carnis nostrae limo templum diuinae maiestatis arte ineffabili (142, 1f [863]). Als bei Mariae Verkündigung Gott in sie eintrat, erschütterte das den Tempel ihres Leibs, die H.enge ihres Fleisches, als Gottes

ganze Größe, seine Majestät sich in ihrem engen Herzen drängte (143, 8 [875]). Eine Predigt zur Inkarnation spricht vom Schoß Marias als cubiculum regale, als imperialis aula, als palatium u. als thalamus sponsi (141, 1 [858]). Elisabeth blieb eine Geburt versagt, bis durch lange Zeit gereinigt wäre sacrificii domus, sanctitatis hospitium ... angeli domicilium, aula spiritus sancti, dei templum (91, 5 [24A, 565]). Bei Elisabeth geschah das Wunder: uetustate nimia domus uteri dilapsa in faciem nouam repente reparatur (92, 3 [570]). Hier sei nur einiges noch genannt. Maximus v. Turin (?) scheut die natürliche Bezeichnung: Mariae uterum non uterum fuisse dixerim, sed templum, weil Heiliges aus dem Himmel in ihm wohnte (serm. 61b, 3 [CCL 23, 254, 62/4]). Bei Gregor d. Gr. heißt es: uterus genitricis virginis hujus sponsi thalamus fuit (in ev. hom. 38, 3 [PL 76, 1283B]; Belege zu ‚Brautgemach' für den Schoß der Jungfrau bei J. Schmid, Art. Brautgemach: o. Bd. 2, 526f). Wo das Wort Prov. 9, 1: ‚Die Weisheit hat ihr H. gebaut', auf Maria u. die Inkarnation in ihrem Schoß bezogen wird, ergeben sich schon in der Väterzeit Verunklärungen der Bildvorstellung, wenn im H. des Schoßes das H. (der Tempel) des Inkarnierten zu errichten ist. Augustin vermeidet die Vorstellung vom H.bau in dem Schoßes-H., wenn er von Gott sagt, in utero uirginali domum sibi aedificasse corpus humanum (civ. D. 17, 20 [CCL 48, 588]). Schon Petrus Chrysologus sieht es so, daß mit der Inkarnation im pectoris cubiculum Marias Gottes Hände das sanctum sibi corporis templum bauten (serm. 141, 2). Gregor d. Gr. sagt zu Jes. 2, 2 über Maria: domus domini non fieret, si in eius uentre per adsumptam humanitatem uerbi diuinitas non iaceret (in 1 Reg. 1, 5 [CCL 144, 58]). Nach der Verkündigung an Maria uterum suum intellexit esse domum filii dei (Paula, Hieron. ep. 46, 2, 3). Der Weihnachtshymnus des Sedulius ‚A solis ortus cardine' sagt von Maria: Domus pudici pectoris Templum repente fit dei (CSEL 10, 164). Christus schuf sich im Schoß der Jungfrau einen Leib, Gottes H. oder Tempel. Durch das Ave des Verkündigungsengels Christi fit conclave Virgo, mater, filia (vgl. verum conclave bei F. J. Mone, Lateinische Hymnen des MA 2 [1854] nr. 513, 31). – Selten wird des Schoßes Enge zu Gottes Größe in Bezug gesetzt wie im Marienlob des PsVenantius Fortunatus: Beata mater munere Cuius supernus artifex Mundum pugillo continens Ventris sub arca clausus est (MG AA 4, 1, 385; zum Wohnen des Unendlichen im Schoß u. Herz Marias Ohly, Cor 140/4). Solche Paradoxa schenken der in den Tempel-, Palast- u. H.metaphern enthaltenen Vorstellung der Geräumigkeit eher noch eine wunderbare, der Größe Gottes angemessene Weitung, als daß sie die Enge der Wohnung des Inkarnierten ins Bewußtsein rufen, die auch nur selten konstatiert wird. Die Deutung der porta clausa, des Osttores des Tempels von Hes. 44, 1f, durch das kein Mann geht, da Gott, der Herr Israels, durch es gegangen ist, auf Marias Schoß ist gang u. gäbe (Amphil. Icon. or. 2, 3 [CCG 3, 45]; Ambr. inst. virg. 52 [PL 16², 334B]; Rufin. expos. symb. 8 [CCL 20, 145]; Hieron. in Hes. 44, 1/3 [CCL 75, 646]; Quodv. promiss. 2, 36 [CCL 60, 147]; acced. ad grat. 1, 17, 11 [546]). Eine meist stillschweigende Raumvorstellung steht hinter der antiken, atl. u. christl. Rede vom Öffnen u. Schließen des Mundes, auch mit einem Schlüssel. Auch durch das häufige, isolierte, schon antike Bild von den Sinnen, vor allem den Augen (seltener den Ohren u. dem Mund), als Fenster (oft der Seele; s. Horn, Fenster 738. 740) oder Pforte wird die Vorstellung von einem Körper-H. insinuiert. Wenngleich in unser Bildfeld fallend, haben solche H.teilmetaphern für die genannten Körperteile hier nicht ihren Ort, so daß sie anderwärts behandelt werden. Für das Auge bringt reiche Belege auch für den hier zur Rede stehenden Zeitraum Schleusener-Eichholz aO. (o. Sp. 963) 218/22. 884/91. Zu den Fenstern des Auges u. der Ohren u. zum Einbrechen des Todes durch die Fenster der Seele s. Horn, Respiciens 54f. Zusammenhanglos stehen Architekturglieder für Körperteile im Schönheitspreis der Braut des Hohenlieds: Dein Hals ist wie der Turm Davids (Cant. 4, 4; 7, 4 Dein Hals ist wie der Elfenbeinturm, ... deine Nase wie der Libanonturm), u. im Preis des Bräutigams: Seine Schenkel sind wie Säulen aus Marmor auf den Basen aus Gold (ebd. 5, 15).

3. Die Brust. Die Brust ist ein H. als die Bewahrerin der in (oder an) ihr ruhenden Organe. Auf ein Wohnen des Herzens in der Brust deutet sein Heraustreten aus ihr vor die Tür (Eur. frg. 1063 N.²; Plaut. mil. 202; D. Weissert, Untersuchungen zur Erwähnung von Körperteilen, insbes. zum leib-seelischen Parallelismus in der antiken Komödiensprache, Diss. Tübingen [1959] 103/6). Der Schlaf

geht in der Brust ein u. aus (Ovid. Pont. 3, 3, 12; trist. 4, 3, 22; Sperka 60). Clemens v. Alex. nennt die Brust des Herzens u. der Seele Wohnung (strom. 5, 37, 2). Sie ist das habitaculum cordis (Hieron. ep. 64, 1, 3), die domus stomachi (Commod. instr. 2, 31, 4 [CCL 128, 67]). Die ubera in arca pectoris fixa speisen uns mit Milch (Greg. M. moral. 30, 13, 48; in Cant. 29). Bei der Erweckung eines Toten gibt dieser de pectoris domicilio (der Brust) seine Stimme neu zu hören (Ven. Fort. vit. Hil. 12, 44). Vereinzelt steht als H. die Hüfte. Dionysos wurde in den Thalamos der Hüfte des Zeus eingenäht (Eur. Bacch. 97). Selten findet sich als H. der Magen. Die Komödie weiß, der Gefräßige hat einen Magen wie ein H. (Phoenicid. frg. 3, 4: Athen. dipnos. 10, 415E). Darauf reimt sich, daß der leere Magen wie ein einstürzendes H. ist (Hor. sat. 2, 3, 154).

4. Das Herz als Gebäude. Das lebendige Herz des Menschen faßt die ältere Sprache u. noch die des MA vornehmlich in statische Bilder. Zwar gibt sie auch dynamischen Vorstellungen Raum wie denen etwa vom Herzbrunnen der Worte u. der Tränen oder vom Herzen als Mensch im Menschen mit eigenen Augen u. Ohren, Mund u. Gaumen, Bauch u. Knien (u. im Lauf der Zeit zunehmend weiteren Gliedern), mit denen es sieht u. hört, spricht oder betet. Doch sind bis zum Ende des MA die Ding- u. Raummetaphern für das Herz vorherrschend. Neben solchen aus dem Kosmos, der Natur- u. der Kulturlandschaft samt vielen anderen Dingmetaphern nehmen die Gebäudemetaphern eine über lange Zeiten durchgehaltene Vorzugsstellung ein. Ihr Gebrauch besagt, daß dann das Herz nicht als ein physiologisch funktionierendes Organ, vielmehr als Sitz der Einwohnung von guten oder bösen Kräften, von Gott oder dem Teufel, am Ende auch geliebten Menschen angesehen wird. Wie bei anderen Anwendungsbereichen der Metapher wäre der Ausschluß anderer Architekturmetaphern als H. (wie Tempel, Arche, Hütte, Wohnstatt) eine unzulässige Einengung, da die eine oft die andere nachzieht u. sie weitgehend variieren können, wofür Hugo v. St. Viktor als ein Zeuge stehe: Ingredere ergo nunc in secretum cordis tui et fac habitaculum deo, fac templum, fac domum, fac tabernaculum, fac arcam testamenti, fac arcam diluvii, vel quocunque nomine appelles, una est domus dei (de arca Noe mor. 1, 2 [PL 176, 621D/2A]). In der Herz-Jesu-Litanei des Breviarium Romanum ist das Cor Iesu templum dei sanctum ... tabernaculum altissimi ... domus dei et porta caeli ... fornax ardens caritatis ... iustitiae et amoris receptaculum. Als wie unspezifisch bestimmte Gebäudemetaphern empfunden werden können, illustrieren auch schon des Petrus Chrysologus Variationen über das Dach in Mt. 8, 8 (‚Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach'): Deum ad animae suae domum, ad secretum cordis sui, ad tectum suae conscientiae quis deducit? Ad penetrale mentis, in quo familia cogitationum condita et confusa uersatur, nec patitur aulam pectoris humani sine uitiorum strepitu in sinceritatis silentio permanere? (serm. 15, 4 [CCL 24, 95]). Auch H.teilmetaphern wie Fundament u. Keller, verschiedene Zimmer, Wand u. Fenster oder Dach sind in die Betrachtung einzubeziehen, da sie zum H. gehören, dies in ihnen mitgedacht ist. Aus Raumgründen beiseite bleiben muß die verbale H.metaphorik (wie wohnen, einwohnen, eintreten, bleiben in, verlassen). Zu verzichten ist auch auf eine Gliederung nach Gebäudemetaphern für cor, pectus, animus, anima u. mens oder auch noch conscientia (samt anderssprachigen Äquivalenten), da auch diese Begriffe ziemlich frei variieren u. nur in philosophisch-wissenschaftlichen Zusammenhängen terminologisch strenger unterschieden werden oder auch autorgebundenen Präferenzen unterliegen. Für eine durchgehend systematische Unterscheidung wird hier von der Metaphernsprache keine Handhabe geboten. Wie schon in der Antike wird cor in patristischer Zeit u. im MA als mit anima, animus, mens, intellectus u. ratio weitgehend synonym gebraucht (J. Chatillon: DictSpir 2, 2 [1953] 2289f). Eine Ordnung nach Gebäudearten u. Gebäudegliedern als Bildspendern legt sich praktisch nahe. Da die Wahl der Bildspendervariante oft durch einen exegetischen Kontext bestimmt ist, sonst aber recht beliebig freisteht, erfährt die Gleichsinnigkeit der Anwendung auf das Herz als Bildempfänger durch diese Gliederung Variationen nur im Akzidentiellen.

a. Das Herz als Burg oder Stadt. Wurde des Menschen principale nicht im Haupt, sondern im Herzen angesiedelt, fand die von Plato bis ins MA für das Haupt gebrauchte Burgmetapher entsprechend Anwendung auch auf das Herz. Wie dort von Plato scheint der Anstoß hier von Aristoteles ausgegangen zu

sein. Bei ihm regiert die Seele den Körper von dem Herzen aus. Als Mittelpunkt des Lebens muß es, die Burg des Leibes, gut bewacht sein (Aristot. part. an. 3, 7, 670a 26; E. Mühsam: Janus 15 [1910] 811; Bauer 82). Plato kennt die Burgmetapher freilich auch (resp. 8, 560bc), wenn beim Parteienkampf der oligarchischen u. der demokratischen Begierden um die Herrschaft im Jüngling die unguten Begierden die Akropolis der Seele erobern u. die Tore der königlichen Festungsmauer in ihr gegen alle Hilfsmächte u. guten Rat verschliessen u. die Scham in die Verbannung treiben. Die der Burg des Hauptes wohl entgegengebildete Herzburgmetapher ist in der Antike anscheinend nicht reüssiert u. erst im Christentum mit seiner Frömmigkeit des Herzens zu wahrem Aufblühen gelangt. Das nach Aristoteles im Christentum als Leitgedanke wiederkehrende Konzept einer wehrhaften Verteidigung der Herzensburg gegen ihre Feinde scheint in der Antike nur auf dem Nebenschauplatz des Liebeskriegs einen es pervertierenden Widerhall gefunden zu haben, insofern es bei Ovid u. in seiner Nachfolge eher auf die Eroberung der Burg durch Amor als auf ein Gelingen der Verteidigung ankommt: uetus in capto pectore sedit amor, ist hier die Devise (Ovid. rem. am. 108, vgl. 268; am. 2, 9, 2/4: in corde meo ... in castris uulneror ipse meis). Die griech. u. röm. Dichtung, auch das MA bis zum Barock kennen wie für Herz u. Haupt auch die Akropolis der Augen, der Schönheit, der geliebten Person, die als Burg im Liebeskrieg belagert u. gewonnen werden wollen (A. Spies, Militat omnis amans. Ein Beitrag zur Bildersprache der antiken Erotik, Diss. Tübingen [1930] 25. 48f; zu Ovid. am. 1, 9, 1/46: Militat omnis amans et habet sua castra Cupido, ebd. 64/73; zum Nachleben E. Kohler, Liebeskrieg [1935]; Wessel 262/7). Anders als in der erotischen Sprache, wo auch castrum vorherrscht, ist die christlich-theologisch bestimmte Literatur ganz von dem Gebot der unbedingten Verteidigung der Herzensburg gegen die Belagerer bestimmt. Ein castrum ist die Seele für die Abwehr der Versuchung (Tert. virg. vel. 16, 4; vgl. Hieron. ep. 98, 21, 2; 100, 9, 3; zum Kloster als castrum dei s. Bauer 72f). – Hatte die platonische Metapher von der Burg des Hauptes ihren Platz vor allem in der philosophisch-wissenschaftlichen Tradition, hat die christl. Metapher von der Herzensburg oder -stadt ihre Wurzeln nicht zuletzt in der Bibelexegese, so vor allem bei Origines. Sie konnte freilich auch unabhängig davon sich ergeben. Wie der Leib an einem Ort, etiam anima secundum statum suum in aliquo connuncupativo terrae loco est (Orig. in Jer. hom. 2, 1 [GCS Orig. 8, 290, 7/9]). Origenes deutet den Namen Jerusalem (visio pacis) auf dieser Stadt Gegenwart im Herzen (in Hes. hom. 12, 2 [ebd. 435, 18]), spricht zum Namen Babylon (confusio) von dem Babylon animae als der confusio mentis (ebd. [435, 12/4]; ähnlich in Jer. hom. 2, 1f. 3, 3 [290, 14/6. 292, 11/4. 308, 19/24] u. ö.). Jeder sehe, wie das Babylon in suo pectore zum Einsturz komme, ut veniat Iesus in corda vestra, wenn die hl. Stadt Jerusalem in ipso principali cordis wieder aufgebaut sein wird (ebd. 2, 11 [299, 18/300, 3]). Städte des Buches Josua führen Origenes auf die Stadtmetapher für die Seele. Diese ist eine von Gott aus lebendigen Steinen gebaute civitas domini, aus welcher in einem heiligen, gerechten Krieg die Sünden, Gedanken u. Begierden auszutreiben sind. Orig. in Jos. hom. 8, 7 (SC 71, 238); 13, 1 (304): Christus vertreibt regem peccati de civitate animae nostrae, fiat anima nostra civitas dei; ebd. 13, 3 (308): uniuscuiusque nostrum animam Iesus destruit et aedificat; 13, 4 (310): Der Teufel errichtet in der Seele seine aedificia, turres superbiae, muros elationis, die mit dem Wort Gottes zu zerstören sind; 24, 3 (476): Gott baut in der Seele muros inexpugnabiles et turres excelsas, ut aedificaret in me mansionem; vgl. 26, 1 (490/2); 21, 2 (436): Jerusalem (= visio pacis) in corde nostro aedificata, fundata est. Der Übersetzung des Namens Bethlehem gemäß wird die Seele zur domus panis als das Bethlehem der Geburt Christi in ihr (Ambr. ep. 18, 13 [CSEL 82, 1, 134]; H. Rahner: ZsKathTheol 59 [1935] 333/418, bes. 386 bzw. ders., Symbole der Kirche [Salzburg 1964] 11/87). – Des Hilarius Predigt über Ps. 127 (126), 1 faltet das Bild des Aufbaues des Glaubenden zu einem H. in den Städten Gottes in Breite aus. Der Mensch als H. Gottes ist nicht auf Sand u. Erde, ist auf den Propheten u. Aposteln zu errichten, mit lebendigen Steinen zu bereichern, mit dem Eckstein zusammenzubinden, durch Ausbau nach dem Maß des Leibes Christi aufzurichten u. mit geistigen Gnaden auszuschmücken. Die Gebäude vieler Gläubigen ergeben dann den Schmuck u. die Weite einer seligen Stadt. Gott als der perfectae hujus aedificationis artifex allein baut derartige

Städte: id est sancti cujusque corporis atque animae deo placitus incolatus et coetus. Zum Bau solcher Städte mit Leib- u. Seelen-H. taugen alle Menschenkünste nicht; ihr H. würde schnell einstürzen u. nicht zur Herrlichkeit der Auferstehung führen (in Ps. tract. 126, 7/12 [CSEL 22, 617/21]). Die Heiden wollen des Christen Hoffnung auf das Heil der Ewigkeit zum Einsturz bringen; doch die von Sünden schon durchlöcherte Wand des Leibes hält das Bewußtsein aufrecht, mit lebendigen Steinen als H. Gottes von der Erschaffung her gebaut zu sein (ebd. 61, 3f [210f]). Petrus Chrysologus gelangt zur Stadtmetapher über Mc. 7, 21. Er läßt eine Belagerung von außen durch die Juden als abwehrbar gelten, warnt jedoch vor dem im Herzen (in ipsis penetralibus, mentibus, cordibus; wo im Lat. die Seele ihren Sitz im Herzen u. nicht im Gehirn hat, können cor u. pectus für animus u. mens eintreten; Sperka 63) sich erhebenden Feind, der auf die hominis ruina aus ist. Ihn gilt es mit des Kreuzes Lanze auszutreiben, ut ciuitatis nostrae splendor, templi nostri sanctitas, domus nostrae integer et singularis ornatus der Einwohnung des Schöpfers offenstehe (serm. 171, 5f [CCL 24B, 1049]). Burg- u. Stadtmetaphern stehen schon früh nebeneinander (Bauer 179f), wobei hier die Stadtmetapher weitgehend exegetische Wurzeln hat. Auch Gregor d. Gr. kennt civitas mentis (in Hes. 1, 10, 23) u. civitas cordis (moral. 19, 21, 33). Der christl. Dichter gegen die Laster Orientius verlangt die Verteidigung des Herzens gegen den Feind als Dieb u. Räuber: accipe tela, quibus cordis pia moenia serves (comm. 1, 399 [PL 61, 987A]). Dem Vorstellungsbereich vom Kampf gegen die Sünde hatte die Psychomachie des Prudentius eine bleibende Gestalt verliehen, wo nach dem Sieg der Tugenden die sancta urbs (753) von dem Ansturm der Sünden befreit ist (J. F. Doubleday: Anglia 88 [1970] 503/8). Den Fall von Städten beschreiben christliche Autoren als ihren Einsturz unter Sünden, so auch Augustinus zum Fall Roms (civ. D. 2, 2; vgl. 2, 22. 27). Der Teufel u. die Seinen bestürmen das auf Sand gebaute H. (Mt. 7, 26f: Hieron. in Mt. 7, 25 [CCL 77, 46, 1019/21]; Beda (?) in Mt. expos. 1, 7 [PL 92, 38D/9A]), dies in einem Dreischritt von Versuchungen (Hilar. in Mt. 6, 6 [PL 9, 953B]). Der Neid als Feind non cordis quatit muros ... sed in ipsam carnis arietat arcem, um die Seele, die Herrin des Leibes, gefangen fortzuführen (Petr. Chrys. serm. 4, 1). Hieronymus empfiehlt das Eremitenleben, da anders die städtischen Laster durch die Fenster der Sinne in das Herz einträten (adv. Iovin. 2, 8 [PL 23, 310B]). Gregor d. Gr. hat die Burgmetapher in der Praefatio der Moralia zu einem Schlüssel ihres Verstehens gemacht. Der Teufel setzt seine Anschläge von außen u. von innen gegen das Herz an (moral. praef. 4, 9). Er wendet ein ganzes Belagerungsinstrumentarium an: sed in his omnibus mansit mens imperterrita, stetit ciuitas inconcussa (ebd. 4, 10). Dies war der von Hiob gekämpfte Krieg (5, 11). Eitel sind alle Befestigungswerke für die Burg des Herzens, wenn dem Angriff eigene Hoffahrt eine Einbruchsstelle bietet (Greg. M. moral. 19, 21, 33). Die Exegese von Hes. 4, 1f gibt Anlaß, die Belagerungsbilder zu erweitern (Greg. M. in Hes. 1, 12, 25/32; reg. past. 2, 10 [PL 77, 46D/7C]).

β. Das Herz als Tempel. aa. Tempel u. Herzenstempel. Die dem AT fremde Tempelmetapher für das Herz kennt die lat. Literatur seit dem 1. Jh. vC., wo sie wohl Lukrez zuerst bezeugt (zum templum pectoris Gnilka 83/91). Über die Wahrnehmung durch Auge u. Hand führt der Weg zur Erkenntnis der höheren Dinge (5, 103: via qua munita fidei proxima fert humanum in pectus templaque mentis; Sperka 80. 118; vgl. Lucret. 1, 737: ex adyto tamquam cordis responsa dedere). Von pietätvollem Gedenken an den Vater ist die Brust erfüllt, quo templum pectore semper habet (Ovid. Pont. 2, 1, 34). Seneca sieht die Seele als Tempel, ohne sie direkt so zu nennen (frg. 123 Haase: Lact. inst. 6, 25, 3; vgl. ep. 41, 1: prope est a te deus, tecum est, intus est). Des Kaisers Marmortempel der Justitia stellt Ovid die aedes mentis gegenüber (Pont. 3, 6, 27). Gegenüber dem Tempel aus Stein erfährt der Herzenstempel auch sonst eine Höherschätzung. Nach Epiphanius v. Salamis wollte der Stoiker Zeno (SVF 1 nr. 146) keine Tempel bauen, sondern man solle die Gottheit allein im Geiste (νοῦς) wohnen lassen (ἔχειν), ja mehr noch, den Geist (νοῦς) selbst für einen Gott halten, denn er sei unsterblich (expos. fid. 9, 40 [GCS Epiph. 3, 508, 16/8]). Den Vorrang des geistigen Tempels vor dem gebauten unterstreicht Tiberius in seiner Senatsrede bei Tacitus (ann. 4, 38; vgl. Claud. Stil. 2, 12f). Valerius Maximus nennt die H. von Freunden heilig, dazu: harum fida hominum pectora quasi quaedam sancto spiritu referta templa sunt (4, 7 ext. 1 [360 Faranda]).

Das Wort des Paulus 1 Cor. 6, 19 (‚Wißt ihr nicht, daß euer Leib Tempel des Hl. Geistes ist, der in euch wohnt?') scheint hier im Heidentum schon nahe angebahnt. – Paulus gebraucht (ähnlich wie Prov. 14, 33: ‚Im Herzen des Verständigen ruht die Weisheit') nur einmal den Begriff der Einwohnung im Herzen: ‚daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne' (Eph. 3, 17). Da der Mensch als Wohnung Gottes (μονή Joh. 14, 23; ναός 2 Cor. 6, 16) sonst im NT bekannt ist, war es kein großer Schritt, im Christentum das Herz als H. u. Tempel anzusehen. Der intensive Nachhall der paulinischen Rede vom Menschen als Tempel u. Gottes Einwohnung in ihm ist hier nicht zu verfolgen (*Deus internus; Hommel aO. [o. Sp. 928] 147/9). Vorzuführen sind Zeugnisse eines Ausbaues der Bildrede vom Herzenstempel, der das im Wort Tempel ruhend Angelegte bis in Architekturglieder u. Kultfunktionen auch des Heiligtums des Herzens ausdifferenziert. – 1) Senecas Ablehnung des Tempelbaus kehrt öfter, zuerst bei Minucius Felix, wieder (V. Carlier: MusBelge 1 [1897] 267/74) in der Antwort auf die Frage, warum die Christen keine Tempel hätten: wozu einen solchen, eine aedicula, wo (eine Weltbauvorstellung wird insinuiert) totus hic mundus eius opere fabricatus ihn nicht fassen kann (vgl. 1 Reg. 8, 27; Act. 7, 48f. 17, 24f). Den biblischen Gedanken in Senecas Worte fassend, sagt Minucius: besser opfern wir ihm im Herzen (in nostra mente, in nostro immo consecrandus est pectore: Oct. 32, 1f), einem Ort der Unschuld u. Gerechtigkeit (F. X. Burger, Über das Verhältnis des Minutius Felix zu dem Philosophen Seneca, Diss. München [1904] 27f; vgl. Cypr. [?] idol. 9 [CSEL 3, 1, 26]). Im 3. Jh. fordert Cyprian, wer Gottes Tempel sei, verachte Prunkbauten mit Gold u. Marmor, gebe sich selbst als Bau den Vorzug u. bemale ihn mit den Farben der Gerechtigkeit u. Unschuld. Er wird nicht baufällig u. unansehnlich, behält die Frische u. den Glanz (ad Donat. 15). Zur Verteidigung der christl. Absage an monumentale Kirchenbauten gegenüber dem Tempelkult der Heiden berufen sich auf den Tempel in der Seele auch Clemens v. Alex. (strom. 7, 29, 6), Tertullian (cult. fem. 2, 1, 1), Origenes (ausführlich c. Cels. 8, 17/20), Arnobius u. Laktanz (dazu Gnilka 85f). Auch als Bewunderer des späteren Kirchenprachtbaus hält Prudentius an der Entgegensetzung des Marmor- u. des Herzenstempels fest (ebd. 87). Er legt dem Schöpfer eine große Rede zum Lobe seiner Schöpfung in den Mund, in der Gott sich in der Seele einen Tempel nicht aus kostbaren Steinen u. anderem Wertvollem, das er aufzählt, aufgerichtet wünscht. Er hat zum goldenen Fundament den Glauben, als schneeweiße Wand die pietas, iustitia als Dach, den Boden schmückt pudicitia: haec domus apta mihi est, haec me pulcherrima sedes accipit, aeterno caelestique hospite digna (c. Symm. 2, 244/59). In seinem eigenen Preis des Schöpfers sieht Prudentius diesen als vollkommen schön beschriebenen Tempel von Gott selbst für sich gebaut (perist. 10, 346/50). Nicht vor Gold strahlende Tempel mit Edelsteinen auf den Altären erfreuen Gott, sondern die Tempel im Herzen der Heiligen (PsPaulin. Nol. [Pelagius oder Julian v. Aecl.] ep. app. 2, 19 [CSEL 29, 450]; vgl. auch Paulinus selbst ep. 32, 5 [ebd. 279, 21/4]). Gott baut den Menschen sich zum Tempel schon im Herzen der Mutter. In der Manneskraft der Jugend behütete Augustin eine Berufung, da Gott im Mutterleib schon (matris in pectore) seinen Tempel zur späteren Einwohnung zu bauen angefangen hatte (conf. 2, 3, 6). Man denkt an den Bau des Tempels Christus im Schoß Marias zur Menschwerdung (s. Sp. 974/6). Augustin wehrt Markion ab: Die Seele kann nicht Gottes Tempel sein, wenn nicht auch der Leib von Gott geschaffen ist u. nicht vom Teufel (c. Faust. 20, 15). Das sacrificium iustitiae wird geopfert in templo mentis et in cubilibus cordis (mag. 2 [CCL 29, 159, 54f]). Den Aufstieg Jesu zum Tempel in Jerusalem (Joh. 7, 14) deutet Petrus Chrys. auf den Aufstieg in nostri pectoris templum (serm. 85, 2 [CCL 24A, 524, 9/11]). Die Weisheit baute einen Tempel durch Salomos Ergebenheit, jetzt ist die Zeit, wo Christus baut ein templum hominis sub pectore (Prud. ditt. 81/4 [CCL 126, 394]). Weitere Belege: templum animae, Greg. M. in 1 Reg. 3, 7 (CCL 144, 207, 117f); templum mentis, in Hes. 2, 2, 14 (CCL 142, 234, 339f); in ev. hom. 2, 39, 7 (PL 76, 1298A); sancti pectoris templum (Ennod. ep. 4, 3 [CSEL 6, 99, 5]).

bb. Keine Bilder doch Altar. Die Absage an die antike Pracht der Tempel ergänzt ein Verbot von Standbildern im Herzenstempel, dem nur Clemens v. Alex. durch Spiritualisierung des Standbildes sich entzieht. Dem Tempelbau von Menschenhand stellt er den gottgewollten Tempelbau der Kirche als Gemeinschaft u. des Tempels in Gestalt des

‚Gnostikers' entgegen, der das Bild der ‚Kenntnis (Gnosis) Gottes' in seiner Seele aufzunehmen würdig ist (strom. 7, 29, 3/6). Als Abbild Gottes ist die ‚Seele des Gnostikers' des Hl. Geistes Tempel (ebd. 64, 7). Christi Wort der Wahrheit baut in den Menschen einen Tempel, um darin ein Standbild Gottes zu errichten (protr. 117, 4). Bei Augustinus ist die Absage an Bilder in dem Herzenstempel deutlich. Ist Gott schon im christl. Tempel nicht als Bild in Menschengestalt zu dulden, dann erst recht nicht in Gottes Herzenstempel (fid. et symb. 7, 14 [CSEL 41, 16]). Gott will in templo cordis kein falsches, menschengleiches Bild von sich errichtet haben (serm. 53, 6, 7; 113, 2). Die geschlossenen Fenster des Tempels gestatten nicht, usque ad interiorem domum cordis nostri oculum intromittere, da wir nur im Schatten u. im Bilde sehen (Hieron. in Hes. 12, 41 [CCL 75, 601]). Die Seele ist ein Tempel mit der Bundeslade, wenn in ihr die Geheimnisse von Gottes Wort per intelligentiam reseruantur (Greg. M. in 1 Reg. 3, 7 [CCL 144, 207]). – Statt der Bilder hat der Herzenstempel einen *Altar. Augustinus zitiert den röm. Märtyrerbischof Xystus mit dem Wort: templum sanctum est deo mens pura, et altare optimum est ei cor mundum et sine peccato (nat. et grat. 64, 77). In uns als Gottes Tempel eius est altare cor nostrum (Aug. civ. D. 10, 3 [CCL 47, 275, 15]). Des Tempels äußerer Altar ist unser Leib, der innere das altare cordis nostri (Caes. Arel. serm. 228, 2 [CCL 104, 902]; ara mentis: Aug. c. Faust. 20, 16). Sind wir Gottes Tempel, ist unser Herz Gottes Altar, auf dem das Feuer der Sündentrauer das Fleisch verbrennt (Greg. M. in Hes. 2, 10, 19 [CCL 142, 394]). Die im Tempel der Seele gelegene ara cordis bei Prudentius (psych. 843f) ist das ἡγεμονικόν (Bauer 344f). Die Metapher vom Altar des Herzens kommt auch außerhalb des Herzenstempels vor. Der Beter spricht das stille Gebet am inneren Altar der Stiftshütte in den secreta cordis, das laute Gebet für die Gemeinde am äußeren Altar davor (Orig. in Num. hom. 10, 3 [GCS Orig. 7, 73, 23/74, 6]; vgl. Aug. mag. 1, 2). Gott opfern wir in ara cordis mit dem Feuer der Liebe (civ. D. 10, 3 [CCL 47, 275, 22f]). Weitere Belege: Prosp. expos. in Ps. 117, 27 (CCL 68A, 84f); Gottes Altar ist cor (mens) bei Gregor M. in Hes. 2, 10, 19 (CCL 142, 394); moral. 25, 7, 15; in 1 Reg. 3, 173 (CCL 144, 294); reg. past. 3, 9 (PL 77, 60B).

cc. Ort des Gottesdienstes. Das Herz als Tempel mit Altar ist auch ein Ort des Gottesdienstes. Beim Opfer u. Gebet in templo mentis et in cubilibus cordis bedarf es keiner Worte, außer wenn der Priester zur Gemeinde betet (Aug. mag. 1, 2). Gott erhört den Beter in seinem Tempel, daher gilt: in templo vis orare? in te ora. sed prius esto templum dei (in Joh. tract. 15, 4, 25). Dem von Gott im Herzen erbauten Tempel gibt Prudentius eine Priesterin, Fides, als Wächterin u. einen Opferdienst (perist. 10, 341/65). Quid est enim altare domini nisi cor iusti, auf dem wir täglich mit des Herzens Flamme Opfer bringen (Greg. M. in 1 Reg. 3, 173 [CCL 144, 294]; vgl. ebd. 6, 73 [591]). Die anima iusti ist der Altar mit dem Opfer der guten Werke (reg. past. 3, 9 [PL 77, 60B]). – Ein Gipfel der Erfahrung ist Gottes Eintritt in den Herzenstempel (Petr. Chrys. serm. 85, 2). Der Hl. Geist tritt mit der Eucharistie ins Herz (Prud. cath. 4, 16/8. 26f).

dd. Tür. Als der Funktion nach einzig wichtiges Element der architektonischen Gestalt des Herzenstempels wird nur seine Pforte oft genannt. Der Barnabasbrief erwähnt zuerst die Tür zum Tempel; Gott wollte im Fleisch erscheinen u. in uns wohnen; die Wohnung (κατοικητήριον) unseres Herzens ist sein heiliger Tempel (6, 14f; vgl. 16, 8f).

ee. Reinigung. Als Gottes Tempel bedarf das Herz der Reinigung von irdischer Begierde u. von Irrtum (Aug. fid. et symb. 7, 14 [CSEL 41, 16]). Vorher als Tempel von Menschenhand ein H. der Dämonen voller Götzendienstes, ist nach der Taufe der Tempel des Herzens wahrhaft eine Wohnung Gottes (Ep. Barn. 16, 7f). Christi Reinigung des Tempels (Mt. 21, 12f) ist Typos für die Reinigung des pectus virginale (Hieron. ep. 22, 24, 4; Paulin. Nol. ep. 20, 5). Die Lehre vom Sitz der Gedanken in dem Herzen zeigt Wirkungen in der Tradition des Herzenstempels. In unseren Seelen als den lebendigen Tempeln Gottes dürfen keine schlechten Gedanken Eingang finden (Caes. Arel. serm. 45, 2 [CCL 103, 202]).

ff. Bau u. Einsturz. Gottes Aufforderung, ihm das templum mentis zu errichten (bei Prudentius [s. Sp. 984]), liegt aller Rede vom Herzenstempel mehr oder weniger zugrunde. Neben dem Tempel finden sich selten profane Großräume als Metaphern für das Herz gebraucht. Dem Senat im Kapitol des Haupts (s. Sp. 954) entspricht das Herz des

Epidicus, das Plautus zu einer Curia des Senats macht: iam senatum convocabo in corde consiliarium (Epid. 159; vgl. most. 688; zur senatus-Metapher für antike, auch christliche Gemeinschaften wie die himmlische Versammlung der Apostel, Märtyrer u. Bekenner Gnilka 101f). Gregor d. Gr. weitet das Herz als inneren Kampfplatz zum Forum: intus magnis clamoribus in cordis foro litigatur (moral. 2, 49, 75 [CCL 143, 104, 30]). Der Kampf gegen die Sünden in der Weltarena ist von uns auch in dem amphitheatrum spiritale ... in ambitu cordis nostri zu erleiden (Caes. Arel. serm. 152, 3 [CCL 104, 624]).

γ. Das Herz als Arche, Stiftshütte u. Bundeslade. Als Herzmetaphern fungieren alle im AT beschriebenen Bauwerke, neben dem Tempel auch die Arche Noah u. die Stiftshütte (das Bundeszelt). Bei der Metapher arca cordis ist darauf zu achten, daß das Herz hier mit der Arche Noah oder mit der Bundeslade (arca testamenti) verglichen werden kann. Neben der Arche des Leibes seit Philo (s. Sp. 952) gibt es die Arche des Herzens seit Origenes. Bei steigender Flut der Sünden soll der Mensch intra cor suum arcam salutis et bibliothecam mit den drei Dimensionen der theologischen Tugenden für sich bauen, die Bibliothek aus den behauenen Hölzern der Propheten u. Apostel (Orig. in Gen. hom. 2, 6 [GCS Orig. 6, 37f]; dazu Spitz, 206). Origenes scheint Petrus Chrysologus angeregt zu haben. Der Bund mit Gott ist nicht mit Feder, Tinte u. Pergament zu schließen: aeternum et caeleste secretum in ipsa arca animae, in ipsa bibliotheca interni spiritus est locandum (serm. 58, 2 [CCL 24, 326]). Zu bibliotheca, ,Schatzhaus des Gedächtnisses', wie bei Hieronymus: lectione assidua et meditatione diuturna pectus suum bibliothecam fecerat Christi (ep. 60, 10, 9); Belege bei A. Mundó: RevBén 60 [1950] 65/90, bes. 77_2). Der Eintritt in die Arche bedeutet nach einem tieferen Schriftsinn den Eintritt des Menschen in animae principale, wo Sicherheit gegeben ist, während draußen die Sintflut tobt (Ambr. Noe 11, 38). – Auf das Herz wird wie die Arche auch die Stiftshütte (tabernaculum) nur in der tropologischen Exegese ausgelegt. Nach Origenes ist im Menschen als Stiftshütte das Allerheiligste das principale cordis, das allein Gottes Geheimnisse aufzunehmen vermag (in Num. hom. 10, 3 [GCS Orig. 7, 73, 18/20]). Seine Stiftshüttenpredigt (in Ex. hom. 9 [ebd. 6, 234/44]) legt sie auf die Kirche u. dann auf die Einzelseele aus. In penetralibus pectoris trägt die Seele die Bundeslade u. den Altar (242, 14/6); beim principale cordis liegt das Priesteramt (242, 22/7). So hat die Stiftshütte jeder in sich zu erbauen (240, 22f; Ambr. spir. 3, 17, 120; Bauer 82). Die Elfenbein-H. (Ps. 44 [45], 9) deutet Augustinus auf die großen H. u. tabernacula Gottes, die corda sanctorum (en. in Ps. 44, 23). Ohne Bezug auf die Stiftshütte spricht Gregor d. Gr. von des Herzens Zelt-H. Seine Entgegensetzung von Zelt u. H. mag auf 2 Cor. 5, 1 anspielen: Die als tabernacula unseßhaften Herzen der *Heiden machte Gott mit Gerechtigkeit seßhaft, zu H. (moral. 30, 23, 68 [PL 76, 562AB]; tabernaculum mentis ebd. 10, 15, 26). Das Zelt von Job 29, 4 deutet Gregor als habitatio mentis, da wir bei allen Gedanken in consilio nostri cordis wohnen (moral. 19, 12, 20). – Von der Arche des Herzens ist die arca cordis im Sinne der Bundeslade in der Stiftshütte u. im Tempel oder des Schatzkästchens zu unterscheiden. Sie kennt Augustinus (serm. 21, 7; 177, 11). Er will die arca testamenti ins Herz aufgenommen wissen (ebd. 53, 7). Die arca cordis ist erfüllt vom guten Willen, sich für Gott zu opfern (Greg. M. in ev. hom. 1, 5, 3 [PL 76, 1094]). Der Tempel mit der Bundeslade ist die anima electi, welche die Geheimnisse des Gottesworts verstehend in sich aufbewahrt (in 1 Reg. 3, 7 [CCL 144, 207, 117/20]), der Dagontempel die anima infidelis (ebd. 3, 72 [238, 1372f]). Eine Schatztruhe meint die arca cordis schon bei Augustinus (en. in Ps. 63, 11). Die biblische Metapher vom Überschwang der Rede aus des Herzens Schatz-H. (Lc. 6, 45 par.) wird gern aufgenommen u. auch anders angewandt. Die Witwe von Lc. 21, 2 bewahrte die Gottes- u. die Nächstenliebe in thesauro cordis sui (Isid. alleg. 232 [PL 83, 127]; Hieron. in Hes. 22, 17/22 [CCL 75, 299, 652f]).

δ. Das Herz als Haus. Die in der Alten Welt u. im AT nur schwach vertretene H.metapher für das Herz hat ein mächtiges Aufblühen erst im Christentum gefunden. Bei den Ägyptern ist das Herz ein zu bewegtes, psychisch auch zu lebendiges Wesen, als daß sich, auch wo es sich schließt u. öffnet, aufnimmt u. (selten durch Einwohnung) einmal erfüllt ist, eine H.metapher ergeben hätte (A. Piankoff, Le ,cœur' dans les textes égyptiens [Paris 1930]). Eros liebt es, auch im schlechtesten Herzen (φρήν) zu wohnen (Eur. frg. 1054 Nauck^2). Eine Raumvorstellung steht

hinter dem pectus apertum des Freundes (Cic. Lael. 97; Val. Max. 3, 8 praef.; Sperka 56). Plautus kennt ein Anklopfen am H. des Herzens (pectus pultare digitis, mil. 202) u. bringt einen ausgeführten Vergleich vom Herzens-H. Die Eltern als seine Bauherren erstellen es mit aller Sorgfalt. In der Fremde ist der junge Mensch dem Unwetter der Liebe ausgesetzt, dessen Regen (amor u. cupido) das Dach (modestia) abdeckt u. die Mauern aufweicht, so daß dem ganzen H. der Einsturz droht (most. 91/165; Sperka 79f; A. Ernout: RevPhilolHistLittAnc 6 [1932] 307/9). Die Seele des Liebenden wohnt nicht im Herzen, wo sie hingehörte, sondern beim Wachs der Schreibtafel mit der Liebesbotschaft (Plaut. Pseud. 33f). – Im AT ist die Herzens-H.-Metapher durch den Gedankenreim in Ps. 101 (100), 2 vorgegeben: ,Ich will wandeln in der Reinheit des Herzens in meinem H.'. Hier geht es um das Wohnen der Person im H. seiner Lebensmitte. Ambrosius erklärt das: David lehrte uns, tamquam in ampla domo uns im Herzen zu bewegen, mit ihm tamquam cum bono contubernali umzugehen (off. 3, 1, 1). Augustin erläutert: domus enim nostra interior, cor nostrum est. Die Weite zum Wandeln in ihm hat es durch die Unschuld; Schuld macht es eng, treibt uns aus ihm heraus. Augustinus schlägt auch schon die Brücke zum H. des Gewissens (s. Sp. 1020f), in das Jesus den geheilten Gichtbrüchigen weist (Mt. 9, 6): iam eat in domum suam, intret in conscientiam suam; iam latam inueniet, ubi deambulet, et psallat, et intellegat (en. in Ps. 100, 4). Von der H.metapher für das Herz her wird auch das H. von Ps. 101 (100), 7 als Herz gedeutet: referte ad domum illam, id est ad cor. Hier, in Davids Herz, wohnte kein Hoffärtiger, der es nicht hätte verlassen müssen, da der Gerechte u. der Ungerechte nicht in einem Herzen wohnen (Aug. en. in Ps. 100, 11). Das H. von Ps. 122 (121), 1 ist die anima in qua Christus habitat uel ecclesia (Eucher. form. 9 [CSEL 31, 55, 23]). Die beiden Pauluswarte ,daß Christus in euern Herzen wohne durch den Glauben' (Eph. 3, 17) u. vom Christen als dem Tempel Gottes, in dem Gottes Geist wohnt (1 Cor. 3, 16), konnten zur christl. Rede vom Herzensgebäude eine Brücke bauen. Sie zeigt das Maß der Verinnerlichung durch die neue Religion an, das Augustins von der Metapher schon eingefärbte Maxime: Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas ausdrückt (vera relig. 39, 72). Das H. des Herzens soll der Ort eines aus Gott kommenden Friedens sein. Es ist des Christen Ort eines ruhigen Einwohnens bei sich selbst: domus nostrae, corda nostra; ibi libenter habitant beati mundo corde (en. in Ps. 73, 23); beatus qui illic habitat in ingressu fidei, hospitioque mentis, devotionis habitaculo (Ambr. ep. 29, 5 [CSEL 82, 81]). Gott lobend im H. des Herzens mit der Hoffnung auf das ewige Leben wohnen, ist eine üppigere Herrlichkeit u. besser als mit Ruhm umschmeichelt in den marmornen Palästen mit der Furcht vorm ewigen Tod (Aug. en. in Ps. 111, 3; quaest. Dulc. 4, 3 [CCL 44A, 281]). Herz u. Seele sind vereint schon seit der Schöpfung, als die Seele als Schwester in das brüderliche aus Lehm geformte H. des Herzens eintrat: intrauit germana domum limique recentis | hospita et ipsa recens fraterna sedit in aula (Prud. apoth. 828f; vgl. 888/91). – Eine architektonische Ausgestaltung des Herzens-H. findet sich nicht selten. Zum Fundament soll es die Apostel u. Propheten, zum Fußboden die Demut haben, in Gebet u. Predigt der Lehre errichtete Wände u. das Zeugnis Gottes als Leuchte, mit Säulen soll es die Schwachen stützen, sein Dach die Armen schützen (Aug. serm. 337, 5 [PL 38, 1478]). Die Frommen haben die Sockel der Seele auf Jesus ruhen (Orig. in Mt. comm. 12, 32 [GCS Orig. 10, 139, 5f]); in fundamento cordis est fides (Aug. serm. Morin Guelferb. 20, 2 [PL Suppl. 2, 591]). Augustinus spricht von den Baumaterialien u. der Struktur des aedificium cordis mit Christus als Fundament (serm. 362, 9 [PL 39, 1616]). Auf dem Felsen Christus baut der Weise domum animae suae; Stürme u. Fluten fechten es nicht an (Max. Goth. [Clavis PL^2 694] cap. ev. 14 [PL 57, 821B]). In der Kirchweihpredigt handelt Augustinus von der aedificatio animarum. Im nicht von Augustinus stammenden Schluß heißt es, das Sichtbare von Holz u. Stein solle durch Gottes Gnade im Herzen (? Manuskripte haben in corporibus) des Christen sich vollenden (serm. 336, 6 [PL 38, 1475]). Die das Blut Christi trinken, unguent superlimina domorum animae suae (Orig. in Mt. comm. ser. 10 [GCS Orig. 11, 2, 21, 14f]). Ist unser H. der Leib, tragen wir das Kreuz der Passion an der Stirn als seinem superliminare; in der domus mentis wohnen wir in den auf die Nachfolge in der Passion gerichteten Gedanken (Greg. M. in ev. hom. 2, 22, 7 [PL 76, 1178BC]). Die domus mentis

hat ringsum die Schutzmauer des Erlösers, dessen Inkarnation auch in dem Mauerbild gefaßt ist (in Hes. 2, 2, 5f). Sie bewohnen wir in der cogitatio mit dem superliminare der intentio (in ev. hom. 2, 22, 7 [PL 76, 1178B]). Das Herz hat eine geschützte Lage wie ein festes H. (Greg. Nyss. hom. opif. 30 [PG 44, 252A]). Das H. des Herzens liegt in einem Raum mit Straßen, so des sittlichen Vermögens. Mit der Entfernung a domo cordis u. dem Schritt vom Weg der guten Werke wächst die Täuschung über ein noch mögliches Gelingen sittlichen Vollbringens (Greg. M. moral. 1, 36, 51). Die Herzens-H.-Metapher verbindet sich mit der vom Großverband als H., wenn Gott die von den Juden abgezogenen Tugendgaben (moenia mentis, munitiones) domui cordis gentilium übertrug, da die Heiden glaubten (moral. 11, 16, 25). Im Zuge der Metapher des Schriftsinngebäudes (s. Sp. 1042/5) sieht Gregor d. Gr. uns auf dem Fundament der historia durch die Allegorie in arcem fidei fabricam mentis erigere (moral. ep. ad Leand. 3 [CCL 143, 4, 112]). Eine ethische Komponente herrscht vor bei Gregors aedificium mentis nostrae. Es ruht auf den vier Eckpfeilern der Kardinaltugenden, über denen tota bonae operis structura hochzuführen ist. Der Sturm der Versuchung erschüttert die vier Tugenden, das H. stürzt ein, wenn auch das Gewissen ihm zum Opfer fällt. Wird das Gebäude hochgeführt bis zum summae rectitudinis culmen, stützen sich die nachwachsenden Tugenden (moral. 2, 49, 76f). Eine H.vorstellung wird für das Herz auch durch verbale Metaphern wie habitare, intrare, exire, recedere, migrare de u. ä. insinuiert. Gottes Eintritt macht das Herz zum Raum: deus in cor tuum venire vult (Aug. serm. 261, 5). Im Herzen Gott venit et mansionem facit (Greg. M. in ev. hom. 2, 30, 2 [PL 76, 1221A]). Bei Ennodius heißt es, quod meum pectus acerbi casus maeror intraverit (ep. 3, 2, 3 [MG AA 7, 77, 16]). Das Herz als Tempel ist die Stätte des Glaubens, non debemus exire de templo (Hieron. ep. 39, 4, 8); tu potes et apud tuam mentem habitare (Aug. ep. 10, 1). Die geschlossenen Fenster der Tempelhalle (Hes. 41, 16. 26) gewähren keinen Blick ins Innere, so daß uix usque ad interiorem domum cordis nostri oculum possumus intromittere u. wir nur Schatten sehen (Hieron. in Hes. 41, 13/22 [CCL 75, 601]). – Neben dem H. steht oft das habitaculum des Herzens. Der rationalis animus ist non virtus, sed virtutis habitaculum (Prosp. c. Coll. 13, 2 [PL 51, 248A]). Der Tod steigt durch das Fenster der Sinne als Begierde in das habitaculum mentis ein (Greg. M. moral. 21, 2, 4 [CCL 143A, 1065, 11/3]). Domus cordis kennen Prosper (in Ps. 111, 3) u. Gregor d. Gr. (moral. 8, 13, 34; claustra animi, in ev. hom. 1, 7, 2 [PL 76, 1100C]).

ε. Das Herz mit Wänden, Ausstattung u. Weite. Von den Strukturgliedern des Herzens-H. sind vornehmlich die Wände, das Dach u. der Fußboden in die Bildsprache einbezogen worden. Eine eindrucksvolle Bezeugung erfuhr seine Dimension der Weite als ein Ausdruck vornehmlich der Liebe. Das in der Antike anscheinend seltene Bild von den Wänden des Herzens hat im Christentum seine Domäne dank seiner biblischen Fundierung. Bei Plautus heißt es: Die Liebe hat ins Herz geregnet, madent iam in corde parietes (most. 165). Wo nach Prov. 7, 3 die Gebote Gottes auf die Tafel des Herzens geschrieben stehen sollen (vgl. ebd. 3, 3; 2 Cor. 3, 2f; Jer. 17, 1 ist die Sünde Judas mit eisernem Griffel u. spitzem Diamant in die Tafel ihres Herzens eingegraben, vgl. 31, 33), ist gedacht an Tafeln des Gesetzes (die christl. Exegese sieht die lex naturalis so ins Herz geschrieben), nicht an Wände eines Herzens-H. Mit dem Finger des Hl. Geistes schreibt Gott nicht wie im AT auf Steintafeln, sondern in tabulis cordis carnalibus (Aug. in Ps. 118 serm. 11, 1 mit Bezug auf 2 Cor. 3, 3). Die 1 Clem. 2, 8 durch die Rede vom Schreiben auf die Wände (πλάτος, nach Prov. 7, 3 LXX)) des Herzens nahegelegte Bedeutung Wand bezeugt dann eindeutig Joh. Chrysostomus: Schreibe auf die Wand (τοῖχος) deines H. u. deines Herzens (stat. 9, 5 [PG 49, 110]). Das Gebet deus, in adiutorium meum intende soll zur Einprägung geschrieben werden in parietibus domus tuae ac penetralibus tui pectoris (Joh. Cassian. conl. 10, 10, 15). Die Wand, die durchbrochen werden soll (Hes. 8, 8), wird von Gregor d. Gr. gedeutet als die Härte des Herzens, die, durch scharfen Tadel aufgebrochen, die Gedanken wie durch eine Tür sehen läßt (moral. 26, 6, 7 [PL 76, 353A]). Das Herz ist der Sitz der Gedanken. – Ein Dach des Herzens ist selten bezeugt. Sich nicht eitel freuen, ist Fundament u. Dach zugleich der bona mens (Sen. ep. 23, 1). Das im Kästchen des Moseskinds (Ex. 2, 5) verborgene Gesetz trat durch die Heidenkirche in die sapientiae aula et regalia tecta. Auch wir sollen es intra cordis nostri tecta regalia stellen (Orig. in Ex. hom. 2, 4 [GCS Orig. 6, 160, 18f. 161, 8]). – Gott oder die Liebe geben dem Herzens-H. die Weite. Der Gedanke ist schon in den Psalmen angelegt (118 [117], 32: weit gemacht hast du mein Herz; dilatasti cor meum; Prov. 21, 4 Vulg.: exaltatio oculorum est dilatatio cordis). Ps. 101 (100), 2 sieht das Herz als H. mit begehbarer Weite. Auch Paulus spricht von der Weitung des Herzens (2 Cor. 6, 11/3). Origenes, Ambrosius, vor allem Augustinus haben den Gedanken weiter ausgebildet. Gott ruht in denen, die ihm eine solche Herzensweite (latitudo cordis) bieten, daß man von seinem Gehen in ihnen reden darf (Orig. in Cant. comm. 2 [GCS Orig. 8, 164, 27/9]; beata latitudo illius animae, beata strata illius mentis, wo die Trinität recumbit et caenat et mansionem facit: ebd. [165, 9/11]). Der Weg zum Herzen, die Pfade in ihm sind ihm zu bereiten, da er die Geräumigkeit des Herzens einnimmt. Des Herzens Reinheit macht es groß, geräumig, aufnahmebereit (in Lc. hom. 21 [ebd. 9, 130, 10/8]). Der für Gott Leidende weitet sein Herz zu einem Atrium (in Ex. hom. 9, 4 [6, 241, 4. 10]). Gottes Heilige hatten intra cordis sui domicilium spatia longe lateque diffusa derart, daß Gott in ihnen wohnen u. wandeln (2 Cor. 6, 16) konnte, während der Teufel in des Herzens Enge haust. Die der Wahrheit gehorchende Seele wird weit wie der Himmel u. bestrahlt von der Sonne der Gerechtigkeit; sie wird eine aula sapientiae ac veritatis (Orig. in Rom. comm. 2, 6 [PG 14, 885C/6A]). Ambrosius sagt: cui mundus angustus est, tu ei ampla es domus (in Ps. 118 expos. 8, 7, 4). Er will das Herz als mansio der Trinität zu plateae (campus interioris hominis) geweitet haben, damit Gottes Wort, um Einlaß klopfend, es nicht als zu eng verschmähe (ebd. 4, 27; zur dilatatio cordis u. des sinus mentis vgl. 12, 51). Das Herz wird auch als dreidimensionaler Raum beschrieben. Die Deutung der Raumdimension der Breite auf die Liebe ist (oft zu Eph. 3, 18) vieldutzendfach bezeugt. Bei Augustinus heißt es: angusta est domus animae meae, quo venias ad eam: dilatetur abs te. Ruinosa est: refice eam (conf. 1, 5, 6). Während der Tempel Salomons Gott nicht faßte, gibt das Herz ihm dank der Weite seiner Liebe Raum. Cor fidelis templum non angustum deo, sagt Augustinus: Furcht macht eng u. Liebe weit (serm. 23, 7 zu Rom. 5, 5; vgl. en. in Ps. 4, 2; 45, 9: sedes dei est in cordibus hominum; in Ps. 118 serm. 10, 6). Das Herz braucht Ruhe u. Weite, treibt bei Unruhe des Gewissens u. Einengung von außen den in ihm Wohnenden hinaus (en. in Ps. 100, 4 [CCL 39, 1409, 41/59]; mehr bei Ohly, Cor 135/40).

ζ. Das Herz als Innenraum (Cubiculum, thalamus, cellarium, sedes, arcanum, penetrale, secretum, antrum). Die Bildsprache hat das Herzens-H. mit zahlreichen Innenräumen für das Einwohnen vornehmlich Gottes ausgestattet. Als Orte einer mehr oder weniger mystischen Begegnung zwischen Mensch u. Gott dienen sie nicht streng geschiedenen Arten des Zusammenkommens: das cubiculum vornehmlich dem Gebet, aber auch der Liebe, der thalamus (später auch die cella) einem Sichverbinden in der Liebe, der Weinkeller der Mahlgemeinschaft, während der Thronsaal des Herzens Gott u. Tugenden einen Raum zum Residieren gibt. Raumbezeichnungen wie arcanum, penetrale u. secretum stehen für einen Ort innerster Abgeschiedenheit. Eine Herzens-schola findet sich erst in der Frühscholastik. – Das Herz als cubiculum. Wie Hilarius (in Mt. 5, 1 [SC 254, 150]) deutet Augustinus das Gebot für das Gebet: geh in deine Kammer u. schließ deine Tür zu u. bete (Mt. 6, 6), auf die rationalis animae secreta u. mentis penetralia, den inneren Menschen, wo wir in templo mentis et in cubilibus cordis (vgl. Ps. 4, 5) zu Gott beten sollen. Hier vernimmt Gott auch das wortlose Gebet (Aug. mag. 1, 2). Die zu schließende Tür ist das ostium cordis, non parietum; ibi enim et cubiculum (en. in Ps. 141, 3). Vom Gebet in cordis cubiculo spricht auch Eugippius (vit. Sev. 45, 1). Augustinus redet vom Kampf interioris domus meae ... in cubiculo nostro, corde meo (conf. 8, 8, 19). Zu Gott gelangt man de cubili cordis (en. in Ps. 5, 2; vgl. ebd. 3, 4; 35, 5; 65, 22; 141, 3). Das Herz ist das sanctum cubile virtutis (c. Faust. 22, 76 [CSEL 25, 1, 674, 12f]; vgl. domus mentis bei Gregor M. in ev. hom. 2, 22, 7 [PL 76, 1178B]). Die Tür des cubiculum wird zum ostium oris zur Erklärung des stummen Gebets. In der geschlossenen Kammer betet, wer schweigenden Mundes in conspectu supernae pietatis fundit affectum mentis, u. er wird gehört, cum per sancta desideria silenter clamatur (Greg. M. moral. 22, 17, 43). Mit dem cubiculum betreten wir die secreta nostrae mentis; das Schließen der Tür unterbindet unsere Zustimmung zu fleischlichem Verlangen (ebd. 4, 26, 47). Aus dem vestibulum

des Leibes soll in das cubiculum mentis eingetreten werden (Ambr. Cain et Ab. 1, 9, 35). Schon Origenes verbindet das Kämmerlein von Mt. 6, 6 mit dem *Brautgemach (cubiculum) des Hohenlieds (Cant. 1, 4; Orig. in Cant. comm. 1 [GCS Orig. 8, 110, 13/20]). Auch das Brautgemach des Herzens (thalamus cordis) ist in der Brautmystik des Hohenliedes beheimatet. Die Seele erwartet Gottes Eintritt in das Herz tamquam aditum sponsi in thalamum (Greg. M. in Cant. 9 [CCL 144, 13]). Die Schwelle des Glaubens führt in das Brautgemach: thalami corda electorum sunt, omnipotentis dei amore ferventia (in Hes. hom. 2, 4, 13); zu anderer Brautgemach-Metaphorik s. Schmid aO. (o. Sp. 975) 526f. Das Hohelied hat die Vorstellung vom Weinkeller des Herzens angeregt. In das Wein-H. von Cant. 2, 4 will Christus als in die vom Hl. Geist erfüllte anima eingelassen werden (Orig. in Cant. hom. 2, 7 [GCS Orig. 8, 51, 25]). Die Ernte der Tugenden wie den Wein der Gerechtigkeit, das Öl der Barmherzigkeit haben wir in die cellaria cordis nostri einzulagern, um Christus, wenn er anklopft, in convivio cordis bewirten zu können (Caes. Arel. serm. 160, 4 [CCL 104, 656]). In der Mühle (in molendino cordis, mentis nostrae) sollen wir das Korn guter Gedanken für die Bewirtung Christi mahlen (ebd. 8, 4 [103, 44]). Heidnisch-römisch u. alttestamentlich angebahnt ist das christl. Sprechen vom Herzen als Thronsaal. Die Brust des Regulus war der Thronsaal der Fides: in pectore sedem ceperat alma Fides (Sil. Ital. 6, 131f; Sperka 48); in pectore sedem nahmen Ehre u. Tugend (Stat. silv. 2, 3, 64); Virtus nimmt im Herzen Wohnung (Theb. 10, 673). Claudian verherrlicht Stilicho: Statt Tempeln u. Altären erwählte die Göttin Clementia sich ihn, posuitque suas hoc pectore sedes (Stil. 2, 13). Augustinus spricht von Gott, cui sedes est conscientia piorum; et ita sedes dei est in cordibus hominum (en. in Ps. 45, 9; der Ort des Gewissens ist das Herz auch sonst bei Augustinus; A. Maxsein, Philosophia cordis [Salzburg 1966] 139f). Der von Augustinus zuerst u. häufig gebrauchte, auch von Späteren oft übernommene Satz Anima justi sedes sapientiae (eine lat. Version von Prov. 12, 23a LXX: ἀνὴρ συνετὸς θρόνος αἰσθήσεως) meint zunächst Gottes Thronen in den Cherubim (= plenitudo scientiae) u. in den Himmeln, das schon Augustinus auf sein Thronen in den Seelen oder Herzen der gerechten Frommen auslegt (en. in Ps. 46, 10; ähnlich ebd. 96, 5; vgl. auch 45, 9; serm. 53, 7, 7). Dokumentation auch für die Folgezeit bei A.-M. La Bonnardière: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 111/20. Gottes erhabenes solium ist die creatura angelica vel humana, cui per intellectum, quem dedit, praesidet. Er wohnt auf seinem Thron (solium) im Tempel unseres Herzens (Greg. M. in Hes. 2, 2, 14). Gregor sieht Gott als König in dem Herzen thronen, wo die Gedanken u. die Tugenden um ihn stehen wie ein Heer, wo er über alle Gedankenbewegungen regiert (moral. 20, 5, 12; zum Königreich des Herzens im MA: Wessel 499/503). PsMakarios/Symeon spricht vom Herzen als Christi παλάτιον (Residenz; serm. H 15, 33 [PTS 4, 146 Dörries u. a.]); unser Nous ist der Thron der Gottheit (ebd. 6, 5 [67/9 mit Anm. zu Z. 70]). Vereinzelt ist die Rede vom arcanum cordis. Dem Pharisäer Christus cordis patefecit arcanum (Petr. Chrys. serm. 94, 3). Wir opfern Gott das im Innersten der Seele liegende arcanum cordis (Cassiod. in Ps. 49, 14). Der Ort der Einwohnung Gottes ist humani pectoris arcanum (ebd. 25, 8). Cor significat mentis arcanum, wo wir still u. wirksamer als mit lauten Worten beten (137, 1). Eine Atmosphäre vom heilig Inneren liegt um die cordis penetralia (Prud. ham. 542; Stat. silv. 3, 5, 56), mentis penetralia (Aug. ep. 10, 3) oder pectoris penetralia (Apul. met. 3, 15). Das Gleiche gilt für die Abgeschiedenheit des secretum des Herzens. Nach Gennadius hat der Teufel keinen Zutritt zu dem Herzen, da die secreta cordis nur Gott offenstehen (eccl. 81 [PL 58, 999A]; secreta cordis Greg. M. moral. 8, 44, 73). Wie andere Körperteile (Mund, Schoß, Nase) heißt das Herz auch antrum: pectoris antra (Aug. civ. D. 14, 24). Immer wieder sieht Gregor d. Gr. das Herz des Bösen als des Teufels finstere Schlangenhöhle (moral. 17, 32, 51; 27, 26, 49f; vgl. 18, 42, 67; 19, 9, 15). Zum Sitz des Teufels in der Höhle (dem Abyssus) des Herzens Victorin. Poetov. comm. in Apc. 20 in der Bearbeitung des Hieronymus (CSEL 49, 143); H. Rahner: Eranos-Jb. 13 (1945) 258f. Durch inneren Krieg gilt es, die Schuld auszutreiben nostri de pectoris antro (Prud. psych. 6; vgl. 774). Iuvencus variiert domus penetrabilia mit pectoris antra (1, 584/8; Paulin. Petric. vit. Mart. 5, 805; 6, 12. 102 [CSEL 16, 136. 139. 142]). Die Apostel u. hl. Lehrer halten sich schweigend wie in Höhlen: quasi in specubus latent et velut in antris se contegunt, quia in suis cordibus occultantur bis zur Stunde des Heraustretens zur ihnen gebotenen Verkündigung (Greg. M. moral. 30, 8, 27 [PL 76, 539A]).

η. Gottes Wohnung im Herzen. Wenige, s. v. *Deus internus fehlende Zeugnisse werden hier nachgetragen. Die Antike kennt ein Wort Demokrits über die Seele als Wohnsitz (οἰκητήριον) eines Daimon (VS 68 B 171). Bei Ovid heißt es: in vacuo pectore regnat Amor (am. 1, 1, 26). Statius weiß von einem Besuch Gottes im Herzen (silv. 3, 1, 89f). Das dem AT fremde Bild von der Gemeinde oder dem einzelnen als H. oder Tempel Gottes konnten Christen finden in Prov. 14, 33: ‚im Herzen des Verständigen ruht Weisheit', insofern die Weisheit hier wie oft als die zweite Person der Trinität verstanden wurde. Nach Philo bewohnt der göttliche Logos das H. der Seele (quod deus s. imm. 135), das durch die darin wohnenden hl. Gedanken gegen den Ansturm von außen bewacht wurde (conf. ling. 27). In der gereinigten Seele nimmt Gott seine Wohnung (sobr. 62; vgl. quod deus s. imm. 135; somn. 1, 149: Eile darum, meine Seele, Gottes H. zu werden). Philo hat das Bild von der Seele als Gottes Wohnstatt in seinem H. u. Tempel (Haussleiter 815/8) weiterentwickelt: die Seele als H. Gottes ruht auf den ‚Fundamenten' der guten Anlage u. Unterrichtung, worauf der ‚Überbau' der Tugenden mit schönen Taten zu errichten ist (cherub. 100/3), während der Gottlose als Baumeister seiner Seele eine ‚Stadt der Laster' baut (post. Cain. 52f). Zu den apostolischen Vätern ist zu nennen: Dem Herrn dient die Wohnung unseres Herzens als sein hl. Tempel (Ep. Barn. 6, 15; 16, 6/10; vgl. Did. 10, 2; Bauer 76). Zu Origenes (Haussleiter 828/30) sei ergänzt: Unreine Geister besaßen unser H., das wir zur Einwohnung Christi von Sünden durch ein neues Leben reinigen müssen, ehe es templum dei heißen darf (in Ex. hom. 8, 4 [GCS Orig. 6, 225f]). Gott verläßt das nicht von ihm, sondern von Sünde erfüllte Herz (in Judc. hom. 2, 5 [ebd. 7, 479, 12]). Christus möge eingehen in mundum cordis nostri hospitium (in Jos. hom. 24, 3 [SC 71, 476]). Die Kirche hält Christus, die Seele das Wort Gottes im principale cordis mit den Fesseln ihres Verlangens gebunden u. verstrickt (in Cant. comm. 2 [GCS Orig. 8, 170, 14f]). ‚Wer ist so glücklich, daß er Gottes Wort in principali cordis, in medio uberum, in pectore suo zu Gast habe (ebd. 2, 3 [45, 27/46, 1]). Bereiteten wir das Herz als Gottes receptaculum, nehmen wir ihn in domum pectoris nostri auf, speisen wir den in der Welt pilgernden Christus u. die Jünger (in Mt. comm. ser. 72 [GCS Orig. 11, 2, 169, 20/4]). Bei Hippolytus heißt es: Maria Magdalena umfaßt Jesu Füße u. spricht: ‚Ich lasse dich nicht, bis daß ich dich hineinführe in mein Herz' (in Cant. 25, 2 [CSCO 264/Iber. 16, 46, 2]). Das H. von Ps. 128 (127), 3 deutet Hilarius auf das zur Einwohnung der Sapientia rein gemachte animae domicilium (in Ps. 127 tract. 10 [CSEL 22, 635]). David lehrte, die Weite unseres Herzens-H. auszuschreiten u. in ihm mit Gott tanquam cum bono contubernali zu verkehren (Ambr. off. 3, 1, 1). Gottes Einwohnen im H. des Herzens ist Augustinus vielfältig vertraut (Haussleiter 834/8). Augustinus lenkt von irdischen H.sorgen vor dem Tode ab auf die entscheidende, denn: domus dei cor tuum est (serm. Lambot 47, 22 [CCL 41, 596, 734]; domus nostrae corda nostra sunt; en. in Ps. 73, 23). Seine Hinbereitung auf Gottes Einwohnung im Herzen wird oft verlangt. Dazu ist das Herzens-H. zu reinigen (serm. 261, 5 [PL 38, 1205]). Gott hat ein Verlangen, darin zu wohnen, u. es ist so zu rüsten, ut Deum in nobis delectet habitare (Caes. Arel. serm. 228, 1 [CCL 104, 902]). Petrus Chrysologus verdeutlicht das. Mit Gottes Hilfe ist das Herz zu reinigen; ihn soll zum Wohnen einladen civitatis nostrae splendor, templi nostri sanctitas, domus nostrae integer et singularis ornatus (serm. 171, 6); das domicilium cordis bereitet sich ad superni hospitis mansionem; ebd. 37, 4; vgl. domicilium pectoris: Alc. Avit. ep. 54 [MG AA 6, 2, 83, 27]). Schon Augustinus kennt eine wechselseitige mystische Immanenz, wenn Gott u. Herz einander sich zur Wohnung machen. Gott erleuchtet das gereinigte Herz u. tritt ein. Wer Gott hier in dem Herzen aufnimmt, den nimmt er dort vor seinem Antlitz auf (en. in Ps. 30, 2 serm. 3, 8 [CCL 38, 218]). Die Psalmen variieren H. Gottes mit der Stätte, ‚wo deine Herrlichkeit wohnt' (Ps. 26 [25], 8); ihm nach spricht Augustin vom Glaubenden, der Gott in seinem reinen Herzen (Mt. 5, 8) incorporalem locum mansionis eius bereite, um Gottes schweigendes Erzählen dort zu hören u. seine unsichtbare Gestalt zu sehen (ep. 147, 53). Gottes Einwohnung in den Herzen oder Körpern ist nicht wie die des Lichtes durch ein Fenster, sondern eher wie die eines Tones, dessen Aufnahme von der Gehörskraft abhängt. Immer ganz u. gleich in Raum u. Zeit, wird er doch je nach der Aufnahmefä-

higkeit des einzelnen verschieden erfaßt von denen, die seine Gnade als liebsten Tempel sich erbaut (ep. 187, 19f; vgl. ebd. 35). Gottes Wohnen im H. seiner Heiligen ist anders als das Wohnen des Menschen in seinem materiellen H. Der Mensch stürzt mit dem Einsturz seines H. Der Mensch kann Gott nicht drohen, daß er sich seiner Einwohnung entziehe. Er bedarf ihrer, da er sonst einstürzt (en. in Ps. 122, 4; das von ihm erfüllte Herz baut Gott derart, daß es, von ihm verlassen u. auf sich gestellt, einstürzt; Greg. M. moral. 11, 9, 11). Im zwischenmenschlichen Bereich gibt es ein habitare in pectore des Freundes (Aug. ep. 20, 1). Nicht in, sondern über der Seele hat Gott sein H. (en. in Ps. 41, 8). Der Logos wohnt im Herzen wie in einem Palast (Greg. Nyss. in Cant. hom. 3 [6, 94 Jaeger/Langerbeck]). PsPaulinus v. Nola preist Gottes habitaculum im Tempel der sanctorum corda, den Gott gold- u. edelsteingeschmückten Tempeln vorzieht (ep. 2, 19 [PL 61, 730]). Prudentius verheißt dem, der domi (im Herzen psych. praef. 53/5) sich besiegte, das Eingehen Christi (der Trinität nach dem Typus des Besuchs der drei Engel bei Abraham ebd. 45f) in sein Herz beim Abendmahl; die unfruchtbare Seele befruchtet der Besuch wie Sara (62f). Im Herzen als seiner Wohnung soll Gott ,Passa halten u. in uns das Heiligtum von Zion, die Stadt der Gerechten, die Wohnung der Majestät, das H. des angebeteten Geistes errichten' (PsMacar. Alex. hom. 2 [Strothmann aO. (o. Sp. 960) 118]). Im Rätsel sagt das Herz von sich als Gottes Wohnung: non sum magna domus, cum peruenit accola magnus (Eus. Wiremuth. aen. 25, 3 [CCL 133, 235]). Das allegorische Lexikon des Eucherius v. Lyon bringt zu dem Lemma Domus: anima in qua Christus habitat (form. 9 [CSEL 31, 1, 55]). Durch gute Werke wird in domo mentis Gott ein habitaculum bereitet, durch schlechte wird der Eingang ihm verschlossen (Apon. in Cant. comm. 8 [PL Suppl. 1, 926]; vgl. ebd. 12 [1004. 1006]). Bischof Optatus v. Mileve sagt: Im Herzen steht Gott eine reine domus vacua bereit (c. Parm. 4, 6 [CSEL 26, 110, 13f]). Wie man täglich sein H. mit dem Besen ausfegt, so soll die domus cordis (animae) von dem Sündenschmutz gereinigt werden, damit wir sie für Gott nicht schlechter zubereiten als den Stall für unsere Pferde (Caes. Arel. serm. 61, 2 [CCL 103, 268]). Die domus mentis ist zu Gottes Empfang in cordis hospitio zu reinigen (Greg. M. in ev. hom. 2, 30, 2 [PL 76, 1220D]); adventus eius in corde nostro gratuitus est (moral. 20, 4, 11); er thront in ihm als König mit seinem Gefolge (ebd. 12). Das H. ist ein Wohnsitz, das Zelt dient unterwegs. Der Heiden Herzen dienten Gott als Zelt bei seiner Ankunft; seine Gerechtigkeit befestigte sie durch Einwohnung zum H. (30, 23, 68 [562B]). Die Seele haben wir als Gottes habitaculum, das Herz als templum zu bereiten, ohne Gold u. Edelsteine, nur mit Tugenden geschmückt (PsPaulin. Nol. ep. app. 2, 19 [CSEL 29, 450]). Antike Vorstellungen vom Herzen als Geburtsort der Logoi u. die christl. Lehre von der Einwohnung Christi im Herzen, das ihn ,trägt', führten zur patristischen Lehre von der Geburt Christi in des Menschen Herzen (vgl. Rahner aO. [o. Sp. 980]). Die Rede vom Schoß des Herzens hat die Herzens-H.-Metapher in diesem Zusammenhang verdrängt. – Nicht anders als für Gott u. Christus bedarf das H. des Herzens für die Einkehr auch des Hl. Geistes einer Zubereitung u. Erwartung. Der Duft des Hl. Geistes (Cant. 1, 11) erfüllte omnem huius mundi domum, das H. aber auch totius ecclesiae oder auch animae, welche der Gnade des Hl. Geistes ihre Glaubensgabe entgegenbringt (Orig. in Cant. comm. 2 [GCS Orig. 8, 166, 18/22]). Reue soll das Herz reinigen u. mundam pectoris domum für den Hl. Geist bereiten (Tert. paenit. 2, 6). Die Inspiration aus dem sermo dei (Hes. 35, 1) hat in pectore der Propheten ihr hospitium (Hieron. in Hes. 35, 1/15 [CCL 75, 491]). Gregor d. Gr. spricht in der Pfingstpredigt von Gottes Ankunft in cordis hospitio nach reinigender Zubereitung der domus mentis (mansio) zum Empfang (in ev. hom. 2, 30, 2 [PL 76, 1220D/1A]). Dem Dieb gleich schleicht die teuflische Versuchung in das Herz: die Verkündigung des hl. Wortes kann sie nicht vertreiben, doch die Herrschaft in nostri cordis habitaculo ihr entreißen (moral. 21, 3, 7). Das Herz hat zwischen Gott u. Satan, Engeln u. Dämonen, Gnade u. Verderben, Gestank u. Wohlgeruch durch Austreibung des Teufels zur Einwohnung für den König seine Wahl zu treffen (PsMacar./Sym. hom. B 7, 16, 3f [GCS Macar./Sym. 1, 109]). Außer bei einer Gnadenerfahrung fällt die Entscheidung darüber, ob u. wie Gott in dem H. des Herzens Eingang findet, ganz dem Menschen zu. Dieser Heilsgewinn, später zunehmend auch eines mystischen Verkehrs mit Gott im Herzens-H., beruht im Maße der mo-

ralischen Kraft zu seiner Vorbereitung nur für Gott. Zugleich ist aber auch die Abwehr eines Andrängens des Teufels u. seiner Mächte zu betreiben, die das Herz ganz in Besitz zu nehmen suchen. Die Aufgabe heißt darum Offenhalten für Gott, Verschlossenhalten für den Teufel u. die Dämonen, um eine unheilvolle Fehlbesetzung des Herzens-H. zu verhindern. Es wird angegriffen u. durch Versuchungen befeindet, darf aber keinem Gegner Gottes Einlaß bieten. Gleich einem vernachlässigten Gast-H. ist das ungereinigte Herz eine Wohnung der Dämonen (Valent. Gnost.: Clem. Alex. strom. 2, 114, 5f; vgl. Hippol. ref. 6, 34, 6; PsMacar./Sym. serm. H 27, 19 [PTS 4, 228f Dörries u. a.]; Aug. conf. 7, 14, 20; Bauer 86). Der Sünder bleibt nicht Gottes Tempel, da Christus aus ihm auszieht. Seine anima wird so eine domus deserta (Orig. in Mt. comm. ser. 28f [GCS Orig. 11, 2, 54, 7. 55, 20f]). Das nicht ihm, sondern den Sünden dienende H. des Herzens verläßt Gott, so daß die bösen Geister es besetzen können (in Iudc. hom. 2, 5 [7, 479, 12/8]). Was sich an Bösem eingenistet, ist de domo animae nostrae auszutreiben (Orig. in Num. hom. 23, 7 [219, 13f]). Der einbrechende Dieb (Mt. 24, 42/4) bricht als Teufel in das H. der Seele ein, primum destruens quaedam naturalia aedificia animae eius (Orig. in Mt. comm. ser. 59 [GCS Orig. 11, 2, 134, 16/20]; volens perfodere animae domum, ebd. 60 [138, 6]). Regen oder Rauch, das schlechte Gewissen vertreibt den Schuldigen aus dem Herzens-H. als seiner Mitte (Aug. en. in Ps. 100, 4. 11); zum unbewohnten, von Gott verlassenen Herzen der Ungläubigen Bauer 79f. Die Herzen der Bösen sind habitacula daemonum, eine domus inutilis (Greg. M. in 1 Reg. 5, 58 [CCL 144, 456, 1495f]). Wie der Ehebrecher bei Nacht, bricht das Böse verstohlen in die domus mentis ein (moral. 16, 62, 76). Wird die Schuld auch aus dem cordis habitaculum vertrieben, klopft sie doch, Einlaß verlangend, beharrlich wieder bei ihm an (ebd. 8, 10, 21). Die Seele ist eine domus exasperans (Hes. 2, 5), wenn ihr Rückfall zum Bösen Gott zum Auszug nötigte, so daß sie wieder leer steht (in Hes. 1, 9, 10 [CCL 142, 128]). Die Verzweiflung treibt den Menschen ohne Rückweg aus dem H. des Herzens (moral. 8, 18, 34). Das Herz des Toren ist ein Bethoron (domus irae), weil die bösen Geister in ihm Zorn erwecken u. die Liebe töten (in 1 Reg. 5, 81 [CCL 144, 469]). Der Ungerechte wohnt nicht in Gottes H. (Ps. 101 [100], 7), in corde iusti, quae est domus eius (Prosp. in Ps. 100, 7 [CCL 68A, 4]). Bei Herodes fand das Böse Eingang, iniusti penetrans habitacula cordis (Iuvenc. 3, 41; habitacula mentis 2, 718 [CSEL 24, 80. 73]). Das mit Sünden u. schmutzigen Gedanken erfüllte Herz ist ein von Rauch verqualmtes H. (PsMacar./Sym. serm. H 16, 12; 26, 25; 43, 7 [PTS 4, 165. 217. 289 Dörries u. a.]; vgl. Stiglmayr aO. [o. Sp. 917] 30. 36. 40). Die sündige Seele ist ein verödeter u. stinkender Palast. Soll Christus wieder einziehen, muß er gereinigt u. erneuert sein. Der von Erleuchtungen beglückten Seele tut sich ein Palast mit immer neuen glänzenden Gemächern auf (ebd. 47). Über die Bewahrung der guten u. die Vertreibung der schlechten Gedanken von ihrem Platz im Herzen handelt Caes. Arel. serm. 45 (CCL 103, 200/5). Der Weise baut die domus animae suae auf dem Felsen Christus, so daß Wetter u. Winde sie nicht zum Einsturz bringen (Max. Goth. cap. ev. 14 [PL 57, 821B]). Der Tempel der Seele ist nicht mit Gold u. Perlen, sondern mit für Leib u. Seele Heiligem auszuschmücken. Der Teufel aber legt an Mensch u. Seele als Gottes heiligen Tempel gerne Feuer an (Joh. Chrys. virg. 75, 3 [SC 125, 360/2]).

ϑ. Die Einwohnung von Tugenden u. Kräften im Herzen. Neben der theologischen Einwohnung Gottes (der trinitarischen Personen) steht eine Unterbringung von Tugend- u. Erkenntniskräften in dem H. des Herzens. Die Tugend will keine Standbilder: mentes habitare et pectora gaudet (Stat. Theb. 12, 494; Sperka 105; zur Brust als Tempel der Fides ebd. 103f). Der häufigen Variation von cor u. pectus folgend, kann es heißen: pectoraque, ingenii magna capaxque domus (Epiced. Drusi [= PsOvid. cons. ad Liv.] 262); die Brust ist domus divae rationis et alti sedes consilii (PsHilar. in Gen. 136 [CSEL 23, 236]). Zu Prov. 24, 27 mahnt Gregor d. Gr. zum Bau der domus mentis auf dem von den Lasterdornen gereinigten Acker des Leibes, damit die fabrica virtutum nicht wieder zum Einsturz komme (moral. 31, 38, 77 [PL 76, 615D]). Das Herz ist der Sitz des ἡγεμονικόν (der leitenden Seelenkraft, Vernunft), der Weisheit, der Gedanken u. des Gewissens (zum Herzen als Sitz der Gedanken, Phantasien, Gesichte, des Kunstsinns im AT s. F. Baumgärtel, Art. καρδία: ThWbNT 3 [1938] 610). Origenes spricht vom cor in quo est mens et principalis intellectus (sel. in Ps. 36

hom. 1, 4 [PG 12, 1327C]). Zur Logosinexistenz im ἡγεμονικόν (dem principale cordis in des Rufinus u. des Hieronymus Übersetzung) bei Origenes A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (1938) 109/19. Das Herz ist sapientiae domicilium (Lact. opif. 10, 11). Der Geist Gottes sucht nach Seelen, die als habitaculum sapientiae sich eignen; die nackte u. offene Weisheit Gottes können sie nicht aufnehmen, so lange sie noch im Leibe wohnen, das Unsichtbare nur durch die Fenster des Sichtbaren wahrnehmen können (Orig. in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 220, 5/12]). Die domus animae wird mit Gottesfurcht gereinigt ad habitationem sapientiae (Hilar. in Ps. 127 tract. 10 [CSEL 22, 635]). Im H. des Herzens ist die cogitatio schmutziger Gedanken auszuschließen (excludere). Locum quem in corde libidinosa et sordida cogitatio tenebat, castitas occupet; ... quem superbia destruebat, humilitas reaedificet (Caes. Arel. serm. 45, 1 [CCL 103, 201]). Hesychius Sinaita kennt das ,H. unseres Herzens' (temp. 2, 50 [PG 93, 1528C]). Herrscht in ihm die Sünde, wird dies H. zum Grab (PsMacar./Sym. serm. H 11, 11 [PTS 4, 103 Dörries u. a.]); wieder aufgebaut u. erneuert, wird es für Christus u. die Engel zu einem Palast (ebd. 15, 33 [146]). Gott selbst erleuchtet pias mentes, damit sie die göttlichen Worte u. Taten verstehen; Engel dagegen können nur bewirken, daß der Geist das Licht Gottes hereinläßt, ähnlich einem Menschen, der im H. ein Fenster anbringt, damit das Sonnenlicht eindringen kann (Aug. in Ps. 118 serm. 18, 4 [CCL 40, 1725]). Dem H. des Leibs entspricht die domus mentis; der Geist wohnt darin als in dem Gegenstand seines liebenden Verlangens; allein die Verzweiflung treibt den Menschen aus dem habitaculum cordis auf des Ungehorsams dunkle Wege hinaus (Greg. M. moral. 8, 18, 34); domus nostrae cogitationis est res quaelibet, quam per dilectionem inhabitat animus (ebd. 8, 45, 74; vgl. 16, 62, 76). Bei der Errichtung des Tempels der Weisheit spricht Prudentius bald von Tempel, bald von H. (psych. 810: domus ardua; 834: domus alta; 868: domus interior). Als in einer Bewegung der Gedanken sich verwirklichend, mag auch das Gewissen im Herzens-H. beherbergt worden sein. Domus enim nostra interior cor nostrum est, aus dem ein schlechtes Gewissen uns in den Leib vertreibt (Aug. en. in Ps. 100, 4). Zum H. des Herzens bei Augustinus s. Maxsein aO. (o. Sp. 995) 143/6. 390/3; zum Herzen als Sitz des Gewissens ebd. 139f. Vom Feld hoher Visionen ist in die domus cordis heimzukehren, in die Bindung des Gewissens (Greg. M. in Hes. 1, 12, 10f [CCL 142, 188]).

ι. Die Herzenstür u. ihr Verschluß. Dem Verkehr zwischen dem Inneren des H. u. der Außenwelt dient der H.eingang (ostium, ianua, aditus, porta, ingressus). Den kennt auch schon das Heidentum. Bei Apuleius dringen ihre Gegnerinnen auf Psyches iam portis patentibus nudatum animum ein (met. 5, 19). Jupiter schließt vor Venus sein Herz auf (Claud. rapt. Pros. 1, 215: Veneri mentis penetralia pandit). Quintilian sagt: aperui pectus et conscientiam protuli (decl. 332 [308, 1f Ritter]). Die Situation des Vor-der-Tür-Stehens, Anklopfens u. Eintretens in Apc. 3, 20 (,Siehe, ich stehe vor der Tür u. klopfe an. Wenn jemand meine Stimme hört u. die Tür öffnet, werde ich bei ihm einkehren u. mit ihm Mahl halten u. er mit mir') sah man auch an der Herzenstür gegeben. Täglich klopft Christus an dem ostium (ingressus) mentis an u. geht vorbei, wenn nicht geöffnet wird (Apon. in Cant. 8 [PL Suppl. 1, 926. 930f]; janua mentis: ebd. 933. 950). Gott klopft an die Herzenstüren, daß wir ihm öffnen u. er eintrete, um in unseren Seelen zu ruhen (Ps-Macar./Sym. hom. H 30, 9 [PTS 4, 246 Dörries u. a.]). Im H. des Herzens wird der göttliche Bräutigam erwartet: pulsat Alleluia ianuas cordis, damit keine eitlen Gedanken es erfüllen (Cassiod. in Ps. 145, 1 [CCL 98, 1298]). Origenes wünscht sich: utinam cor peccatoris pulsare possim (in Jos. hom. 8, 7 [GCS Orig. 7, 343, 19]). Die kritische Situation liegt vor, wenn Christus u. der Teufel an dem ostium cordis nostri anklopfen (Caes. Arel. serm. 229, 5 [CCL 104, 909]; ähnlich ebd. 160, 2 [656]). Schon Hieronymus verbindet das Anklopfen von Apc. 3, 20 mit Cant. 5, 2 (,tu mir auf, meine Schwester') im Hinblick auf die cordis ostia: aperiantur Christo, claudantur diabolo (ep. 22, 26), worin auch die Hoheliedexegese folgt. Im Rahmen einer Türflügelallegorese heißt es: ecce martyres clauserunt ianuam contra diabolum, Christo aperuerunt (Aug. en. in Ps. 141, 3f). Zur geborstenen Mauer u. der offenen Tür (Job 30, 14) erklärt Gregor d. Gr.: Die Mauer, die das Herz gegen den Ansturm böser *Geister schützt, darf nicht durch Glaubensuntergrabung stürzen; tropologisch verstanden: die disciplinae (fidei) munimina in corde werden

zerrüttet, wenn die aperta ianua dem Bösen Einlaß gibt (moral. 20, 25, 53). Die Apc. 3, 20 vorgesehene Möglichkeit des Mahls sieht schon Origenes gegeben: apertis ostiis principalis cordis nostri sollen wir dem Erlöser unser Mahl bereiten, der uns zum großen Mahl im Himmel führen möge (in Jes. hom. 2, 2 [GCS Orig. 8, 252, 26]). Durch Christus als die Tür tritt Augustinus nicht ins Zimmer, sondern in das Herz der Hörer (in Joh. tract. 47, 2 [CCL 36, 404]). Cardo cordis (serm. 288, 3 [PL 38, 1305]) deutet auf die personale Mitte, um die der Mensch sich dreht (Maxsein aO. [o. Sp. 995] 391). Mit dem Hören der Ohren ist der aditus cordis noch nicht aufgetan (Greg. M. moral. 29, 24, 49). Den Stein des Grabes Christi ab ostio monumenti (Mc. 16, 3) wälzen, heißt, ihn den Frauen am Grabe ab ostio cordis nehmen, denen obseratum est pectus, oculi sunt clausi für die Wahrnehmung der Auferstehung (Petr. Chrys. serm. 82, 3 [CCL 24A, 506f]). Des Herzens Tür verlangt auch einen Wächter. Einer mit Gewissen ist der H.halter des Herzens (Plaut. trin. 81). Die an der Herzenspforte Getreide verlesende (2 Sam. 4, 6) Torwächterin, die Laster u. Tugenden zu scheiden hat, versagt, wenn sie einschläft u. bösen Geistern Einlaß gibt. Die eingeschlafene Türhüterin des Isobeth hat seinen Tod verschuldet. Darum gilt: ein kräftiger, nicht schlafender u. untäuschbarer Mannessinn hat in cordis foribus die Wacht zu halten (Greg. M. moral. 1, 35, 50). Ein ägypt. Mönchsvater mahnt: ,Sei ein Türwächter deines Herzens' (Joh. Mosch. prat. 110 [PG 87, 3, 2976A]). Christi Palast im Herzen hat im Inneren Speise- u. Schlafzimmer, Flure u. Türen, wo des Herzens Wächter (φυλακὴ καρδίας) alle unguten Gedanken fernzuhalten haben (Hesych. Sinait. temp. 1, 6. 45. 100; 2, 75 [PG 93, 1481D. 1496B. 1512B. 1536D]); Ps-Macar./Sym. serm. H 11, 5 [PTS 4, 106, 250 Dörries u. a.]); Guillaumont (aO. [o. Sp. 969] 41/81, bes. 76f) verweist auf Prov. 4, 23 LXX, was Evagr. Pont. mal. cogit. (Clavis PG 2450): PG 40, 1241D zitiert wird, u. auf Athan. vit. Anton. 21 (PG 26, 873C), wo eine Wache des Herzens gegen den Ansturm böser Dämonen gefordert wird. – Ein Verschluß der Herzenstür dient zur Abwehr von Gefahr u. Fremdem, zum Sichverschließen gegen Unerwünschtes, zur Sicherung des Bewahrten u. zum Einlaß des Erwünschten. Der Verschluß geschieht durch Riegel u. durch Schlüssel. Das Herz hält sich verschlossen im Guten (gegen schlechte Gedanken u. Versuchungen) u. im Unguten (gegen Gott, die Wahrheit, die Verkündigung). Es kann durch Christus u. die Predigt aufgeschlossen werden, sich aber auch selber auftun, etwa um dem Bräutigam (Gott) Raum zu bieten. – Das verschlossene Herz bezeugt in Einzelfällen die Antike (Haussleiter 797f. 806). Aus dem Herzen der Seherin spricht der in ihm eingeschlossene Gott (Ovid. met. 2, 641); aus Kassandra spricht der deus inclusus corpore humano (Cic. div. 1, 67). Etwas vom christl. cordis speculator ist bei Seneca vorweggenommen: nihil deo clusum est; interest animis nostris et cogitationibus medius intervenit (ep. 83, 1). Zu ergänzen ist der Hinweis auf die Rede der griech. Antike von dem Aufschließen der Herzenstür bei einem Vertrauensbruch. Sie entspricht den Geboten der griech. Tragödie zum Verschlossenhalten des Mundes u. hat ein längeres Nachleben anscheinend nicht gefunden. Euripides nennt den die Freundschaft treulos Brechenden einen, der den reinen Riegel des Herzens (φρενῶν) öffnet (Med. 660f; vgl. Ion 1563). Sophokles spricht vom Verrat eines Geheimnisses: die verschlossene Pforte der Seele öffnen (TrGF 4 F 393 Radt). – Der Verschluß des Herzens gegen ungute Gedanken u. Versuchungen ist zu seinem Schutz geboten. Das Herz als der Sitz der Gedanken hat das ostium cordis gegen böse Gedanken zu verschließen. Von den Kontemplativen gilt: secretioris uitae esse non possent, si oculorum, cordis et oris ostia aperta tenuissent (Greg. M. in 1 Reg. 4, 164 [CCL 144, 381]). Zum Kämmerlein des Beters sagt Chromatius v. Aquileia: Claudatur ergo clave fidei pectus nostrum contra insidias adversarii et soli deo pateat, cuius templum esse cognoscitur (serm. 40, 1 [CCL 9A, 172]). Die Tür der Tugend u. der Riegel der Liebe (Job 38, 10) bewahren das Herz vor dem Einsturz unter dem Ansturm der Versuchung, dem Anbranden stürmischer Gedanken (Greg. M. moral. 28, 22, 46 [PL 76, 476A/7A]). Wer nicht des Schoßes Tore schließt (Job 3, 10), gibt dem fleischlichen Verlangen Raum (Greg. M. moral. 4, 26, 47). Unerlaubte Gedanken lassen die Gerechten nicht ins Herz ein. Sie lassen die domus conscientiae nicht einnehmen, vertreiben den Feind ab ipso cordis limine. Wenn er durch Verlockungen usque ad primum vestibulum gelangte, so doch nicht ad consensus ianuam. Petri Verleugnung öffnete die ianua

cordis, die sein Weinen wieder schloß (ebd. 27, 26, 50 [PL 76, 429C]). Auf mönchische Bewährungen gerichtet, vergleicht Joh. Cassianus das Herz seltsam mit einem H.: Wie Einbrecher bei Nacht im H. Sand auswerfen, um am Klang seines Auftreffens das Gesuchte (wie Metall) zu finden, so streuen Erforscher des Schatzes im Herzen wie Sand Versuchungen aus, um am Klang, der vom Herzinneren (de intimis conclavibus) zurückhallt, das im unzugänglich Inneren des Menschen Verborgene zu erkennen (conl. 7, 16 [CSEL 13, 2, 195]). – Negativ bewertet wird des Herzens Sichverschließen gegen das, was seinem Heil zu dienen hätte. Cor claudunt, welche die Augen für die Freuden der Welt öffnen (Aug. en. in Ps. 48 serm. 2, 5). Beim Wandel im fleischlichen Leben omne cor omni cordi clausum est (en. in Ps. 55, 9). Gottes Auge freilich vermag auch in ein cor clausum einzudringen (conf. 5, 1, 1; zum cor clausum bei Augustinus: Maxsein aO. [o. Sp. 995] 154f). Die Hoffärtigen verschließen sich dem Wort Gottes clauso ostio cordis (Apon. in Cant. 8 [PL Suppl. 1, 928]). Gegen die Wahrheit verschließt der Hoffärtige das ostium cordis, verriegelt er die claustra animi (Greg. M. in ev. hom. 1, 7, 2 [PL 76, 1100C]); ... ut cordis tui ostia clausa sint sponso (Hieron. ep. 22, 26, 3). Wie Petrus den Himmelsschlüssel, empfing Paulus den Wissensschlüssel, mit dem das Verschlossene an den Tag gebracht wird, zum Öffnen der Herzen, qua ad fidem pectorum dura reserantur mentium secreta panduntur (Max. Taur. serm. 1, 1 [CCL 23, 2]). Christus ist der Schlüssel, qua ad credulitatem fidei pectorum nostrorum arcana reserantur (ebd. 43, 2 [175]). Bene secretum pectoris reseratur clave sermonis (Ennod. ep. 2, 26, 1 [CSEL 6, 68], ähnlich ep. 5, 23, 2 [197, 7]). Paulus öffnet uniuscuiusque conclave mysterii durch Predigt, um bald durch diesen, bald durch jenen Eingang hineinzuführen (Orig. in Rom. comm. 5, 1 [PG 14, 1008C]; vgl. conclave ebd. 6, 7; 7, 16 [1074C. 1143C]; ebd. [1144AB]). Die Seele entläßt das sie Bewegende ex intimis pectoris sui conclavibus (Joh. Cassian. inst. 2, 10, 1 [CSEL 17, 25]).

II. Gemeinschaften u. ihre Ordnung. a. Die Kampfgemeinschaft. Architektonische Bilder für die Kampfgemeinschaft der Krieger kennt schon das alte Ägypten u. sein Umkreis. Die ägypt. Vorstellung vom Herrscher u. vom Heer als Mauer erweitern erst die Griechen u. die Römer um die anderer Gebäudeglieder u. des H. Den Pharao mit dem Sonnengott gleichsetzend, schreibt der Tyrier Abimikir in den Amarnabriefen: ‚Du bist der Sonnengott, der über mir aufgegangen ist. Und die Mauer von Erz, die sich für ihn erhoben hat', wobei der akkadische Ausdruck (dūru) als Umfassungsmauer einer Stadt oder Festung zu verstehen ist (Alt 39). Auch die Ägypter, u. zwar früher, kennen für die Pharaonen (seltener Götter) das gleiche Bild. Auch mesopotamische Königshymnen bringen die Metapher verschiedentlich (A. Falkenstein/W. v. Soden, Sumerische u. akkadische Hymnen u. Gebete [Zürich 1953] 104 u. ö.). Schon eine ägypt. Hymne auf Sesostris III (1878/44 vC.) sagt: ‚er gleicht einer Schutzwehr in der Art einer Mauer von Erz' (Alt 40). In der 19. Dynastie heißt Sethos I (1304/1290) ‚die Mauer von Erz, deren Zinnen von Feuerstein u. deren Verschlüsse an ihr von Erz (Kupfer) sind', oder ‚die große Mauer von Erz, die Schutzwehr seiner Krieger' (vgl. ferner Grapow 163f; Alt 39/43; E. Erman, Die Lit. der Ägypter [1923] 181. 334). Nicht das Heer schützt seinen König, sondern dieser ist des Heeres Mauer. Schon bei den Nachfolgern von Sethos ist die kriegerische u. die herrscherliche Funktion des Bilds nicht klar zu unterscheiden. Ramses II steht hinter seinen Kriegern ‚wie eine Mauer von Erz'; er schilt sie nach ihrem Versagen in der Schlacht von Kadeš: ‚Konntet ihr nicht in euren Herzen sagen, daß ich eure Mauer von Erz bin'. Noch Jahrhunderte später ist Nektanebos ‚die Mauer von Erz, die Ägypten umschließt'. Neben der ehernen Mauer steht auch die Mauer schlechthin. Der König steht als feste Mauer für Ägypten. Ramses III, vor dem die Feinde erschrecken, ist ‚eine Mauer, die Ägypten Schatten gibt'. Der König ist die ‚Festung für sein ganzes Heer', er gibt ‚seine Arme als eine Mauer um seine Soldaten'. Er gleicht damit einem Gott, denn Horus steht ‚hinter seinem Tempel als eiserne Mauer', Amon heißt ‚die hohe Anlehnmauer, wenn man ihn braucht', oder: er hat ‚eine Mauer von Himmelserz geschaffen, die auf seinem Kanal ist', womit das Firmament gemeint sein könnte. Den Zeugnissen eines Hofstils gemeinsam ist die Funktion des Königtums, Schutz für das Heer oder das Land zu geben. Die Frage, ob der Heerkönig als Mauer dem Wahrer u. Lenker des Landes als Mauer voranging, wurde bislang nicht gestellt, liegt aber angesichts des Befundes bei den Grie-

chen nahe, während Gottes Wort an den jüd. Propheten (Jer. 15, 20): ‚Ich mache dich für dieses Volk zur ehernen, steilen Mauer; sie werden wider dich stürmen, doch dich nicht bezwingen, denn ich bin mit dir' (vgl. ebd. 1, 18), sein eigenes Geschütztsein vor dem Volk verheißt. Wenn Horaz, im Römischen allein, das Bild gebraucht, wo er versittlichend von dem Gewissen spricht: hic murus aeneus esto (ep. 1, 1, 60), mag er sich an Ägyptisches erinnern (Alt 47f). Das Ägyptische sieht Haufen erschlagener Feinde ‚zu Pyramiden gemacht' u. gebraucht das Wort für Pyramide auch für Leichenhaufen (Grapow 161). – Bei den Griechen (das heroische Epos bringt es mit sich) ist die Bau- u. H.metapher für Kampfgeschehen älter als das erst mit Euripides u. Plato aufkommende Bild vom Staatsgebäude. Homer, nur in der Ilias, spricht vom Zusammenhalt im Kampf als dem des H., vom Stehn der Helden auf dem Schlachtfeld wie gebaut. Die Scharen der Myrmidonen schließen die Helme u. die Schilde fest zusammen, wie wenn beim Bau die hohe Mauer aus gedrungenen Steinen fest gefügt wird, um den Sturm vom H. abzuwehren (Il. 16, 212f). Auch Ringer als Gegner, Odysseus u. Aias, der Telamonier, haften aneinander, wie der Zimmermann Sparren u. Ständer des Dachs gegen den Druck des Winds verschränkt (ebd. 23, 712f); ebenso haftet das verhängnisvolle Gewand der Deianeira am Leib des Herakles, wie vom Zimmermann zusammengeleimt (Sophocl. Trach. 768). Aias trägt seinen Schild einem Turm gleich (Il. 7, 219). Steil wie ein Turm fällt in der Schlacht ein Held (ebd. 4, 462). Um Patroclus trauern die Freunde standhaft kämpfend wie Säulen auf dem Grab (17, 434; vgl. Theogn. 233: Mann als Burg u. Turm; Alcaeus frg. 112 Lobel/Page: Männer sind der Turm der Stadt; Callin. frg. 1, 20 West). Außerhalb des Kampfes: Der Adler des Zeus breitet die Schwingen, wie sich die Türflügel des verschlossenen Schatz-H. des Reichen auftun (Il. 24, 317). Homers Bild, daß die in Schlachtreihen angetretenen Krieger wie eine Mauer stehen (ebd. 16, 212/7; vgl. Pind. Paean. 2, 37), hatte Apollonius Rhodius in der Szene bei der Aresinsel abzuwandeln, wo die Argonauten den Geschoßregen der stymphalischen Vögel aus der Höhe abzuwehren haben. Wie Dachdecker gegen das Wetter sauber Ziegel neben Ziegel legen, so machten die Kämpfer auf dem Schiff ein Dach aus ihren Schilden, dem die Federpfeile der auch mit Geschrei u. Lärm erschreckten Vögel nichts anhaben konnten (Arg. 2, 1072/6). Die Aufstellung der Römer mit erhobenen, fest zusammengeschlossenen Schilden vergleicht Polybius mit einem abschüssigen Ziegeldach (28, 11, 2; Wunderer 40). Die gepanzerten Reiter des Tigranes waren in ihren Rüstungen wie eingemauert (Plut. Lucull. 28, 3; Fuhrmann 257). Wie Schiffszimmerleute mit Hämmern ihre Balken rammen, schlagen die Helden im Zweikampf aufeinander (Apollon. Rhod. Arg. 2, 79f; vgl. Od. 9, 384: Odysseus stößt das Auge des Kyklopen aus, wie beim Bohren eines Balkens zugleich gebohrt u. gestemmt wird). Wie Sokrates (Xen. mem. 3, 1, 7) vergleicht Demetr. Phal. frg. 123 Wehrli[2] (aus Polyb. 10, 24, 7) die Genauigkeit bei der Heeresordnung mit der beim H.bau (Wunderer 37). In der Schlacht gilt: audacia pro muro habetur (Sall. Catil. 58, 17). Vom Sturz des Turnus dröhnt die Erde, wie wenn Felspfeiler von Ufermauern in das Meer abstürzen (Verg. Aen. 9, 710/6; vgl. Sil. Ital. 4, 295/7; P.-J. Miniconi, Thèmes ‚guerriers' de la poésie épique gréco-romaine [Paris 1951] 211). Wie bei Homer ist bei Ovid Achilles die Mauer der Griechen (met. 13, 281). Justinus spielt mit der eigentlichen u. der metaphorischen Bedeutung beim Vergleich der alten Spartaner, cum multis saeculis murus urbi virtus civium fuerit, mit den degenerierten Zeitgenössischen, die sich nicht sicher fühlten, nisi intra muros laterent (Trog. Pomp. hist. Phil. epit. 14, 5, 7 [136, 29/32 Seel]; M. Galdi: Athenaeum 5 [1917] 83/5). Die von den Karthagern so gut wie geschlagenen Römer befinden sich wie unter einem eingestürzten H., als unverhofft das Glück sich wendet (Sil. Ital. 7, 727). Tydeus kommt im Zweikampf über seinen Gegner, wie ein aufgetürmter Bau im Sturz einen zerschmettert; ein Stollen bricht so ein über dem Bergmann (Stat. Theb. 6, 878/85). Capaneus fällt mit Dröhnen wie ein hoher Turm, der durch seinen Einsturz die Stadt dem Sieger öffnet (ebd. 9, 554/6).

b. Institutionen: Staat, Kirche, Stände. Die Staats- u. Herrschaftsmetaphorik hat sich eines Dutzends verschiedener Bildfelder bedienen können, die als Denkmodelle u. Verstehensentwürfe mit ihren spezifischen Leistungen im Hinblick auf ein Erkenntnisziel wie Staat u. Herrschaft zusammen ein Gefüge der Grundmöglichkeiten an Vorstellungen vom Gemeinschaftsleben bilden, die sich ord-

stützt wird. Dieser abwehrenden Gebärde stehen aktivere Elemente selten gegenüber. Die Metapher bezieht sich auf Krisen des Staates, im Zusammenhang auch mit Weltuntergangsvisionen (nicht alles von H. Berthold, Die Metaphern u. Allegorien vom Staatsschiff, Staatskörper u. Staatsgebäude in der röm. Lit. der ausgehenden Republik u. frühen Kaiserzeit: Antiquitas graeco-romana ac tempora nostra. Acta congressus intern. habiti Brunae [Prag 1968] 104f hierfür Verbuchte bezieht sich auf den Staat). Seneca sagt vom jüngeren Cato: cadentem rem publicam, quantum modo una retrahi manu poterat, tenuit, donec abstractus comitem se diu sustentatae ruinae dedit (const. sap. 2, 2). Den Staatsuntergang bezeichnen Bilder wie ruina imperii, ruina patriae, ruina publica, patria ruens, ruens imperium, ruens status civitatis, cadentes populi, ruina mundi. Häufiger sind verbale Metaphern (ruere, cadere, concidere, labi, iacere mit einem entgegenwirkenden sustentare, sustinere oder stare; Berthold aO. 104). Cato ‚steht' inter ruinas publicas rectus. Curtius Rufus sagt zu dem in seinen Gliedern uneinigen Staatskörper mit mehreren Häuptern: quodque imperium sub uno stare potuisset, dum a pluribus sustinetur, ruit (10, 9, 1/6). Was kein äußerer Feind erreichte, hat der Bürgerkrieg bewirkt: Suis et ipsa Roma viribus ruit (Hor. epod. 16, 2; E. Dutoit: RevÉtLat 14 [1936] 365/73; vgl. Petron. sat. 120, 79/93; Lucan. 1, 71f. 81; J. E. G. Whitehorn: AUMLA, Journ. Australas. Univ. Lang. Lit. Ass. 31 [1969] 28/39). Cicero vergleicht den Untergang des Staats mit dem der Welt: civitas ... cum tollitur ... simile est ... ac si omnis hic mundus ... concidat (rep. 3, 23, 34). Tacitus glaubte das röm. Staatsgefüge (compages) durch seine achthundertjährige Geschichte so in eins verschmolzen, daß es den unter sich begraben müsse, der sein Einreißen betreibe (hist. 4, 74, 3). Cicero spricht mehrfach, auch in bezug auf die daran Schuldigen (Sest. 109), von der ruina rei publicae. Livius (praef. 4; 7, 29, 2), Properz (3, 13, 60) u. Tacitus (ann. 1, 11, 1) befürchteten, der Bau des Reiches könne unter seinem eigenen Gewicht zerbrechen (Demandt 278). Dio Chrysostomus (34, 24; 48, 14) vergleicht den Staat ohne Eintracht mit einem vom Zusammenbruch bedrohten H., den Bürgerkrieg mit einem *Erdbeben (48, 13), Cicero das entfesselte Volk mit einem Feuer (rep. 1, 42, 65). Sallust mahnt zur Fürsorge für Gebäude, ne incuria deformentur aut corruant infirmata (rep. 1, 1, 2), u. fragt sich, quibus causis amplissima regna et imperia corruissent (ebd. 1, 7, 4). Scipio bemerkt in der Unterwelt zu Paulus, sein Sturz hätte fast den Roms bedeutet (Sil. Ital. 13, 712f). Roms Untergang hat Lukan als Einsturz eines H. vorausgesehen (1, 72/80). Ti. Gracchus ist ein labefactans statum rei publicae (Cic. Catil. 1, 3). Vell. 2, 124, 1 spricht vom Untergang Roms als der orbis ruina (vgl. Val. Max. 9, 11, 4). Wie Claudius bei Seneca sich rühmt, den Augiasstall des röm. Rechtswesens ausgemistet zu haben (apocol. 7, 5 maluisses cloacas Augeae purgare), gehörten ‚Säuberungen' (καθαρμός Plat. resp. 8, 567c) seit je zu Leistungen, die ein Politiker sich zuschreibt (Demandt 279). – Ereignisfolgen in ihrer Einheit als eine Geschichte können mit einem H. verglichen werden. Pforten, Schwellen u. Ausgänge stehen für den Beginn u. das Ende eines ‚eröffneten' oder ‚abgeschlossenen' Geschehens, das im kultischen Ritual eine Entsprechung haben kann, so in der Öffnung u. Schließung des Janustempels bei Kriegsbeginn u. -ende (ebd. 278f). Die H.metapher für Geschlecht u. Stamm u. Dynastie kommt der Metapher für Gottes Bildung der Gemeinde u. des Volkes Israel im AT entgegen (Schneider 1266f; Pohlmann 1044f; Vielhauer 4/7; Demandt 280f). ‚Im Zusammenhang mit dem Volk Israel u. seiner Geschichte, überhaupt mit dem ganzen Völkerleben wird bauen geradezu terminus technicus für Gottes Handeln am Volk in Gnade u. zerstören für Gottes Handeln am Volk im Gericht. Seine religiös staatliche Existenz empfängt Israel nur aus der Hand Gottes' (Vielhauer 6). Der Herr verspricht, die zerfallene Hütte Davids wieder aufzubauen (Amos 9, 11), für Zion einen Grundstein zu legen, einen erprobten Stein, einen kostbaren Gründungseckstein, mit dem Recht als Meßschnur u. Gerechtigkeit als Richtblei (Jes. 28, 16f; vgl. Ps. 118 [117], 22; Jer. 12, 16). Zum Einsturz kommt das Gebäude nur, wenn Gott es niederreißt (Jer. 31, 28; vgl. 12, 16; 24, 6; 42, 10; 45, 4; Hes. 36, 36). Das bei den Griechen u. Römern allein den Menschen in die Hand Gegebene liegt hier allein in Gottes Hand, sein Bauen wie sein Niederreißen. – Bei christlichen Autoren seit der Väterzeit sind Bau- u. Gebäudemetaphern für Staat u. Kirche nicht immer klar zu sondern. (Die biblische u. nachbiblische Bau- u. H.metaphorik für die Kirche bei Schneider; ich bringe

nur wenig Ergänzendes.) Bei der allgemeinen Auferstehung am Weltende gibt es eine Neuweihe des H. genannten, auf Christus gegründeten *Gottesstaates (altera dedicatio universae domus: Aug. civ. D. 15, 19 [CCL 48, 482]), wobei der Gottesstaat wie civitas oder templum um so eher auch domus Dei heißen könne, als ja auch Vergil, der biblischen Rede von der domus Iacob für das große Volk der Juden folgend, die imperiosissima civitas der Römer domus Aeneae oder domus Assaraci nenne (Aen. 3, 97; 1, 284). Wie die Balken in den H. sind die Archonten in den Städten. Nimmt man sie fort, stürzen H. u. Städte u. Völker zusammen, u. keiner hält das auf (Joh. Chrys. stat. 6, 1 [PG 49, 82]). Mehr Vorsicht erfordert das geistliche Wohl. Ein untauglicher Baumeister vergeudet alle Baustoffe u. bringt das H. zum Einsturz, um so mehr, wer Seelen sorglos aufbaut u. verdirbt. Das Bischofsamt darf nur der Fähige übernehmen, da Unwissenheit ihn nicht entschuldigt (sac. 4, 2 [SC 272, 240, 11/6]; vgl. stat. 13, 5 [PG 49, 142]). Nach Joh. Chrysostomus bedarf es des Maurers, nicht des Malers, um die sittlichen Mißstände in Antiochia vom Fundament her zu beheben, ehe an eine Ausschmückung zu denken ist (oppugn. 3 [PG 47, 368]). Wie beim Brand des H. die Bewohner u. die Nachbarn sich zu retten flüchten, fliehen die Antiochier vor dem Zornfeuer des Königs (stat. 2, 1 [PG 49, 35]). Der Bischof ist aufzunehmen wie Gott selbst, der H.herr, der ihn zur Verwaltung seines H., der Kirche, sendet (Ign. Ant. Eph. 6, 1). Wie er sind auch die Gläubigen Gottes H.verwalter (ad Polyc. 6, 1; H. Piesik, Bildersprache der apostolischen Väter, Diss. Bonn [1961] 42f). Nachdem der οἰκονόμος in politischen Funktionen schon im vorchristl. Griechentum auch religiöse Aufgaben hatte übernehmen u. auch reine Kultverwalter οἰκονόμοι hatten heißen können, fußte die ntl. Bezeichnung der Apostel als οἰκονόμοι in der heilsgeschichtlichen οἰκονομία Gottes als des οἰκοδεσπότης auf einem schon paganen Boden (J. Reumann: JournBiblLit 77 [1958] 339/49). Jeder folgt in der Hierarchie der Kirche seinem Oberen. Das Schiff hat nur einen Steuermann, das H. nur einen Herrn, das Heer, wie groß es auch sei, wartet nur auf das Zeichen eines einzigen Kommandeurs (Hieron. ep. 125, 15, 1). Der Bischof darf nicht jeden Beliebigen heranziehen; er muß die domus catholica beteiligen (Aug. ep. 253). Gregor d. Gr. will, daß Bischof Virgilius v. Arles König Childebert von der Sünde abhalte, Laien schnell zu Bischöfen zu machen. Nur ausgetrocknete H.wände u. trockene Balken können Lasten tragen; überstürzt Gebautes bricht zusammen. Was für Holz u. Steine gilt, gilt auch für Menschen (ep. 5, 58 [CCL 140, 356, 60/9]). Isidor v. Sevilla sieht die Könige bei den Griechen basileis genannt, quod tamquam bases populum sustinent (orig. 9, 3, 18).

III. Weitere Verwendung der Hausmetapher im natürlichen, ethischen u. religiösen Bereich. a. Das Leben. Töricht Menschen, die täglich nova vitae fundamenta legen, neue Hoffnungen noch im Sterben haben (Sen. ep. 13, 16; vgl. 16, 1). Die (von Gott) verlassenen u. einstürzenden H. (Job 15, 28) meinen die, welche de aedificio vitae ceciderunt (Greg. M. moral. 12, 46, 52). Das H. unseres Lebens wird ohne Gottes Hilfe nicht gebaut (Valerian. Cem. hom. 11, 3 [PL 52, 726B]). Ins H. des Lebens eintretend, erkennen wir es als ein Gefängnis mit Angeketteten (Joh. Chrys. in Mt. hom. 14, 4 [PG 57, 222]). Geschehnisse, die wir im Glauben bekennen, sollen, auch wenn sie vergangen sind, unser ewiges Leben aufbauen, so wie der Baumeister mit vergänglichen Gerüsten ein bleibendes H. errichtet. Christi Lebensstufen von der Geburt bis zum Begräbnis waren machinamenta temporalia zur Errichtung eines H. für die Ewigkeit. Während irdische Bauten auf einem Fundament in der Erde aufgeführt sind, ist Christus das Fundament im Himmel, aber auch im Herzen der Gläubigen; auf ihm sollen wir mit *Gold, Silber u. *Edelsteinen aufbauen (Aug. serm. 362, 7/9 [PL 39, 1614/6]). Ist der Mutterschoß das Tor zum Leben, so führt das Tor des Tods aus ihm heraus (Basil. ep. 244, 8: Krankheit bis an die Pforten des Todes; Ausgang aus dem Leben: ebd. 161, 2; 269, 2; 291; 296; Calasanctius 151).

b. Das Gedächtnis. Die nach Cicero (de orat. 2, 86, 351/4) von Simonides v. Keos (W. Theiler: o. Bd. 6, 51; Th. Klauser: o. Bd. 1, 1031f) stammende, aber griechisch nicht erhaltene, an loci u. imagines sich schulende ars memoriae der Rhetorik empfahl seit der Rhetorik Ad Herennium sowie den rhetorischen Schriften Ciceros u. Quintilians, das sich zu Merkende in einem gedachten H. samt seiner auch bildlichen Ausstattung als Ordnungssystem verteilt für die Rede abrufbar bereitzuhalten, so daß die Metapher vom H. oder Schatz-H. (thesaurus) des Gedächtnisses ne-

ben der Wachstafelmetapher begünstigt wurde. Die unter Ciceros Namen in die Folgeepochen weit hineinwirkende Rhetorik Ad Herennium (zur memoria 3, 16, 28/24, 40; H. Lausberg, Hdb. der literarischen Rhetorik[2] [1973] § 1087. 1313) befestigte die Tradition der artificiosa memoria ex locis et imaginibus für die lat. Rhetorik (F. A. Yates, The art of memory [Chicago 1966] 1/104 zu Antike u. MA; zu anderen Gedächtnismetaphern s. H. Weinrich, Sprache in Texten [1976] 276/94; zur Raum- u. Gebäudemetaphorik für das Innere des Menschen u. das Gedächtnis bei Augustin s. W. G. Schmidt-Dengler: RevÉtAug 14 [1968] 69/89; zum Nachleben in der frühen Neuzeit H. F. Plett: D. Breuer/H. Schanze [Hrsg.], Topik [1981] 307/33 mit Lit.; zum 18. Jh. G. Hess: Daphnis 10 [1981] 3/46). Nach Plut. lib. ed. 13, 9E ist das Gedächtnis gleichsam eine Vorratskammer für die *Bildung (τῆς παιδείας ταμιεῖον; vgl. curios. 10, 520B: *Archiv [γραμματοφυλακεῖον]). Quintilian, der die Metapher vom großen H. mit vielen Räumen anschaulich ausdifferenziert (inst. 11, 2, 17/26), empfiehlt sie als Hilfe in der Mnemotechnik, wozu man aber auch öffentliche Bauten, Reisewege, Stadtpläne oder Bilder verwenden könne. Ihre volle Ausbildung fand die Metapher erst in den Konfessionen Augustins. Die große Abhandlung über die memoria im 10. Buch beginnt er mit Gebäudemetaphern: venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum (10, 8, 12). Manche Dinge müssen länger gesucht werden et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur (ebd.). Alle Dinge sind geordnet u. nach Arten aufbewahrt, quae suo quaeque aditu ingesta sunt; in den grandis memoriae recessus ... omnia suis quaeque foribus intrant (ebd. 13). Himmel, Erde u. Meer sind in aula ingenti memoriae meae gegenwärtig (vgl. Aug. mag. 12, 39 in memoriae penetralibus), ... in ipso ingenti sinu animi mei pleno tot et tantarum rerum imaginibus; sie werden hervorgeholt ex eodem thesauro memoriae (vgl. Quint. inst. 11, 2, 1 thesaurus eloquentiae); die memoria ist ein penetrale amplum et infinitum (Aug. conf. 10, 8, 15), in welchem nicht die Dinge, sondern nur ihre Bilder miris tamquam cellis aufgehoben sind (ebd. 9, 16). Die architektonischen Räume weiten sich in Landschaftsräume des Gedächtnisses, welche durchlaufen u. durchflogen werden können, Gott zu suchen (17, 26). Gott hat seine Wohnstatt im Gedächtnis: Quale cubile fabricasti tibi? quale sanctuarium aedificasti tibi? ... dignatus es habitare in memoria mea (25, 36). Heiratet die junge Witwe wieder, erneuert sich ihr das Andenken des ersten Mannes doch stets wie an der Wand der übertünchte schwarze Fleck (Joh. Chrys. vid. 2, 2 [SC 138, 170, 126/9]). Die Erinnerungen sind dem leitenden Seelenteil (ἡγεμονικόν) wie einer ehernen Säule eingeritzt (Basil. hom. 3, 7 [PG 31, 216B]; Calasanctius 151).

c. Das Gewissen u. die Gedanken. Die Metaphorik des Gewissens (wie der Sünde u. der Gnade, auch anderer theologischer Begriffe) harrt noch der Erforschung. Geistes-, begriffs- u. anwendungsgeschichtlich orientiert, beachtet H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1035f an Metaphern nur die Reinheit u. Befleckung. Sonst ist das Gewissen gut oder schlecht, streng oder lax oder verhärtet. Es gibt die Gewissenslast (u. -entlastung), seinen Brand u. seine Qual, sein Hell oder Dunkel, seine Bisse u. seinen Stachel, es schlägt (wie das Herz) oder spricht oder schweigt; es wacht oder schläft. In der Stimme des Gewissens liegt ein Spruch oder Gebot. Es trifft Entscheidungen, legt Zeugnis ab, leidet Bedrängnis oder Zweifel. Es gibt Gewissensstrafen. Es unterliegt der Prüfung u. Erforschung. Solche u. andere Metaphern unseres Zeitraums stimulieren die Frage nach dem Wesen des Gewissens von der Sprache her. Hat es oder ist es gar ein H.? – Die klass. u. spätere röm. Literatur verbindet das Gewissen nur vereinzelt mit Raum- oder Gebäudevorstellungen wie der vom Hafen des Gewissens (Val. Max. 4, 7, 3). Allein steht Ciceros Satz: nullum theatrum virtuti conscientia maius est (Tusc. 2, 64). Seneca wünscht die Öffnung des Gewissens für die Götter (benef. 7, 1, 7; frg. 24 Haase). Horaz sagt vom Gewissen: hic murus aeneus esto (ep. 1, 1, 60f). – Bei der Nähe von Herz u. Gewissen u. der Häufigkeit von Gebäudemetaphern für das Herz bei den Christen (s. o. Sp. 977/92) liegt es nahe, daß, zumal bei der christl. Intensivierung des Gewissens, diese hier entschieden häufiger sind als in der heidn. Antike. Wie sein abyssus (Aug. conf. 10, 2, 2) oder die Flucht vor ihm (Lact. inst. 6, 24, 21) Raumvorstellungen, implizieren seine inconcussa stabilitas (Hilar. syn. 2 [PL 10, 418B]), die Entriegelung seiner secreta (Ennod. opusc. 4, 27 [MG AA 7, 188, 31]; vgl. secreta: Lact.

inst. 4, 17, 15; Faust. Rei. spir. 2, 1 [CSEL 21, 132, 7]; Bachiar. repar. laps. 12 [PL 20, 1048B]), in die kein Mensch eintritt (Aug. en. in Ps. 54, 9; serm. 47, 9, 11), wo Gott aber seinen Sitz hat (en. in Ps. 45, 9), H.vorstellungen. Origenes spricht von conclave u. der horrea conscientiae. Die darin gesammelten Früchte darf man nicht wieder verloren gehen lassen (in Iud. hom. 7, 2 [GCS Orig. 7, 506, 7. 13]). Augustinus u. Gregor d. Gr. haben wesentlich zur Ausbildung der Metapher beigetragen, wobei die exegetische Allegorese mit im Spiel ist. Im H. des Gewissens ist der Mensch daheim. Einmal draußen, muß er auf Heimkehr bedacht sein. Ruhe findet er saltem in cubiculo cordis, ut tollas te ad interiora conscientiae tuae (Aug. en. in Ps. 35, 5; vgl. cubile ebd. 57, 2). Redi ad conscientiam tuam (85, 9). Das Herz als Ort des Gewissens ist des Menschen inneres H., aus dem ein schlechtes Gewissen ihn vertreibt, während er bei ruhigem Gewissen gerne in ihm wohnt. Deshalb gilt für den geheilten Gichtbrüchigen von Mt. 9, 6 par.: iam eat in domum suam, intret in conscientiam suam; iam latam inueniet, ubi deambulet, et psallat, et intellegat (Aug. en. in Ps. 100, 4; vgl. ebd. 100, 11; 73, 23). Bei Bedrängnis dort durch das schlechte Gewissen weicht der Mensch aus ihm wie vor der Dachtraufe oder dem Rauch (100, 4; Maxsein aO. [o. Sp. 995] 140/6). Herz u. Gewissen können variieren. Kein Ort faßt Gott, cui sedes est conscientia piorum; et ita sedes dei est in cordibus hominum (Aug. en. in Ps. 45, 9). Gregor d. Gr. variiert dazu noch H. u. Tempel: templum quoque et domus dei est ipsa mens atque conscientia fidelium (in ev. hom. 2, 39, 7 [PL 76, 1298A]). Gregor verbindet das H. des Gewissens des Gichtbrüchigen mit dem des Predigers auf dem Felde. Dieser kehrt in seines Gewissens H. immer zurück (zu Hes. 3, 24), um im Inneren, allein mit Gottes Geist, sein Wort gewissenhaft zu prüfen, ehe er ins Feld wieder heraustritt (in Hes. 1, 12, 10f [CCL 142, 188f]; vgl. moral. 4, 31, 61). Die Gedanken seines Gewissens erforscht, wer alle Pfade seines H. (Prov. 31, 27) überprüft (Greg. M.moral. 35, 20, 48); auch die H. von Job 24, 16 deutet Gregor auf das Gewissen: moral. 16, 62, 76; vgl. 4, 31, 61. Gottes Erscheinen im Fleisch erschüttert das Gewissen mit Bewußtsein von der Schuld. Bei der Reinigung seines H. findet sich die Drachme, denn die Gewissenserschütterung führt zur Gottähnlichkeit zurück (in ev. hom. 2, 34 [PL 76, 1249B]). Das vom Sturm erschütterte H. (Job 1, 19) ist das auf den vier Ecken der Kardinaltugenden mit der Struktur der guten Werke bis zum Giebel aufgeführte feste H. des Gewissens. Es stürzt ein, wenn es dem Sturm der Versuchung, wo sieben Sünden gegen die sieben Gaben des Hl. Geistes stehen, nachgibt, so daß die Söhne (die Kardinaltugenden) u. die Töchter (die theologischen Tugenden) unter ihm erschlagen werden, im guten Willen des Gewissens jedoch weiterleben (Greg. M. moral. 2, 49, 76/9). Das Herz u. das Gewissen sind Gottes H. u. Tempel; es darf durch schlechte Gedanken u. Aufgabe der Unschuld nicht zur Räuberhöhle werden (in ev. hom. 2, 39 [PL 76, 1298A]). Böses Handeln macht, ohne Anklage von außen, das Gewissen zum Gefängnis, wo der Schuldvorwurf des Herzens (animi reatus) den ausweglos in sich selbst Gefangenen bedrückt (moral. 11, 9, 12). Der böse Geist, der das vernachlässigte H. des Gewissens allein verläßt, kehrt mit sieben Geistern dorthin zurück (ebd. 7, 20 zu Mt. 12, 45; Lc. 11, 24/6; vgl. Caes. Arel. serm. 61, 3 [CCL 103, 269]). Das H. des Gewissens ist auch sonst der Väterzeit vertraut. Das reine Gewissen ist aula regalis u. Wohnsitz des Hl. Geistes (Cassiod. in Ps. 28, 2). Vor dem Brand des Zornes, angefacht durch schlechte Gedanken, ist die arca conscientiae nostrae zu bewahren (Caes. Arel. serm. 45, 4; 61, 3 [CCL 103, 203f. 269]). Petrus Chrysologus spricht zu Mt. 8, 8 vom tectum conscientiae (serm. 15, 4 [CCL 24, 95, 63]). Der Paulus von Gott verliehene Schlüssel der Weisheit et conscientiam ad confessionem peccati aperit (Max. Taur. serm. 1, 1 [CCL 23, 2, 16]). Wie das Gedächtnis u. das Gewissen haben oder sind die unter ihnen oft mitgenannten (o. Sp. 1021) Gedanken ein H. Der Mensch wohnt im Gegenstand seiner Liebe, Paulus so im Himmel (Phil. 3, 20). Im H. des äußeren Lebens wohnt der Leib, die Seele aber aus Liebe in der domus nostrae cogitationis, der Schauspieler in der hinfälligen domus laudis, worauf er sich vergeblich stützt (zu Job 8, 15 Greg. M. moral. 8, 45, 74f). Wo jemandes Liebe ist, da ist sein H.; so hat der Prediger sein H. im Himmel (in 1 Reg. 3, 172 [CCL 144, 294]). Das H. des Priesters ist die Weite der ihm untergebenen Gemeinde; Gott baut es durch Gehorsam ihm zum gläubigen H.; ein Hören der Predigt ohne Gehorsam, das das Gut des Worts vergeudet, macht es zum ungläubigen H. (ebd. 2, 103 [174]). Der Geist

(mens) wohnt in dem H. seines Begehrens, zu dem aus der Hölle ihn kein Weg zurückführt (moral. 8, 18, 34). Die verlassenen H. (Job 15, 28) sind die von Gott verlassenen, vom Bösen bewohnten schlechten Gedanken, die, sich zusammentuend, die civitas zum Trümmerhaufen machen, quia de aedificio vitae ceciderunt (moral. 12, 46, 52). Eine positive Wendung gibt dem Bild wieder Cassiodor: Im H. der propria cogitatio verweilen wir ganz hingegeben, gefestigt durch die Wände der zwei Testamente (in Ps. 127, 3 [CCL 38, 1179, 104/8]).

d. Tugenden u. Untugenden. Auf Ethisches hat die Antike fast nur Gebäudemetaphern wie Fundament u. Mauer angewandt. Nach Xen. mem. 1, 5, 4 ist die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) Fundament der Tugend. Bei Polybius ist κανών, der Zollstock des Zimmermanns, eine Metapher für die historische Wahrheit (12, 12, 1f nach dem Historiker Timaios; Wunderer 37; H. Oppel, Κανών. Die Bedeutungsgeschichte des Wortes u. seiner lat. Entsprechungen [regula – norma] [1937]; Rolke aO. [o. Sp. 915] 205/8. 472f). Tugenden sind ein Schatz-H.: σωφροσύνη, d. h. Klugheit, Selbstbeherrschung, Joh. Stob. 3, 5, 5 (3, 257, 1 Wachsmuth/Hense); B. Graupner, De metaphoris Plautinis et Terentianis, Diss. Breslau (1875) 35. Cicero gebietet: extrue animo altitudinem excellentiamque virtutum (fin. 5, 71). Mit der Tapferkeit, einem munimentum humanae imbecillitatis inexpugnabile, überdauert man die Belagerung des Lebens mit den eigenen Waffen, nicht denen des Schicksals (Sen. ep. 113, 27f). Plutarch gebraucht die Fundamentmetapher. Für Romulus baute die Tugend auf dem Fundament des Glücks sein H. (fort. Rom. 8, 320B). Die Politik ist auf dem festen Boden der Vernunft zu gründen (praec. ger. 2, 798C). Durch siegreiche Schlachten legten die Athener das Fundament der Freiheit (Pindar. frg. 77 Snell aus Plut. glor. Ath. 7, 350AB; Fuhrmann 85). Epiktet fordert, auf dem gesunden Urteil als Fundament Festigkeit u. Sicherheit aufzubauen (diss. 2, 15, 7/9). Tugend u. Laster rivalisieren wie bei der Ausschreibung eines Tempelbaus; das billigste, schönste u. schnellste Angebot erhält den Zuschlag (Plut. vitiosit. infel. suff. 3, 498EF; Fuhrmann 131). Ruht die Frömmigkeit nicht auf dem Fundament des Glaubens, bringt dessen Erschütterung sie zum Einsturz (Plut. amat. 13, 756B). Das Streben nach Glückseligkeit von außen vergleicht Boethius mit dem Verlangen nach dem eigenen H., das nur auf festem Grund (dem eigenen Inneren) beständig ruht (cons. 2 carm. 4, 15f). – Im Christentum lebt diese Redeweise fort (zur aedificatio des Glaubens, der Tugenden, der Frömmigkeit durch Worte u. Taten vgl. ThesLL 1 [1900] 917f; Tugenden werden erbaut wie ein Gebäude: Schneider 1274f). Schritte der Erringung des privaten Seelenheils stellen sich in Baumetaphern dar. Es gibt eine Fundamentlegung der Buße (Hebr. 6, 1). Gott ist der Tugend Maßstab (κανών: Greg. Naz. or. 1, 7). Die Tugend ist salutis fundamentum (Ambr. Noe 4, 10). Die domus mentis ist auf dem von den Dornen u. Disteln des Lasters u. der Begierden gesäuberten Acker des Leibes zu errichten, damit im Innern die virtutum fabrica nicht einstürzt (Greg. M. moral. 31, 38, 77). Leiblich auf dem Miste sitzend, zeigt Hiob doch, in quanto virtutum culmine apud se sedeat (ebd. 11, 1, 1 vgl. virtutum culmina 22, 14, 29). Auf dem Fundament der Furcht virtutum fabrica in altum ducitur. An Hiob geschieht das cum divina constructione (28, 9, 20). Es gilt, daß die erroris fabrica destruatur (in Hes. 2, 3, 2 [CCL 142, 238]). Beständige Reinheit ist aedificium et culmen auf dem Fundament der *Ehe (Hieron. ep. 49 [48], 7, 2). Als Schutzwehr gegen den Teufel verordnet Gott das vierzigtägige Fasten, damit die viermal zehn Tage quadraturam mundi totam muro inexpugnabili communirent. Denn das Fasten bedeutet dei arcem, Christi castra, murum spiritus (Petr. Chrys. serm. 12, 3f [CCL 24, 78f]). Die Tugenden der Gottesfurcht sind auf dem Weg des Menschen zu Gott wie Meilensteine u. Herbergen geordnet (PsMacar. Aeg. hom. 2 [Strothmann aO. (o. Sp. 960) 26]). Ein H. der Gerechtigkeit wird insinuiert von Ps. 118 (117), 19: Öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit, ich will hintreten, Dank zu sagen. Das H. ist Ort des Gezügeltseins, das Feld Ort freier Wildheit. Wie ein Tier am Zügel, geht der wilde Verfolger nach seiner Bekehrung ab agro perfidae uoluptatis ad domum fidei (Greg. M. moral. 10, 13, 24), das die errorum magistri wieder neu zu untergraben suchen (vgl. ebd. 16, 52, 76; ad domum fidei confugere: Aug. ep. 1, 3, 2 [CSEL 88, 5]). Bei den Christen selten ist das H. der Schlechtigkeit. Saul stieg in ‚sein H.' als das der Sündengewohnheit, in der er wie in einem H. lebt. Das H. seiner Vermessenheit ist das Maß seiner Schlechtigkeit u. führt zu Tod u.

Verdammnis (Greg. M. in 1 Reg. 6, 57f [CCL 144, 585]). Es gilt, daß die erroris fabrica destruatur (moral. 18, 10, 17). Ein anthropomorphes Bild darf man sich von Gott nicht machen. Si vis esse templum veritatis, frange idolum falsitatis (Aug. serm. 53, 7 [PL 38, 367]). – Unter den drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung ist der Glaube meist das Fundament. Wer auf dem fundamentum fidei Holz, Heu oder Stroh aufbaut (1 Cor. 3, 12), verbrennt, wenn er dem Feuer nahe kommt (Orig. in Jos. hom. 4, 3 [GCS Orig. 7, 311, 24/6]; zum fundamentum fidei als dem principium aedificii Bauer 389. 394f). De Lubac spricht von der ‚édification de la foi' weithin selber metaphorisch, doch auch mit mittelalterlichen Belegen (1, 2, 522/36). Augustin deutet die Pforten von Sion auf die sacramenta et initia fidei, die den Anklopfenden sich auftun, so daß sie zu den Geheimnissen des Sohnes führen (en. in Ps. 9, 14); vgl. lex fidei ianua (Petr. Chrys. serm. 92, 3 [CCL 24A, 570, 24]). Die Erde in Ps. 1, 4 ist die Seele des Gerechten u. ihr Fundament der Glaube: huic cum fides datur, ad aedificium subsequentis operis jam fundamentum ponitur (Greg. M. moral. 28, 9, 20). Der Glaube ist das Fundament der Werke: sicut enim supra fundamentum fabrica, sic supra fidem opera construuntur. Wie bei Jerusalems Zerstörung bis auf den Grund, bewirken die bösen Geister im Herzen der Gläubigen destructo aedificio boni operis die Untergrabung auch des Glaubens (ebd. 25, 10, 27). Der Teufel bringt das H. ohne Glaubensfundament zum Einsturz (Hieron. ep. 122, 4, 2). Der Glaube soll sich bereiten für den Ansturm der Verfolgung, damit er nicht wie ein auf Sand gebautes H. bei stürmischem Unwetter einstürzt (vgl. Mt. 7, 26f; Orig. in Hes. hom. 10, 5). Samuel, der ‚die Pforten des H. Gottes öffnete' (1 Sam. 3, 15), versinnbildlicht die Prediger, die den Gläubigen die verborgenen Schätze der göttlichen Tugenden auftun; clausa erant domus ostia, cum sanctae ecclesiae uirtutes ignorabantur (Greg. M. in 1 Reg. 3, 30 [CCL 144, 217]). Die Cant. 1, 3 angedeutete domus regis ist die ecclesia dei, zu der die Tür des Glaubens führt: sicut porta reliqua domus aperit, ita fides reliquarum uirtutum ostium habet (in Cant. 26 [CCL 144, 27]; in Hes. 2, 3, 2; 2, 5, 8; 2, 6, 16 [142, 238. 281. 307]). Als aedificium spiritale hat der Tempel Tore nach nur drei Himmelsrichtungen so wie die Kirche ihre Pforten des Glaubens, der Hoffnung u. der Liebe nur nach drei Himmelsrichtungen hat (ebd. 7, 13 [326f]). – Clemens v. Alex. spricht vom Aufbau des Glaubens. Das vom Sturm aus der Wüste umgestürzte H. der Kinder Hiobs (Job 1, 19) bedeutet den Menschen, wobei die vier Ecken die vier Kardinaltugenden versinnbilden, gegen die der Sturm der Versuchungen wütet, so daß das H. zusammenstürzt (Greg. M. moral. 2, 49, 76). Zur Scheidewand der Sünde u. des Gesetzes bei den Vätern vgl. W. Seibel, Fleisch u. Geist beim hl. Ambrosius (1958) 139f. Die domus von Cant. 8, 2 möchte Ambrosius deuten auf das H., in dem die moralium disciplina strahlt, das secretum auf das, in dem altiora mysteria sich finden (in Ps. 118 expos. 11, 2 [CSEL 62, 383]). Das nur in der heidn. Religion seiner Vorfahren erzogene Kind hat nicht gelernt, Herz u. Augen zu erheben rationis ad arcem (Prud. c. Symm. 1, 212). Basilius nennt Personen Stützen (ἔρεισμα): ep. 28, 1 (1, 66, 18 Courtonne) der Vaterstadt; ebd. 214, 4 (2, 206, 32) seiner selbst; 25, 1 (1, 62, 19) der Rechtgläubigkeit (Calasanctius 150); Gregor v. Naz. nennt Athanasius Stütze des Glaubens (or. 25, 11 [SC 284, 180, 9]) u. Säule (στῦλος) der Kirche (ebd. 21, 26 [270, 164, 1]) u. überlebende Märtyrer lebende Säulen (ἔμπνοοι στῆλαι; 43, 5 [PG 36, 500C]). Bei den Vätern u. im MA ist die Kirchweihpredigt ein Hauptort der Gebäudeauslegung, der eine Untersuchung noch verlangt. Als Beispiel stehe Aug. serm. 337, 5 (PL 38, 1478): Durch die Liebe sollen wir bauen das H. des Glaubens u. der *Hoffnung, mit den Wohnungen der Apostel u. Propheten als Fundament im Herzen, mit der Demut als Fußboden, mit Gebet u. Predigt als starken Wänden, mit dem Worte Gottes als Fenster; wie Säulen sollen wir die Schwachen stützen u. wie Dächer die Notleidenden beschützen. Gregor d. Gr. entwickelt zu Cant. 1, 4 die Metaphorik des H. in bezug auf die Kirche. Wer glaubt, ist durch die Pforte geschritten; wer die Hoffnung hat, steigt die Treppe hinauf; wer die Liebe übt, bewegt sich im Speisezimmer; wer die erhabenen Geheimnisse erforscht, die verborgenen Ratschlüsse erwägt, ist gleichsam ins Schlafzimmer eingetreten (in Cant. 26 [CCL 144, 27f]). Die Metapher des Bauens wird auch auf negative Tatbestände angewendet. Die Komödie treibt ihr Spiel mit dem Begriff der Auferbauung; sie kennt welche, qui exaedificant suam incohatam ignaviam (Plaut. trin. 132). Terenz

spricht von dem Auftun eines Fensters zur Nichtsnutzigkeit: quantam fenestram ad nequitiem patefeceris (haut. 481; Graupner aO. 7f). Origenes kennt eine Erbauung auch des Teufels (οἰκοδομὴ διαβόλου; in Jer. hom. 1, 15f [GCS Orig. 3, 13/6]). Bei einem teuflischen Erbauen in das Negative der Untugend, der Gottferne ist eine Bedeutungskomponente ‚Um- u. Abkehr' in Betracht zu ziehen, wenn es auch einen ‚Tiefbau' gibt. Origenes sieht die kirchlichen Lehrer das H. Gottes, die Kirche, bauen, die Häretiker dagegen ein Bordell (nach Hes. 16, 24: LXX οἴκημα πορνικόν; Vulg. lupanar; in Hes. hom. 8, 2 [GCS Orig. 8, 403, 8/11]) bzw. die Pforten des Hades (in Mt. comm. 12, 12 [10, 92, 1]; R. Herzog: W. Haug [Hrsg.], Formen u. Funktionen der Allegorie [1979] 63). Dem lat. Christentum ist ein Erbauen in malam partem auch vertraut. Tertullian kennt ein aedificare ad delictum (virg. vel. 3, 3), Augustin ein ad cupiditatem aedificari (ep. 125, 2 [CSEL 44, 4, 17f]; A. Thibaut, Art. Édification: DictSpir 4, 1 [1960] 286). Er warnt vor der Begier nach hinfälligem Ruhm auf schwachem Grund. Das H. eines beständigen Strebens (constantissimae intentionis domus) soll auf einem unerschütterlich festen Gut (bonum) gegründet werden (Aug. ep. 118, 6). Der durch Gunst getäuschte Heuchler macht es in der hinfälligen domus laudis sich bequem, als sei Heiligkeit so zu gewinnen. Dies Lob-H. kann sich über die Erde nicht erheben (Greg. M. moral. 8, 45, 74f). – Dem Bau des H. der Vollkommenheit steht der Einsturz des gott- oder tugendlosen H. oder ein Gegenbau des Teufels aus Untugend gegenüber. Steht das H. für die Ehre u. Schönheit der Ordnung Gottes in seinem Heilswillen, so tun Entfremdung, Gefährdung u. Verlassen dem Wert des H. Eintrag. Für den Stolzen gilt das Sprichwort: ‚Wer sein H. hoch baut, sucht auch den Einsturz' (Prov. 17, 16 Vulg.). Das Treiben des Gottlosen ist vergänglich: er baut sein H. wie eine Spinne u. wie der Wächter seinen Sonnenschutz (Job 27, 18). Wehe dem, der sein H. auf Ungerechtigkeit errichtet u. es zu prächtig anlegt (Jer. 22, 13f). Das H. steht auch für Weltenge: stultus a fenestra respiciet in domum (Sir. 21, 26 Vulg.). Der Schreiber, der die Bücher verläßt u. Dummheiten macht, ist ‚wie eine Kapelle ohne ihren Gott u. wie ein H. ohne Brot' (Grapow 161). Wie man beim Niederreißen von Wohnungen, die den Tempeln nahe sind, die zunächst damit zusammenhängenden Teile stehen läßt u. zu stützen sucht, so soll man auch die falsche Scham wegschaffen, aber damit stets die Scheu verbinden, auch die an die wahre Scham ... angrenzenden Teile mit wegzureißen (Plut. vitios. pud. 2, 529C; Übers. J. Ch. F. Bähr). Augustinus fragt, ubi aedificium et ubi ruina sit morum, bei den Christen oder den Heiden (civ. D. 19, 23 [CCL 48, 693, 142f]). Man soll den Mut nicht durch Verzweiflung zerstören oder untergraben (subruendus animus, Tert. paenit. 7, 12). Die *Gnade entzieht sich unvollkommen Büßenden, qui paenitentiae fidem adgressi super harenas domum ruituram conlocant (ebd. 6, 13). Wie das Gebäude auf dem Fundament, errichtet man die guten Werke auf dem Glauben. Destruktion des aedificium der guten Werke macht auch den Glauben verschwinden; Destruktion des Glaubens zieht auch die guten Werke in den Einsturz. Multi in hac domo fidei sine fide moriuntur (Greg. M. moral. 25, 10, 27 [PL 76, 338BC]). Von plötzlichem Anstoß stürzt ein H. nicht ein, wenn nicht alte Fundamentfehler oder lange Vernachlässigung es schwächten, so daß langsames Einsickern von Feuchtigkeit das Dach für Regengüsse durchlässig gemacht hat. Einzeln u. leicht ins Herz einsickernd, brechen Leidenschaften dann in uns die Tugendbalken, so daß Lastergüsse einregnen u. teuflische Versuchungen uns aus der Tugend H. vertreiben, das bei Sorgfalt uns erhalten geblieben wäre (Joh. Cassian. conl. 6, 17). Die ehernen Pforten von Ps. 107 [106], 16 sind die schlimmen Gewohnheiten, die, ohne eine Möglichkeit des Entweichens, uns in peccatorum atriis recludunt (Cassiod. in Ps. 106, 16 [CCL 98, 977f]).

e. Wohnen im Logos, in der Seele, in der Tugend. Nach Philo ist der Logos die Wohnung Gottes (migr. Abr. 4; Dupont aO. [o. Sp. 937] 467). Dieser ist Gottes intelligibles (ὁ νοητὸς οἶκος) im Gegensatz zum sinnlichen H. der Welt (αἰσθητὸς οἶκος, congr. erud. gr. 117). Umgekehrt wohnt der Logos wieder im Wissen (ἐπιστήμη) Gottes wie in seiner ihm eigenen Heimat (fug. et. inv. 76; C. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger des AT [1875] 224). Die von Gott zuerst erschaffene u. dann mit ihm die Welt erschaffende Weisheit ist Gottes H. u. seiner Ewigkeit teilhaftig. Als domus luminosa et speciosa wird sie um Fürbitte bei Gott angerufen (PsAug. medit. 19f [PL 40, 915/7]). Neben dem Kosmos (s. o. Sp. 919) hat Gott als Heiligtum die denkende Seele (λογικὴ ψυχή; Philo somn. 1, 215). Als Gott geweihter ‚geistiger Tempel' ist die Seele fähig, Gott zu schauen (quaest. in Ex. 2, 51; Pascher aO. [o. Sp. 934] 270/2). Anders als Tempel aus Stein u. Holz u. *Gold ist die Seele, seiner würdig, als H. Gottes zu gestalten (Philo cherub. 98/100). Sie ist ein irdisches H. des unsichtbaren Gottes (ebd. 101/5, mit Allegorese der Grundsteine, der Wände u. des Schmucks; H. Hegermann, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenist. Judentum u. Urchristentum [1961] 14. 25. 107). Der Friede ist ein H. Gottes (PsIsid. numer. 12 [PL 83, 1299D]). Die Einzeltugend heißt ein H. bei Philo (quod deus s. imm. 95; fug. et inv. 176). Der Weise wohnt im Leib wie als Beisasse in der Fremde, in den geistigen Tugenden aber als in seiner Heimat (conf. ling. 81; vgl. leg. all. 3, 2. 244). Die Herrschaft über die Sinne erreicht die im hl. H. der Tugend weilende Seele (ebd. 152). Der Mensch kann in der Tugend wohnen (Herm. mand. 4, 3, 2; vgl. Philo leg. all. 3, 244). Umgekehrt wohnt die Tugend im H. der Seele (quod deus s. imm. 135). Nicht Neid soll in uns wohnen (Ign. Ant. Rom. 7, 2), sondern großer Glaube u. Liebe (Ep. Barn. 1, 4; vgl. Herm. mand. 4, 1, 3 Heiligkeit; ebd. 12, 2, 4 Gottesfurcht).

f. Personifikationen. Die Personifizierung von Begriffen hat zur Folge, daß oft ihnen auch ein H. gegeben wird als Herrschaftsbereich oder als Wohnstatt, zB. Herodt. 7, 39, 1: Empfindung (θυμός; H. Blümner: JbClassPhilol 37 [1891] 35); Men. frg. 841 Kock: Hunger; Men. sent. 318 Jaekel: ein schlechter Charakter (ἦθος κατοῦργον). Personifizierten Tugenden u. Lastern wird ein domicilium in bestimmten Ländern oder Städten zugewiesen, zB. bei Heraclid. Crit. frg. 1, 25 (83f Pfister) für Boiotien: Gewinnsucht in Oropos, Neid in Tanagra, Streitsucht in Thespiai usw. (vgl. Pfisters Komm. zSt.); im lat. Schrifttum seit Cicero (s. J. B. Hofmann: ThesLL 5, 1 [1909/34] 1876, 13/40); auch in bezug auf die Kirche: Cypr. ep. 51, 1: unitatis ac veritatis domicilium; Lact. inst. 4, 30, 11: fidei; ira 2, 1: veritatis; Ambr. hex. 3, 1, 5: sanctitatis. Personifikationen suchen Einlaß in ein konkretes H.: Niemand ist bereit, paupertati domum aperire (Sen. ep. 23, 4). Erst seit Ovid haben Personifikationen eigene Paläste. Der von Vergil (Aen. 4, 173/97) eingehend beschriebenen Fama gibt erst Ovid, u. er allein, ihren Palast. Er beschreibt das in der Weltmitte zwischen Land u. Meer u. Himmel hochgelegene eherne H. der Fama als anschaulich konkreten Bau (met. 12, 39/63), wobei es heißt: Fama tenet summaque domum sibi legit in arce, | innumerosque aditus ac mille foramina tectis | addidit, et nullis inclusit limina portis. | nocte dieque patet. tota est ex aere sonanti, | ... Von differenziert Akustischem ist es erfüllt, während die mtl. H. mythisierter Begriffe gern von Licht erfüllte Architekturen haben wie das himmlische Jerusalem. In der Spätantike u. im Lauf des MA finden H.metaphern für abstrakte Begriffe eine Konkretisierung in der epischen Ausdichtung, die im Zuge der Personifizierung von Begriffen ausführliche Beschreibungen auch ihrer H., im Sinne etwa ihrer Residenzen, bringt. Vom Turm der Kirche Herm. sim. 9, 13 (Ch. Meier, Gemma spiritalis. Methode u. Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jh. 1 [1977] 77/80) u. dem Tempel der Weisheit Prud. psych. 323/87 (Gnilka; Meier aO. 80f) führt ein Weg zur domus naturae im Anticlaudianus des Alan v. Lille.

g. Gebäudeteile stehen für Begriffe. Wie im System eines H.ganzen alle Bauglieder ihre eigene Aussage zu machen haben, können diese auch isoliert Begriffen als Bildspender dienen. Wenige Beispiele seien hier gegeben (die Art. Dach I u. II: o. Bd. 3, 517/57 bringen keine Dachmetaphern). Wie in der Schlacht audacia pro muro habetur (Sall. Catil. 58, 17), ist für Seneca die Philosophie inexpugnabilis murus (ep. 82, 5), für Antisthenes die Weisheit (φρόνησις; Diog. L. 6, 1, 13). Von der Reinheit des Gewissens gilt: hic murus aeneus esto (Hor. epist. 1, 1, 60; E. Skard, Die Bildersprache des Sallust [Oslo 1952] 153). Petrus war fidei munitus moenibus (Iuvenc. 3, 534). Der Abergläubische bricht schon beim kleinsten Übel zusammen u. fügt seiner Trübsal noch schwere u. unausweichliche Leiden hinzu (προσοικοδομῶν; Plut. superst. 7, 168A). Um die Pforten der Philosophie wird der Anfänger viel Tumult sehen (prof. virt. 10, 81E). Bestimmte Menschen werden für Maßstäbe (κανόνες) der Tugend gehalten (aud. poet. 8, 25E). Die Weisungen meines Vaters habe ich wie ein gut gedecktes Dach gehalten, d. h. sorgsam befolgt (Plaut. trin. 317). Augustinus antwortet Florentina, um ihr Zutrauen nicht zu verlieren: ne uiderer tibi ostium fiduciae inhumaniter claudere (ep. 266, 1). Die Armut ist eine Herberge (καταγώγιον), die dem Menschen niemand

streitig macht (Joh. Chrys. hom. 2 [PG 49, 45). Eine weise *Frau ist eine Schatzkammer der Tugend (Men. frg. 493 Koerte = sent. 744 Jaekel). Den himmlischen Wohnungen geben verschiedene Begriffe eine spezifische Färbung. Der Weg des Glaubens zum Gipfel der Beschauung führt ad tantam beatitudinis mansionem (Aug. ep. 120, 4). Im Leben gelangt man an die Schwelle (οὐδός) des Alters (Il. 22, 60; 24, 487; Od. 15, 348; Hesiod. op. 331; als Zitat Plat. resp. 1, 328e). Hinter Organischem wie dem Leben stehen auch sonst H.vorstellungen: Com. inc. frg. 440 (3, 492 Kock) καλοῦ γήρως θεμέλιον σωμάτων εὐεξία; Men. sent. 438 Jaekel: der Logos durchwaltet (διοικεῖ) das Leben. Der Vielfraß hat im Bauch eine Vorratskammer so groß wie die eines H. (Phoenicid. frg. 3, 4 Kock). Eine verblaßte H.vorstellung zeigt sich, wenn von der ianua nativitatis an die bösen Geister den Seelen nachstellen (Tert. an. 39, 1) u. das Weib als ianua diaboli (cult. fem. 1, 1, 1) dem Teufel Einlaß gibt. ‚Einer Festhalle gleich' ist die Schönheit eines bestimmten Gottes in Ägypten (Grapow 161). Wie culmen steht vor allem arx für den Gipfel der Vollkommenheit in Tugenden u. Wissenschaften, in Künsten oder auch im Glück (Kempf: ThesLL 2 [1900/06] 742, 32/65). Personen stehen für etwas wie eine Burg. Ambrosius ist die arx fidei (Marcellin. Com. chron. 398, 2 [MG AA 11, 65, 9]). Im Namen Christi liegt totum culmen auctoritatis lumenque rationis (Aug. ep. 118, 33). Das Bruderherz ist eine feste, unbesiegte u. uneroberbare arx (Fronto 121, 4 Naber). Institutionen stehen so für einen Wert. Das Konsulat ist columen u. arx libertatis (Liv. 6, 37, 10). Der Prinzipat des apostolischen Amts, nicht der Herrscherthron, machte Rom zur arx religionis (PsProsp. vocat. gent. 2, 16 [PL 51, 704A]). Arx steht für das Bischofsamt u. das Kirchengebäude (Kempf aO. 741, 40/51). Burg heißt ein Wert u. die ihn vertretende Gemeinschaft. Das Gesetz ist eine arx (Cic. Cluent. 156; Verr. 4, 17). Verteidigt wird die arx Stoicorum (div. 1, 10). Zu den Pelagianern überlaufen, hieße die arx veritatis verlassen (Prosp. c. coll. 14, 2 [PL 51, 254B]). Beispiele festigen die arx der Guten, zerstören die Zuflucht der Bösen (Cic. Sull. 79). Das Leben ist virtutis in arce zu führen (Prosp. carm. de ingrat. 13 [PL 51, 95A]). Die Unschuld des Herrschers ist eine arx inaccessa (Plin. paneg. 49, 3). Für ein unschuldiges Herz ist seine Unschuld (simplicitas) wie eine mächtige Burg (arx fortitudinis): Greg. M. moral. 12, 39, 44. Der Seele ist die scientia Dei eine arx (Oros. hist. 6, 1, 1). Das Äußere verlassend u. sich in ihrer eigenen arx einschließend, ist die Seele unüberwindbar (Sen. ep. 82, 5). Die Freundschaft hat ihren Sitz in felicitatis domicilio (Val. Max. 4, 7, 7 [207, 4f Kempff]). Welch trügerische Seligkeit, wenn wir in arce felicitatis vor einem nachfolgenden Elend zittern müßten (Aug. civ. D. 22, 21 [CCL 48, 377, 44/7]). Gregor d. Gr. deutet tabernaculum impiorum (s. Job 8, 22) auf die hinfällige aedificatio terrenae felicitatis (moral. 8, 54, 91). Nur über die Mühe guter Werke kann man aufsteigen ad arcem contemplationis (in 1 Reg. 5, 177); wer zur arx divinae contemplationis erhoben ist, sieht, was ihm zugleich Schrecken u. Freude bereitet (ebd. 1, 67). Zu Ps. 48 (47), 4, wo Gregor d. Gr. in gradibus statt in domibus (Vulg.) liest, bemerkt er: Neque enim repente ad summa peruenitur, sed ad uirtutum celsitudinem per incrementa mens ducitur (moral. 22, 20, 46). Prudentius schildert, wie die heidn. Kindererziehung am häuslichen Götterbild eine Erhebung des Geistes rationis ad arcem ausschloß (c. Symm. 212). Es gibt sonst die arx sanctitatis, integritatis, artis poeticae, humanorum studiorum. Selten steht arx für Negatives. Das Theater des Pompejus ist die arx omnium turpidinum (Tert. spect. 10, 5). – Zum Erbauen der caritas, zu Fundament u. structura fidei, der Mauer der guten Werke, der Vormauer des Glaubens, dem Turm des Gehorsams bei den Vätern s. auch Schneider 1274f.

h. Handelnde als Baumeister oder Einwohner eines Geschehens. Zur ältesten Web- u. Nähmetapher für ein (auch listiges) Planen u. Ausführen tritt im 6. Jh. vC. die Baumetapher. Genannt sei nur ἀρχιτέκτων, der Anstifter eines Komplotts (Dem. 56, 11; 40, 32). Aeschylus gebraucht κτίζω für das Anbahnen des Schicksals oder Unglücks. Klytaimestra verstümmelt Agamemnons Leichnam, um damit ein unerträgliches Los für das Leben des Orest grundzulegen (choeph. 439/43; Belege bei J. Dumortier, Les images dans la poésie d'Eschyle [Paris 1935] 182f). Wie vergeblich immer wird in der Tragödie eine architektonische Meisterung des Geschehens im Guten oder im Argen angestrebt. Ein Baumeister (τέκτων) ist, wer Streit herbeiführt (Aeschyl. Ag. 152), wer das Recht vollstreckt, wie Klytaimestra an Agamemnon (ebd. 1406). Die

Frauen bauen alles Böse auf (Eur. Med. 409). Orest baut das Unheil bis zum Giebel auf (Aeschyl. Ag. 1283; vgl. Pers. 814f: Fundament der Übel). Indem *Herakles seine Kinder tötet, ‚krönt' er sein H. mit Übeln wie mit einem Mauerkranz (Eur. Heraclid. 1280; vgl. Troad. 489). Vgl. ἀρχιτέκτων Eur. Cycl. 477; χειρῶναξ λόγων (Wahrsager) frg. 795, 3 Nauck². Eros ist der δημιουργός der Liebesmühsal (ebd. 136, 4 N.²); der Gott, der die Frau gebildet, ist der δημιουργός schlimmster Übel (1059, 7f N.²; E. Kurtz aO. [o. Sp. 946] 549/53). Des Unheils Boden ist nicht zu finden (Aeschyl. Pers. 815). Im Glück ersteigt das Volk die höchste Stufe (Eur. supplic. 728). Fest im Boden (ἔμπεδος) u. aufgerichtet stehen menschliche Qualitäten wie Geradheit, Beständigkeit u. Zuverlässigkeit (zu Sophokles vgl. S. G. Rieger, Die Bildersprache des Sophokles, Diss. Breslau [1934] 109). Klytaimestra vergleicht den heimkehrenden Gatten heuchlerisch mit einem stützenden Dachpfeiler (Aeschyl. Ag. 897f). Auseinandergehende Ansichten können zusammengezimmert werden (Sophocl. frg. 783 N.²). Die harte Notwendigkeit verfügt über Keile u. Nägel u. Klammern u. Blei (Hor. carm. 1, 35, 17/20; vgl. 3, 24, 5/8). Für des Menschen Verbundenheit mit dem ihn Bestimmenden steht oft das Zusammenwohnen: mit der Zeit u. dem Alter, dem Schicksal u. dem Glück, der Krankheit u. dem Leid (zu Sophokles s. Rieger aO. 96f; zu Euripides K. Pauer, Die Bildersprache des Euripides, Diss. Breslau [1935] 58f). Die Krankheit droht als anwohnender Nachbar (Aeschyl. Ag. 1002f; O. Smith: ClassMed 26 [1965] 34. 48f). Moralische Eigenschaften sind Ein- u. Mitbewohner des Menschen: Starrsinn (Sophocl. Oed. Rex 338), das Böse (Oed. Col. 1134). Neben häufigem συνοικεῖν steht auch οἰκεῖν μετά c. gen. (Aristoph. plut. 564). Die Tragödie weiß vom Einstürzen des Reichtums (Aeschyl. Pers. 163f), der Prahlerei (sept. 794). In der Orestie des Aeschylus korrespondieren Bild u. Szene. Die Rede vom unter dem Blutstrom eingestürzten (Ag. 1532/4) u. sich wieder erhebenden Herrscher-H. des Agamemnon (choeph. 962/4) wird aufgenommen in dem Wort vom Einstürzen des H. der Gerechtigkeit (Eum. 515; vgl. Eur. Bacch. 331 θύραζε τῶν νόμων, [stell dich nicht] draußen vor die Tür der Gesetze!; E. Petrounias, Funktion u. Thematik der Bilder bei Aischylos [1976] 218/20). Der Schlaf gewährt Klytaimestra kein Schutzdach gegen schreckliche Sorgen u. Erinnerungen (Sophocl. Electr. 781). Ist einer mit sich uneins, gilt: diruit, aedificat, mutat quadrata rotundis (Hor. epist. 1, 1, 100; Sall. Catil. 20, 12 nova diruunt, alia aedificant). Ein auf ihn Herabstürzen (ruinae) droht dem, der bei bergschwerem Unglück sich nicht stark zu stützen weiß (Plaut. Epid. 83f). Ἀρχιτέκτων, ἀρχιτεκτονεῖν stehen auch für die Oberleitung eines nicht baulichen Unternehmens (H. Blümner, Über Gleichnis u. Metapher in der attischen Komödie [1891] 151; zB. Alex. Com. frg. 149, 2 Kock: Nicht der Meister [ἀρχιτέκτων] allein ist Urheber des Vergnügens [κύριος τῆς ἡδονῆς], das eine Kunst bietet). Auf den Taten u. Erfahrungen des Leosthenes als Fundament konnten nach ihm die Athener ihr Handeln aufbauen (Hyperid. epitaph. col. 6; Roschatt aO. [o. Sp. 1013] 26). In der Komödie setzt der Liebende die eigene Familie (genus) in Brand u. sucht danach zu löschen, bis kein Funken übrig bleibt (Plaut. trin. 675/9). In der Rhetorik gilt: die Topoi sind sedes et quasi domicilia omnium argumentorum (Cic. de orat. 2, 162).

j. Lebensgestaltung u. Erziehung als Bauen. Die durch Paulus intensiv belebte Rede von der im apostolischen Amt u. einzeln aneinander sowie für die Kirche als Gemeinde zu erfüllende Pflicht der Auferbauung bewahrte sich eine die Vorstellung vom zu errichtenden H. kaum jemals abwerfende Bildkraft. Der Christ hat sich selbst, den Mitchristen, die Gemeinde, die ganze Kirche zu einem H. aufzubauen (daher die außergewöhnlich häufige Metapher in der Verbform). Aus dem weiten Umkreis dieser Erbauung (Lit.: ThWbNT 10, 2 [1979] 1198f s. v. οἶκος, οἰκονομία κτλ. u. Friedrich/Krause 18/28) soll, unter Absehung vom Aspekt der Kirche u. Gemeinde, die Lebensgestaltung u. die Erziehung des Menschen als ein Bauen hier allein zur Geltung kommen. – Die Antike hat die Vorstellung vom Aufbauen des Lebens durchaus schon gekannt. Auf Großes sinnend, wollte Herakles seine drei Söhne ‚mit dreifältigen Königsherrschaften turmhoch aufbauen' (ἐπύργου; Eur. Herc. 474). Bei Euripides folgt solch oft vermessenem πυργοῦν achtmal ein Sturz (E. Kurtz aO. [o. Sp. 946] 546/9). Kyros mahnt vor dem Sterben seine Söhne, auf der gottgeschenkten brüderlichen Verbundenheit weitere Werke der Liebe aufzubauen (οἰκοδομεῖν; Xen. inst. Cyr. 8, 7, 15). Bei Chariton v. Aphrodisias wird die Erzie-

hung als Aufbauen bezeichnet (8, 4, 5 [128, 6 Blake]). Die Erzieher suchen das ungehorsame Kind durch Drohungen u. Schläge zurechtzubiegen, wie ein krumm gebogenes Stück Holz (Plat. Protag. 325d). Philo kennt das H. der Bildung (agr. 171; Vielhauer 27). Mehrfach spricht Plutarch davon. Bei Kindern ist das Wohlbefinden der Körper das Fundament (ϑεμέλιος) eines schönen Alters (lib. ed. 11, 8C). Bei der Entwicklung des Romulus legte die Fortuna das Fundament u. die Tugend vollendete den Bau (fort. Rom. 8, 320B). Eine aus sich selbst sich aufbauende Schlechtigkeit ist der Baumeister (δημιουργός) eines schlimmen Lebens (ser. num. vind. 9, 544B). – Bei den Römern hat Plautus das Bild in einer großen Szene breit entfaltet. Nach dem Vorbild der attischen Phasma-Komödie des Philemon hat er im großen Monolog des Philolaches (most. 84/156) das Menschenleben mit einem H. verglichen. Die Eltern haben im Kind mit Meisterschaft ein H. errichtet, für dessen Pflege sie langehin kein Opfer scheuen, bis der Sohn nach dem Heeresdienst für es (sich) selbst zu sorgen hat. Sein Müßiggang gibt es Regen, Sturm u. *Hagel preis, daß Ziegel u. Traufen fallen, u. der Sturm der Liebe erst läßt es bis in den Rest verkommen. Die Liebe regnet allenthalben durch bis in das Herz (Amor et Cupido perpluit). Da hilft kein Flicken mehr, das H. stürzt ein, geht bis ins Fundament zugrunde. Die nächste Szene schenkt Philolaches die Erfahrung, wie die Hetäre Philematium ihm im Sturm das schützende Dach des Lebens wegfegt (E. Fraenkel, Plautinisches im Plautus [1922] 168/78; Ernout aO. [o. Sp. 989] 307/9; E. Burck: Commentationes, Festschr. E. Linkomies [Helsinki 1954] 34). Die Komödie führt die Pädagogik ad absurdum. In Ehren gehaltener guter Rat ist wie ein festes H. (Plaut. trin. 317). Fortgesetzt gute Werke sollen einen schützen als ein nicht durchregnendes Dach (ebd. 320). Ein Anschlußfinden an die Natur nennt Horaz ein Baugrundfinden für sein H. (epist. 1, 10, 12f). Das Leben in der goldenen Mitte führt zwischen Palast u. Hütte als extremen Möglichkeiten hin. Einem Zuhochhinaus wird gesagt: graviore casu decidunt turres (carm. 2, 10, 5/11). Prahlt Epikur, keinen Lehrer gehabt zu haben, so gleicht er mali aedificii domino glorianti se architectum non habuisse (Cic. nat. deor. 1, 26, 72). Wenn von zwei gleich gebauten herrlichen H., sagt Seneca, das eine auf gutem Baugrund steht, das andere aber auf sumpfigem Gelände, so daß man erst ein tief reichendes Fundament legen mußte, so bleibt diese schwierige Leistung verborgen; ähnlich ist es mit der Veranlagung: Glücklicher nenne ich den, der wenig Mühe mit sich hatte, aber der hat sich mehr um sich verdient gemacht, der erst gleichsam die Fundamente legen mußte u. die negativen Seiten seines Wesens besiegt hat (ep. 52, 4/6). Der atl. Spruchweisheit ist der Gedanke auch vertraut. Das Wort: ,Die Weisheit hat gebaut ihr H. mit sieben Säulen' (Prov. 9, 1), hatte eine überaus weitreichende Wirkung. Die Lebensführung meint der Spruch: ,Durch Weisheit wird ein H. gebaut u. durch Klugheit erhalten' (ebd. 24, 3). Jesus Sirach ruft die Unwissenden in sein Lehr-H. (Sir. 5, 123), die Schule der Weisheit. – Im NT haben architektonisch konkrete Vorstellungen sich damit verbunden (Eph. 2, 20f; vgl. 1 Petr. 2, 5): Das Fundament u. der Eckstein, die lebendigen Steine, der Vorgang des Errichtens u. sein Ergebnis (H., Tempel, Wohnung) werden im komplexen Bild verbunden (Eph. 2, 20/2; 1 Petr. 2, 4/8). Paulus, als weiser Baumeister, hat das Fundament gelegt, welches Christus ist, nun muß jeder einzelne selbst darauf aufbauen mit Gold, Silber u. Edelsteinen oder mit Holz, Heu u. Stroh, sei es für die Dauer, sei es für das Vergehen in dem Feuer (1 Cor. 3, 10/7). Nach Ambrosiast. in Gal. 3, 2, 1 (CSEL 81, 3, 30) schmerzte es Paulus, fabricam suam, quae eos per evangelium aedificaverat, zerstört zu sehen. Den Bau der von Paulus erstrebten spiritalis fabrica (Aug. c. Faust. 1, 3 [CSEL 25, 1, 252]) strebt Gregor d. Gr. für den einzelnen u. für die Kirche durch die universa spiritalis fabricae structura an (moral. 17, 29, 42; in Hes. 2, 1, 5 [CCL 142, 211, 1]: cor audientium ad spiritalem fabricam mittit). Mit Christi Hilfe gilt es, spiritalem fabricam aedificare (Caes. Arel. serm. 233, 2 [CCL 104, 926]). Ep. Barn. 11, 1 wird getadelt, daß die Juden der Taufe sich entziehen, um sich selbst etwas zurechtzubauen; nach Polykarp werden die Christen auferbaut im Glauben durch die Briefe des Paulus (ep. 3, 2) oder von Gott u. Jesus im Glauben u. in aller Tugend (ebd. 12, 2), u. sie sollen sich selbst auferbauen durch ihr Handeln (11, 4; Piesik aO. [o. Sp. 1017] 39f). Auf Salomons Tempelbau als Typus sich beziehend, spricht Ambrosius detaillierend von der christl. Erbauung: Veniant angeli illi, veniant lapidicaesores, caedantur superflua lapidum nostrorum, aspera levigentur (in Lc. 2, 89). Orpheus u. a. haben die absurden Bräuche des Götzendienstes auferbaut (Clem. Alex. protr. 3, 1). Joh. Chrysostomus spricht vom Auferbauen der Seele (stat. 4, 2 [PG 49, 62]). Wir sollen eifern, wie Väter von Kindern, χριστοφόρων οἰκόδομοι γενέσθαι ναῶν (adv. opp. vit. mon. 3 [PG 47, 386]). Von Caesarius wurden ausgezeichnete Säulen (στῆλαι) seiner Bildung zurückgelassen (Greg. Naz. or. 7, 7 [PG 35, 764A]). Zu Lev. 14, 33/57 (dem Aussatz am H.) vergleicht Tertullian (pudic. 20, 8/12) den Menschen (caro u. anima zusammen) mit einem H. (domus hominis), das vor einer Einkehr Gottes einer gründlichen Ausräumung zu unterziehen ist. Nach Hinausweisung der todbringenden Sinne gilt es, behauene, in das Gefüge passende u. feste Steine einzuziehen, ut ita homo habilis deo sit. Treten nach dieser reformatio an dem Menschenbau die alten Flecken u. Mulden an den Wänden wieder auf, hat der Priester ihn als unrein zu erklären: et iussit deponi materias et lapides et omnem structuram eius et abici in locum immundum. Er wird aus der Stadt ausgewiesen u. dem Satan preisgegeben, nec amplius reaedificatur in ecclesia post ruinam. Der atl. Text bestimmt die Unerbittlichkeit. – Heranbildendes Aufbauen geschieht vor allem durch das Wort. Aedificare heißt Gutes tun, uel bene docere, destruere heißt Böses tun uel male docere (Eucher. form. 8 [CSEL 31, 1, 48, 18/22]). Nach PsAmbrosius wird uns alles vergeben, si divinis nos aedificemus eloquiis (serm. Sess. 3, 11 [PL 17^2, 809B/10A]). Joh. Cassianus empfing von den Wüstenvätern aedificationis sermonem (conl. 1, 1). Zur Erbauung durch Gottes Wort vgl. Thibaut aO. (o. Sp. 1027) 287/9. Eine Kirchweihpredigt Augustins beschreibt den Vorgang unserer Erbauung zu Gottes Tempel in dieser Welt, der seine Weihe erst am Ende der Zeiten findet, unter heilsgeschichtlichem Aspekt als Neubau über unserer Ruine. Der Glaube schlägt die Hölzer u. die Steine, die Taufe behaut u. glättet sie, die Liebe fügt u. verschränkt sie, so daß man sicher, ohne Furcht vor Einsturz, eintritt. Dieser mit Gesang aus Liebe über der alten Ruine uns erhebende Bau des Tempels geschieht auf der ganzen Welt (serm. 336, 1 [PL 38, 1471f]). Auch die Predigt ist ein H.bau, wenn sie das körperlich Sichtbare geistig in den Herzen geschehen läßt (ebd. 336, 6 [1475]; 337, 2 [1476]). Der Gattung der Kirchweihpredigt als Ort der Auslegung der Baumaterialien, der Bauverrichtungen u. der Architekturallegorese kann hier nicht nachgegangen werden. Augustinus unterstreicht, daß die Erbauung der uiua structura des Tempels Gottes nicht durch erst zu leistende Werke der Gerechtigkeit, vielmehr im voraus durch eine Wiedergeburt aus Gnade aufgeführt wird, tamquam de massa ruinae ad aedificii firmamentum, in einer Erlösung aus dem Tod zum Leben (ep. 187, 10, 33). Die Kirche ist das Zelt (Ps. 31 [30], 21) auf dem Kriegszug durch diese Welt; erst wer hier gekämpft hat u. im ,Zelt' gesund geworden ist, wird ruhmreich in die domus aeterna aufgenommen (en. in Ps. 30, 2 serm. 3, 8).

IV. Werke des Geistes. a. Sinn- u. Gedankengebäude. 1. Philosophisches. Neben der vor allem am Psalter ausgebildeten Tradition des Schriftwerks als Gebäude hat eine weniger auf seine Form als auf die Gedankenstruktur des Inhalts sich beziehende Rede von einem geistigen Gebäude sich ergeben, die, nicht ohne antike Wurzeln, im Christentum sich ausgebildet hat. Platos Gebäudevorstellungen für Geistiges sind eher beiläufig, beziehen sich auf keine Systematik. Das Gute hat sein H. in dem ,gemischten Leben' (Phileb. 61ab). Sokrates sah ein Gespräch bis zu den Vorhallen des Guten (προθύροις τῆς οἰκήσεως) geführt (ebd. 64c; Ferwerda aO. [o. Sp. 957] 168 verweist auf Parmenid.: VS 28 B 1) u. sieht den Vergleich des Sitzes der Wahrheit mit einem nur über Gedankenwege zu erreichenden H. ohne Nachfolge. Doch spricht Origenes von der Meinung des *Celsus, zur Vorhalle des Guten gelangen zu können (c. Cels. 7, 44 [GCS Orig. 2, 194, 25/9]). Wer beginnt, sich mit der Philosophie zu beschäftigen, der findet zahlreiche offene Türen (zu den Philosophenschulen Lucian. Herm. 15). Die Dialektik liegt wie ein Schlußstein (ϑριγκός) auf den Wissenschaften, über der es keine höhere mehr gibt (Plat. resp. 7, 534e). Eine Aristoteles im verlorenen Dialog Über die Philosophie u. auch anderen bekannte Fehllesung von Il. 23, 712: σοφός (weise) statt κλυτός (berühmt) τέκτων (Handwerker), gab später Anlaß, die Philosophie aus handwerklicher Baumeisterschaft hervorgegangen sich zu denken (Bywater aO. [o. Sp. 933] 64/87). Wie Aristoteles die auf Materialkenntnis beruhende Herstellungs- u. Bearbeitungskunst eine ἀρχιτεκτονικὴ τέχνη nennt (phys. 2, 2,

194b, 2/9), so wurde in der Philosophie bis in das 19. Jh. von der Architektonik eines systematischen, nicht bloß mechanisch-aggregathaften Lehrzusammenhangs gesprochen (F. Kaulbach, Art. Architektonik: HistWbPhilos 1 [1971] 502/4; G. Wolters, Art. Architektonisch/Architektonik: Enc. Philos. Wissenschaftstheorie 1 [1980] 158f). Bauwerkzeugmetaphern wie κανών u. norma (regula, libella, perpendiculum) fanden seit der Antike Anwendung auf Grundsetzungen der Rechtsphilosophie u. Ethik (H. Hofmann/W. H. Schrader, Art. Norm: HistWbPhilos 6 [1984] 906/18). Am H. veranschaulicht Plotin die Beziehung zwischen der Idee u. dem nach ihr bewirkten Schönen. Das Schöne an Körpern sieht man als Wirkung der das Ungeformte formenden Idee; der Architekt sieht so im schönen H. seine Idee von ihm verwirklicht (1, 6 [1], 3, 6f). Anderseits: Wir sehen die Ordnung der intelligiblen Welt wie die eines H., die doch nicht die des Architekten ist, der ihrer nicht bedarf (1, 2 [19], 1, 42/5). Das in Körpern wahrnehmbare Schöne ist beschmutzt vom Ort, in dem es wohnt (6, 7 [38], 31, 24). Die Schönheit ordnet das Viele zum Einen wie die Kunst ein H., während der eine Stein schön von Natur ist (1, 6 [1], 2, 25). Die das Eine betrachtende Seele verkennt es als ein reich geschmücktes H., solange sie den H.herrn nicht erkennt, der nicht eine tote Statue ist, sondern das allein Betrachtungswerte (6, 7 [38], 35, 7; Ferwerda aO. 168/71). Begegnen Dinge sich in der Materie, bleibt diese unberührt so wie ein H., in welchem zwei sich prügeln (Plot. enn. 3, 6 [26], 9, 36/40). Wenig Leute im Theater sind mehr als viele in einem H. (6, 3 [44], 12, 5/7; Aristot. cat. 6, 5b, 24f). Das den Guten zustoßende Übel, ist es vielleicht gar nicht der eigentliche Zweck, sondern eine Nebenwirkung, wie zB. jemand, der unter ein einstürzendes H. gerät, zu Tode kommt, ganz gleich wie er geartet war? (4, 3 [27], 16, 6/9) Lukrez hat das Bild vom Bauen des H. der Erkenntnis auf dem Fundament der Sinne als Epikuräer groß entwickelt (4, 500/21). Den Sinnen nicht vertrauen hieße, violare fidem primam et convellere tota fundamenta quibus nixatur vita salusque (505f). Mit dem Einsturz der Vernunft (ratio ruat omnis 507) stürzte auch das Leben. Gegen die Sinne reden hieße, ein H. (fabrica) gegen die Meßschnur, die Winkel u. die Setzwaage errichten (omnia mendose fieri 516), so daß es jeden Augenblick einzustürzen droht, aber auch wirklich einstürzt aufgrund der anfänglich falschen Messungen. So muß auch das Urteil über die Dinge falsch sein, wenn es von falschen Sinneswahrnehmungen ausgeht (513/21). Die rabbin. Bildrede des Jochanan ben Zakkai legt den Baumeister mit oder ohne Werkzeug auf den Schriftgelehrten mit oder ohne gute Taten aus (P. Fiebig, Der Erzählungsstil der Ev. im Lichte des rabbin. Erzählungsstils [1925] 53/5). Auf das stürmische Meer, die Schlacht, alles niedrige Treiben schaut man selig herab von den Wohnstätten der Weisen (Lucr. 2, 1/13). Das glückliche Leben bedarf eines Fundaments wie alle Künste oder Wissenschaften (Sen. ep. 124, 6). Die Mathematik baut auf dem Boden anderer Wissenschaften, in alieno aedificat, die Philosophie dagegen unabhängig auf eigenem Grund u. Boden (ebd. 88, 28). Seneca redet Lucilius zu, auf dem breiten Fundament, das er sich selber legte, fortzufahren (ep. 31, 1; vgl. bene fundatae mentes, ira 2, 21, 7; vit. beat. 15, 4; ot. 5, 5). Marcellus würde jedes Gebäude tragen, das sein Onkel auf ihm errichten wollte (ad Marc. 2, 3). In der Komödie baut Palaestrio Gedanken in Gebärden auf, er setzt als Stütze eine Säule unters Kinn, doch bricht er ab, non placet mihi illaec aedificatio: diese Dichtergebärde wäre nicht originell (Plaut. mil. 207/10; zur Geschichte der Gebärde F. Ohly: Schmidt/Wollasch aO. [o. Sp. 954] 62/4). Die Weisheit der Philosophie ist eine Fluchtburg (Cic. Tusc. 2, 24, 58). Der Kernsatz einer philosophischen Lehre heißt arx (arcem Stoicorum defendis; div. 1, 10). Der philosophisch gefestigte Geist als arx ist uneinnehmbar (Sen. ep. 82, 5; Plin. paneg. 4, 3; Fronto 121, 4 Naber; Marc. Aur. seips. 8, 48; K. Reichenberger, Untersuchungen zur literarischen Stellung der Consolatio Philosophiae [1954] 17_2).

2. *Theologisches.* Wie bei der eher auf das Zustandekommen als das Sein des Werks gerichteten Tradition vom H. der Dichtung oder Schrift ist es auch in der antiken Philosophie zu Ansätzen der Vorstellung von einem systematischen Schrift- u. Lehrgebäude, in dem Bauelemente zu einem architektonischen Sinngefüge sich verbunden hätten, kaum gekommen. Erst die auf das Fundament der Schrift gegründete Offenbarungsreligion der Christen scheint mit der Grundlegung durch Gottes Wort auch Konzepte eines geistigen Aufbaus angeregt zu haben. Außerhalb der Vorstellung vom auf dem Fundament des

Buchstabens zu errichtenden Gebäude der spirituellen Schriftsinne (s. Sp. 1042/4) ist die Gebäudemetapher jedoch auch für das theologische Schrifttum selten genug gestaltgebend geworden. Eine pragmatische Indienstnahme der Metapher zur kontextgebundenen Verdeutlichung eines theologischen Konzeptes (wie vor allem des biblischen von Kirche u. Gemeinde) herrscht entschieden vor. Die Erkenntnis (γνῶσις) der Wahrheit ist auf dem Fundament (θεμέλιον) des Glaubens aufzubauen (Clem. Alex. strom. 5, 5, 2; vgl. 6, 154, 3; 7, 20, 2; 2, 9, 2; Pohlmann 1066). Der Glaube ist das Fundament des Heils (Clem. Alex. strom. 2, 11, 2) u. der Wahrheit (ebd. 2, 31, 3). Glaube, Hoffnung u. Liebe sind das Fundament des H. Gottes (5, 13, 4). Die griech. Philosophie ist das Fundament (ὑπόβαθον) der christl. Philosophie (6, 67, 1). Der Schlüssel des Glaubens öffnet das Tor zum Logos (protr. 10, 3). Häretiker suchen ohne Schlüssel wie Einbrecher über die Wahrheit hinweg einzudringen (strom. 7, 106, 2). Als theologischer Terminus findet sich structura bei den Kirchenvätern. Ambrosius meint das differenzierte Gefüge eines Glaubensganzen beim Vergleich von zwölf Glaubensaussagen über das Verhältnis von Gott Vater u. Sohn mit einer columna fidei aus zwölf Steinen gleich den Edelsteinen auf dem Brustschild Aarons, aus denen keiner herausgebrochen werden darf, wenn die fidei structura nicht zerfallen soll (fid. 2 prol. 4). In den programmatischen Eingängen des 5. u. 6. Buches des Jesajakommentars beschreibt Hieronymus seinen Mittelweg zwischen der ausschweifenden *Allegorese des Origenes u. der historischen Auslegung des Eusebius als ein Aufbauen der einen auf der anderen, um zu den spiritalis intellegentiae culmina zu gelangen, zunächst fundamenta iaciens scripturarum. Danach spirituale supra struendum est aedificium, damit imposito culmine die vollkommene Schönheit der Kirche in Erscheinung trete. Auf dem fünften bauen das 6. u. 7. Buch in diesem Sinne auf (CCL 73, 159f. 223. 266. 315). Die Metapher strukturiert also den Kommentar. Das scientiae aedificium bedarf eines vollkommenen Dachs u. eines festen Giebels (ep. 98, 20, 1). Hieronymus sieht den tötenden Buchstaben des AT als ein H. ohne Fundament, quod non tam tabernaculum et domus quam sepulcrum et memoria appellandum est. Das H. öffnet erst der Schlüssel Davids in Christi Passion (in Jes. 7, 22 [CCL 73, 305, 59/63. 306, 94/7]). Weniger ein Schriftsinn- als ein Lehrgebäude der Theologie hat Gregor d. Gr. im Auge, wenn er in den Bucheingängen der Moralia Grundsätze des Verstehens des Buchs Hiob wiederholt, damit tanto robustius surgat doctrinae aedificium, quanto ex considerata causae origine studiosius ponitur in mente fundamentum (moral. 23, 1, 1). Dem 17. Buch stellt Gregor wie ein Namensschild am H. sein vorher schon eingehämmertes Prinzip von Hiobs Leiden als Typus von Christi Passion voran, quatenus habitaculorum more, dum superscriptionem tituli in ipsa postis fronte praefigimus, quia cuius est domus cognoscitur, securius intretur (ebd. 17, 1, 1). Es gibt ein Verlangen nach Erreichung des scientiae culmen (ebd. 30, 10, 39).

b. *Das Schriftsinngebäude.* Im Bereich der Bibel gehen die Vorstellungen vom Bau der Wahrheit u. der Gemeinde oder Kirche ineinander über. Die Fundamentmetapher des NT hat eine Affinität zur Lehre u. zur Wahrheit (Muszyński 2). Paulus sagt, mit Gottes Gnade habe er als weiser Architekt das Fundament gelegt, nämlich Christus, auf dem andere den Überbau errichten würden (1 Cor. 3, 10/5). Dies Pauluswort regt Hieronymus an, auch Jeremias einen Architekten zu nennen, qui non solum eradicabat et suffodiebat et perdebat, sed et aedificabat (vgl. Jer. 18, 7. 9), zumal auch Jesus, der filius fabri, als structor maceriarum gelte, qui universa condiderit (in Jes. 3, 3 [CCL 73, 46, 79f]). Der Christ u. Nichttheologe soll mit den Grundprinzipien sich zufrieden geben: das Fundament zu haben, soll ihm genügen, darauf aufbauen soll der Architekt (Greg. Naz. or. 32, 21 [SC 318, 130, 15f]). Insofern im NT Personen wie die Apostel u. Propheten (Eph. 2, 20), die zwölf Apostel (Apc. 21, 14. 19f) u. Christus selbst (1 Cor. 3, 11) als theologisch zu verstehende Fundamente die Gemeinde oder die Himmelsstadt tragen, sind sie Stützen auch der Glaubenswahrheit. Der aus dem AT nicht herzuleitende Gebrauch der Fundamentmetapher des NT zeigt Vorprägungen in den Qumranschriften. Sie kennen die Qumrangemeinde als ,H. der Wahrheit', ,H. der Wahrheit u. Vollkommenheit' (1 QS 5, 6; 8, 9; Muszyński 122/6). Die Kostbarkeit dieses geistigen Tempels betonen die Worte: ,Dies ist die erprobte Mauer, der kostbare Eckstein, seine Fundamente werden nicht erschüttert u. von ihrem Platz nicht weichen' (1 QS 8, 7f; Muszyński

131/6). Die Sektenregel kennt einen Rat der Gemeinschaft ‚zum Fundament des heiligen Gebäudes‘ (1 QS 11, 7f; Muszyński 189/91). Eschatologisch ist dieser Rat in der Gemeinde der Auserwählten ‚wie ein Saphirstein unter den Steinen‘ (4 QpJes[d] 1/3; Muszyński 192/7). Die Lehrer der Gerechtigkeit sind das Fundament der Wahrheit (1 QH 2, 10; 5, 9. 26) oder der Gemeinde (1 QS 7, 17; Muszyński 218/26). ‚Der Beter darf in eine feste Stadt eingehen, in eine hohe Mauer, zu einem Fundament in Gottes Wahrheit, denn Gott selbst setzt einen Grundstock treuer Gemeinde auf einen Felsen, u. einen Tragbalken nach dem Kanon der Gerechtigkeit für erprobte Steine zu einem starken Burgfried, der nicht erschüttert werden wird, so wenig wie die wanken, die dort eingehen, denn er hat Schutztore, die keinen Einlaß gewähren, u. starke Riegel, die nicht zerbrochen werden‘ (J. Ringger, Das Felswort. Zur Sinndeutung von Mt. 16, 18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte: Begegnung der Christen, Festschr. O. Karrer [1959] 286 mit Belegen).

1. Die Tempelhorizontale. Von der vornehmlich auf ihre Gestalt gerichteten H.metapher für literarische Werke ist die stärker am inhaltlichen Aufbau orientierte Gebäudemetapher für ein Gedanken- oder Sinngefüge nicht genau zu trennen, wo beide mit hermeneutischer Intention den Zugang des Verstehens öffnen wollen. Die Tür- u. Schlüsselmetapher wird wie bei dem Psalter (vgl. u. Sp. 1058) auf den Zugang auch zur übrigen Offenbarung angewandt. Mit dem Zugang zum Tempel von außen nach innen erschließen sich die Stufen des Verstehens. Gregor d. Gr. deutet das Tempeltor von 1 Sam. 4, 18 auf den Literalsinn der Bibel: durch den historischen gelangt man zu dem allegorischen geistigen Schriftsinn (in 1 Reg. 3, 66 [CCL 144, 235]). Die äußeren Tempeltore sind die Väter des AT, die inneren die Prediger der Kirche (in Hes. 2, 8, 2 [CCL 142, 337]). Die Tempelpforte ist der Glaube u. die hl. Schrift als Eingang zum Verstehen des Unsichtbaren. Die Pforte ist überdacht, weil die hl. Schrift von uns nicht ganz verstanden wird (ebd. 5, 3 [277]). Beda deutet das Vorhallentor des Tempels als den sermo propheticus, der zum Haupttor, d. h. Christus, führt (templ. 1 [CCL 119A, 161, 584/93]). Die Schrift hat ein ostium apertum (Apc. 3, 8), denn Christus gab sie mit dem Schlüssel Davids (dem Schlüssel der Auferstehung, Chromat. serm. 1, 5 [CCL 9A, 5, 88]) seinen Erwählten spiritaliter zu verstehen (Ambr. Autp. in Apc. 2 [CC Cont. Med. 27, 168, 46/50). Für Augustin u. Spätere ist der Schlüssel zum Schriftverstehen das Kreuz (Aug. en. in Ps. 45, 1 [CCL 38, 518, 20]; serm. 300, 3 [PL 38, 1378]; de Lubac 1, 1, 325). Samuel öffnete die vorher im Unwissen geschlossenen ostia domus domini, d. h. die Tugenden der Kirche, wenn die Prediger diese den Gläubigen offenbar machen (Greg. M. in 1 Reg. 3, 30 [CCL 144, 217]). Irrglaube dringt ins H. des Herrn, d. h. in die hl. Schrift, durch ihre Falschausleger ein (Hieron. in Hos. 9, 8f [CCL 76, 97, 211/4]). Durch die drei Tore der Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe tritt man in die Kirche als das spirituelle aedificium ein (Greg. M. in Hes. 2, 7, 13 [CCL 142, 327). Den falschen Priestern bleibt die Tür der Schrift verschlossen, so daß sie das Allerheiligste nicht sehen (Hieron. in Mal. 1, 9f [CCL 76A, 910, 302f]).

2. Die vertikale Architektur. Die Vorstellung vom horizontalen Zugang zu dem Tempel des Verstehens bis in sein Allerheiligstes steht unverbunden neben der vorherrschenden von dem vertikalen Aufbau des Schriftsinngebäudes. Während man den Vorgang der Gewinnung eines sensus spiritualis bei der schriftexegetischen Allegorese vornehmlich durch Metaphern der Enthüllung von Verdecktem oder einer Verwandlung zu veranschaulichen suchte, brauchte man zur Rede vom System der Bedeutungsdimensionen der vier Schriftsinne eine Stufungs- oder Strukturmetaphorik, welche diese zueinander in ein Ordnungsverhältnis setzte. Neben der Tisch- u. der Instrumentenmetaphorik diente hierzu vor allem die Gebäudemetaphorik (de Lubac 2, 2, 41/60: ‚symboles architecturaux‘, erfaßt auch Gebäudeteile, die isoliert vom Ganzen einen Bezug auf die Schriftauslegung besitzen; Spitz 205/18; zu vor allem den Steinen im geistigen Gebäude [Bibel, Hirt des Hermas, Psychomachie] Meier aO. [o. Sp. 1030] 71/83; zu Herm. auch Ringger aO. 291/8; Brinkmann 132/9: ‚Die Exegese als Bau‘). Im Aufrichten des Bedeutungsraumes werden dessen Bestandteile, das Fundament, die Wände u. das Dach zu einem geschlossenen, in seinen Teilen sich gegenseitig bedingenden Baukörper gefügt. Als erster spricht Philo zur Deutung von Josephs Traum (Gen. 37, 7/10) nur allgemein von der Aufgabe, auf der Grundlage des Texts nach den Geboten der Allegorie, der weisen Baumeisterin, aufzu-

bauen (somn. 2, 8; vgl. post. Cain. 51; Piesik aO. [o. Sp. 1017] 39). Philo erklärt an der Stiftshütte den Vorgang des Erbauens nach der Ideenlehre (Schauen einer ewigen, stofflosen Idee u. Erstellen eines materiellen Abbildes) u. versteht ihr Heiliges u. Allerheiligstes als Abbild der sinnenfälligen u. der intelligiblen Welt (quaest. in Ex. 2, 52. 90 Marcus; B. Reudenbach: FrühmittelalterlStud 14 [1980] 318; zu Clemens v. Alex. vgl. Schneider 1270). Auch sonst lag es nahe, an biblische Gebäude anzuknüpfen. Den Anfang macht Origenes, dessen 2. Genesishomilie (GCS Orig. 6, 22/39) an den drei Stockwerken der Arche die Folge der Schriftsinne vom Fundament des historischen über das höhere Geschoß des mystisch-allegorischen bis zum obersten des moralischen Sinnes derart angelegt findet, daß er der Frage nachgeht, quid etiam spiritalis aedificationis contineat magnifica haec arcae constructio (in Gen. hom. 2, 3 [30, 5f]). Das historische Fundament der Arche trägt ihre höheren Kammern des mystischen u. des moralischen Schriftsinns (2, 6 [36, 21/7]). Die Arche der Schrift (bibliotheca) ist aus den gleichmäßig zubehauenen Vierkantbohlen der prophetischen u. apostolischen Bücher, nicht aus dem rohen Holz der weltlichen Autoren aufgebaut (ebd. [37, 21/4]; H. Boblitz: FrühmittelalterlStud 6 [1972] 159/70). Die Kirche wohnt im H. des Gesetzes u. der Propheten mit dem cubiculum der Weisheit, dem Weinkeller der doctrina mystica vel moralis. Der ankommende Christus steht hinter der Wand des AT, vorher allein durch die Fenster des Gesetzes u. der Propheten sichtbar, solange er nicht vom Sitzen aufstand u. hervortrat von dem Buchstaben zum Geist, von dem Gesetz zum Evangelium (Orig. in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 220, 12/25]). Origenes wünscht drei Stufen der Auferbauung (aedificari): der Anfangenden durch den Körper des historischen Schriftsinns, der Fortschreitenden durch die Seele u. der Vollkommenen durch den Geist der Schrift (princ. 4, 2, 4 [GCS Orig. 5, 312f]; zur ganzheitlichen hermeneutischen Metapher vom Körper der Wahrheit [Leib, Seele, Geist, Gestalt], mit der Origenes die Baumetapher hier verbindet, vgl. Spitz 14/22). – Die Metapher des Schriftsinngebäudes verdeutlicht das Strukturverhältnis zwischen dem Fundament des Buchstabens u. dem Überbau des spirituellen Bedeutungsgefüges. Der lat. Kirche dient sie wie bei den Vätern auch im MA der Bekräftigung des Grundsatzes, daß die spirituellen Schriftsinne als Überbau auf dem festen Fundament des Buchstabens gegründet zu sein hätten, den später die Reformatoren neu betonen. Diesen gut altkirchlichen Grundsatz hat de Lubac überreich dokumentiert (1, 2, 426/87: ‚le fondement de l'histoire‘). Augustinus warnt: fundamentum solet etiam in aedificio ab imperitis contemni (in Joh. tract. 40, 8 [CCL 36, 354]) u. verlangt: adde aedificium, noli tamen relinquere fundamentum (ebd. 98, 7 [580, 23f]). Er beginnt das 20. Buch des Gottesstaats über das Jüngste Gericht mit Schriftstellen, weil tanquam in aedificii fundamento zunächst mit Gottes Zeugnissen der Grund zu legen sei (civ. D. 20, 1). Auf dem festen Fundament in Christus lassen goldene oder stroherne Gebäude sich errichten (21, 26). Ohne Anknüpfung an ein bestimmtes Bauwerk hat Hieronymus den Vorgang der Auslegung mit dem des H.baues verglichen. Ohne feste Gründung durch das Fundament der historia ist der Überbau der Wände u. des Dachs nicht möglich (in Hes. 42, 13f [CCL 75, 616, 318/21]). Hieronymus als Exeget beabsichtigt, ut supra fundamentum historiae ... spiritale struerem aedificium et imposito culmine perfectae ecclesiae ornamenta monstrarem (in Jes. comm. 6 praef. [CCL 73, 223]). Das ponere hat dem exponere vorauszugehen, sagt Gregor d. Gr., der das geistige Bauwerk, eine Schutzwehr zur Verteidigung des Glaubens, durch die Ausmalung der Wände mit den Farben des moralischen Sinns verschönt: Nam primum quidem fundamenta historiae ponimus; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam quasi superducto aedificium colore vestimus (moral. ep. ad Leandr. 3 [CCL 143, 4, 110/4]). Im Schriftsinngebäude wird das Lehrgebäude, doctrinae aedificium, miterrichtet (moral. 23, 1, 1 [143B, 1143, 4/6]; allegoria fidem aedificat: in ev. hom. 2, 40, 1 [PL 76, 1302A]; de Lubac 1, 2, 525. 530). Als Ziel der Tropologie nennt Augustin die aedificatio charitatis (doctr. christ. 1, 36, 40 [CCL 32, 29]; H. Freytag, Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung u. die Allegorie in deutschen Texten bes. des 11. u. 12. Jh. [1982] 20). Auf den fundamenta der Prediger u. der Apostel in der Kirche tota in eis sequentis fabricae structura surrexit. Sie tragen die auf ihnen ruhende Last (Greg. M. moral. 28, 5, 14).

c. Der Tempel der Weisheit. Die Antike kennt den aufragenden Weisheitstempel über den Niederungen des Menschseins. Höchsten Genuß gewährt es nach Lukrez, auf des Wissens Burg zu stehen, von der Weisheit hellen Tempeln herabzuschauen auf der Menschen unruhiges Treiben (2, 7/13). Der lukrezische Tempel der Weisheit hat einen Vorgänger im AT. Dem H., das Frau Weisheit sich erbaute u. mit sieben Säulen schmückte (Prov. 9, 1), steht gegenüber das H. der Frau Torheit oben in der Stadt, wo sie ehrliche Leute anlockt (9, 13/8). Anders als das H. der Weisheit ist das H. der Torheit wohl kein Gegenstand einer systematisierenden Auslegung geworden. Christus baut das feste H. der Kirche auf sich als Felsenfundament u. auf sieben Säulen ruhend (Orig. in Gen. hom. 14, 2). Die folgenreiche Hereinnahme der septem artes in die Theologie durch Cassiodor findet einen Ausdruck darin, daß Cassiodor die sieben Säulen des H. der Weisheit zu den sieben Kapiteln des zweiten Teils der Institutiones über die sieben freien Künste in Beziehung setzt (inst. 2 praef. 1f [89 Mynors]; Bauer 101). Der in der Anlage am himmlischen Jerusalem orientierte Tempel des reinen Menschen, in dem Sapientia residiert, hat bei Prudentius gleichwohl eine von sieben Kristallsäulen getragene Domus interior mit dem Thron der Weisheit (psych. 868/77). Von eigener Prägung ist das visionäre geistige Gebäude des Turmbaus der werdenden Kirche im Hirt des Hermas (vis. 3 u. sim. 9). Die Auslegungs- u. Wirkungsgeschichte des H. der Weisheit in den Proverbia ist noch zu schreiben. Zu Ikonographie u. literarischen Zeugnissen U. Mielke, Art. Sapientia: LexChristlIkon 4 (1972) 39/43.

d. Der Einsturz von Sinn- u. Gedankengebäuden. Die Antike u. auch das Christentum sehen ein nicht fest gegründetes Gedanken- oder Sinngebäude vom Einsturz bedroht. Im Sinne Epikurs beschwört Lukrez höchst anschaulich das Baufällige allen Erkennens, das nicht auf sicheren Sinneswahrnehmungen ruht, da sonst die Fundamente weichen (4, 505f: et violare fidem primam et convellere tota | fundamenta quibus nixatur vita salusque). Wie der Bau, wenn Maßstab, Winkelmaß u. Bleilot falsch gebraucht werden, nach allen Seiten schief sich neigt u. einzustürzen droht, ja einstürzt, da alle Vorberechnungen nicht stimmten, so kommt die Vernunft zu falschen Schlüssen, wenn sie sich auf irrende Sinneswahrnehmungen stützte (4, 513/21). Man untergrabe wie die Grundmauern einer Festung nur die ersten Gründe der Philosophie, um ihren Einsturz zu bewirken (Sext. Emp. adv. math. 9, 2). Der Zorn stürzt zusammen, weil er kein Fundament hat (Sen. ira 1, 20, 2). Sichere u. feste Argumente sind auf unsicherem Grund nicht aufzubauen (Plut. comm. not. c. Stoic. 2, 1059E). Die Stoiker hielten die Wissenschaft dank ihrer Strenge u. Festigkeit für etwas Solides, erbauten sie aber auf einem wankend unsicheren Grund (ebd. 47, 1085B). Die epikuräische Metaphysik ist unhaltbar dank ihrer irrigen Prinzipien; dank seiner Basis wird das H. erschüttert (non posse suav. vivi sec. Epic. 5, 1098E; Fuhrmann 85). – Die Schlußparabel der Bergpredigt (Mt. 7, 24/7; Lc. 6, 47/9) vergleicht das verständige, Tat werdende Hören der Verkündigung mit dem Überdauern des gut fundamentierten u. das vergeßliche Hören mit dem Einsturz des auf Sand gebauten H. (E. Biser, Die Gleichnisse Jesu [1965] 71/4. 157). Schriftstellen legen Philo Bilder der Errichtung gegen Gott gerichteter Gedankengebäude nahe (Vielhauer 24/6). Kains Städtebau war die Errichtung der Lehre eines Gottlosen, die im Turmbau zu Babel mit der ‚Spitze der eigenen Gedanken' gipfelte (Philo post. Cain. 49/53). Die sich gegen Gott Auflehnenden ‚führten den Bau ihrer unhaltbaren Lehre wie einen Turm in die Höhe', der von Gottes Hand gefällt wird (somn. 2, 284); wenn man dem eigenen ganz vertraut, erbaut man die Stadt des die Wahrheit zerstörenden Geistes (leg. all. 3, 228). Die Hauptgefahr für die christl. Lehre droht von den Häretikern. Diese untergraben destruktiv die Kirche, da sie ihre Ehre eher darin suchen, stehende Gebäude zu Ruinen zu machen als liegende Ruinen wieder aufzubauen. Ihr Gebäude verdanken sie nicht ihrer eigenen Bautätigkeit, sondern der Zerstörung der Wahrheit; das unsere untergraben sie, um das ihre aufzubauen (Tert. praescr. 42, 1f). Gegen Marcions Verheißung himmlischer Dinge, die er nicht bewiesen, wendet Tertullian ein: vocas ad coenam, nec domum ostendis; allegas regnum, nec regiam monstras (adv. Marc. 3, 24, 13). Augustinus warnt vor Untergrabung des Glaubensgebäudes durch die Häresie, quae antiquissimae fidei stabilita molitur fundamenta conuellere (ep. 190, 22). Dioscorus kann die Glaubenswahrheit nicht erkennen, so lange er gegen sie aus Gelehrtendünkel linguis humanis ruinosa gaudia construit (ebd. 118, 5). Augustinus findet die Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario geblieben (c. Iul. 6, 11, 36). Die Kirchenlehrer suchen die zu vereitelnden machinamenta u. machinationes der Häretiker u. des Teufels zum Einsturz zu bringen (Caes. Arel. serm. 131, 1; Aug. cont. 5, 14; c. Iul. 2, 1, 1; adv. Don. 29, 51). Dagegen gibt es auch die divinorum librorum machinamenta, die in der Seele Glaube, Hoffnung u. Liebe aufbauen (Aug. trin. 8, 4, 6). Cicero kennt den architectum et machinatorem von Intrigen (S. Rosc. 132; vgl. Sen. Tro. 750: machinator fraudis et scelerum artifex). Neben dem Elfenbeinturm gibt es ein Elfenbein-H. Mit dem Sommer-H. u. dem Winter-H. der Irrlehren stürzen, wenn die Wahrheit aufgeht, viele Lügen ein. ‚Zugrunde gehen auch die Elfenbein-H. (Amos 3, 15), die mit Kunstbiß (artifici dente, auf den Elefantenzahn anspielend) u. dem Glanz rhetorischer Pracht geschaffen wurden' (Hieron. in Amos 3, 13/5 [CCL 76, 254, 391/3]). Nicht Systematik, sondern das Vergängliche ihres Bemühens hat Hilarius im Blick, wenn er die Naturphilosophie als Wissenschaft der Menschen von dem durch Gott zu erbauenden bleibenden H. Gottes ausschließt, da ihr Natur- u. Welterforschen nur ein bald einstürzendes H. erbaue (lapsuram cito domum aedificat; Hilar. in Ps. 126 tract. 11 [CSEL 22, 620]; vgl. ebd. 8 [618]). Warnungen vor dem Einsturz des Schriftsinngebäudes bei Entzug des Fundamentes gibt es schon seit Augustin. Ein Vorgehen, ohne das Fundament der rerum gestarum firmitas gelegt zu haben, hieße in die Luft gebaut (Aug. serm. 8, 2 [CCL 41, 80f]).

e. Dichtung als Bauwerk. Wo immer Dichten in Vers u. Prosa, sonstig literarisches Verfassen u. die öffentliche Rede als etwas handwerkähnlich Lernbares verstanden werden u. neben der Sophistik vor allem durch die Rhetorik u. Poetik auch als Lehr- u. Lerngegenstand erscheinen, liegt es nahe, Metaphern für diese geistigen Tätigkeiten aus den Handwerken zu wählen. So ist den Dichtern, der Poetik u. Rhetorik samt der Literaturkritik die H.bau- u. H.metapher für das handwerkgleich gesehene Tun u. Werk des Dichters, Redners oder Lehrers dieser Künste bei den Griechen u. dann den Römern wohl vertraut (L. van Hook, The metaphorical terminology of Greek rhetoric and literary criticism, Diss. Chicago [1905] 33. 40/2; G. Assfahl, Vergleich u. Metapher bei Quintilian [1932] 46/50). Der seit Plato u. Aristoteles ins Bewußtsein gehobene Antagonismus von rational planender poetischer Technik u. dem Ursprung der Dichtung aus Inspiration oder dem Enthusiasmus einer natürlichen Begabung zieht sich durch die Zeiten. Bei der herkömmlichen Überbetonung der Inspiration u. des Enthusiasmus wurde, auch von der Rhetorik- u. Poetikforschung, die Aufgabe, die Vorstellungen vom Wesen der Dichtung von der Metaphorik für Dichtung her zu erschließen, bisher kaum erst wahrgenommen. Der Dichter als Handwerker am H.bau (τέκτων) ist den Griechen früh bekannt, lang ehe die Rhetorik u. Poetik ihn in die handwerkliche Lehre gaben (G. Kuhlmann, De poetae et poematis Graecorum appellationibus, Diss. Marburg [1906]). Nestor u. Sarpedon kennen wir aus den brausenden Worten, die weise Bauleute (τέκτονες) zusammengefügt (Pind. Pyth. 3, 112/4; vgl. Aristoph. equ. 530; Eur. Androm. 476). Die Muse ist eine Architektin (Sophocl.: TrGF 4 F 159 τεκτόναρχος μοῦσα). Demokrit sagt von Homer, er habe einen wohlgeordneten Bau mannigfaltiger Verse gezimmert (VS 68B 21; vgl. Anth. Pal. 7, 159, 3; Pind. frg. 194, 2f Snell). Aus dem uns gleich Baumeistern vorliegenden Material muß die Erörterung zusammengefügt werden (Plat. Tim. 69a). Der Dichter wird den Anfang des Gedichtes wie eine Vorhalle mit goldenen Säulen gestalten (Pind. Ol. 6, 1/3; M. Bernard, Pindars Denken in Bildern [1963] 82_{74}). Eine Säule, weißer als parischer Marmor, so soll Pindars Gesang eines isthmischen Sieges gedenken (Pind. Nem. 4, 81). Es ist nicht leicht, die Türen zu geheimen Worten zu finden (Bacchyl. frg. 5 Snell). Ohne Musenwahnsinn vor den Pforten der Dichtkunst (ποιητικὰς θύρας) ankommen, ist nicht genug (Plat. Phaedr. 245a). Des Liedes Anfang ist sein Fundament (Pind. Pyth. 7, 1/3; vgl. 4, 138: Fundament weiser Worte; frg. 194, 1 Snell; Bernard aO. 17. 71_{17}). Im Gedanken wohl an das Schatz-H. in Delphi sagt Pindar in einem dort aufgeführten Lied, er habe dem Sieger ein Schatz-H. im Gedicht errichtet: allem Sturm u. dem Verwittern trotzend (Pyth. 6, 7/14; Bernard aO. 18. 73_{22}). Timotheus öffnet der Musen Schatz-H. voll mit Liedern (Timoth. Lyr. frg. 15, 232f Page). Metaphern für Dichten regnet es, wo Aristophanes die Tragiker in der Komödie vorführt: ran. 1004 heißt es von Aeschylus, er habe als erster der

Griechen erhabene Worte aufgetürmt; pax 749f hat der Dichter (hier Aristophanes selbst) die Kunst aufgebaut mit hoher Sprache; zu πυργοῦν für Dichten (W. Hörmann, Gleichnis u. Metapher in der griech. Tragödie, Diss. München [1934] 60f) vgl. Anth. Pal. 7, 39, 1f; für Erheben, Rühmen Eur. supplic. 997f; Suda s. v. πυργοῦται; für Prahlen Eur. Herc. 238; Med. 526; supplic. 898. Agathon wird bei Aristophanes mit einem Schiffbauer verglichen (thesm. 53; Blümner aO. [o. Sp. 1034] 151). Von Aeschylus als Zimmermann erwartet man Schnitzen u. Sägen u. Hobeln u. klobengenietete Worte (γομφοπαγῆ ῥήματα; Aristoph. ran. 819/22; J. D. Denniston: ClassQ 21 [1927] 114), Bretter u. Verklammerung von Wortgebälk. Man kann Sägespäne u. Splitter reden hören (Aristoph. ran. 881 παραπρίσματα ἐπῶν; nub. 130 λόγων ἀκριβῶν σχινδάλαμος; vgl. ran. 819f über die Drechseleien des Euripides). Euripides lehrt einen winkelgerecht genau gemessenen Wortgebrauch (ebd. 956). Das später kanonisch gewordene Dichten mit der Meßschnur (κανών, σταθμή) wird hier nicht verfolgt. Der Lügner ist ein Zusammenleimer von Unwahrheiten (nub. 445). Noch PsLonginus (sublim. 41, 3) kennt Sätze, die aus lauter kleinen u. kurzsilbigen Wörtern bestehen u. zusammengehalten werden wie durch Nägel (γόμφοις). Bei Pherekrates rühmt Aeschylus sich in der Unterwelt, er habe eine bedeutende Kunst übergeben, die er selbst auferbaut habe (frg. 94 Kock). Aeschines nennt den Demosthenes einen δημιουργὸς λόγων, einen Wortkünstler (or. 3, 215). Ein Baumeister ist Thukydides als Historiker nach dem berühmten Wort, sein Werk sei als bleibender Besitz zusammengefügt (1, 22, 4). Dichter u. Autoren verfassen συγκείμενα, Zusammengebautes, Erdichtetes (Isocr. 4, 168; Lys. 3, 26; Aeschin. or. 1, 125); κατασκευάζειν, einrichten, für literarisches Verfassen ist bei Dionysius v. Halikarnass häufig (van Hook aO. 41). Die Erfüllung eines Versprechens ist sein Schlußstein (Plat. ep. 3, 318b); den erhält auch eine Rede (Plut. ser. num. vind. 4, 549D; vgl. comm. not. c. Stoic. 12, 1064C). Nach dem Historiker Timaios sieht Polybios zwischen Historie u. Rhetorik einen Unterschied wie zwischen realen Gebäuden u. solchen auf Bühnengemälden (12, 28a, 1; Wunderer 101). – Sein Prinzip einer dynamischen, von der Platzwahl u. der Planung über die Materialbeschaffung zu der aufrichtenden Bauausführung fortgehenden Architekturbetrachtung nutzte Vitruv auch für die systematische Gesamtanlage u. den Aufbau seines Werks De architectura (B. Nugel, The Just Design. Studien zu architektonischen Vorstellungsweisen in der neoklass. Literaturtheorie am Beispiel Englands [1980] 26/9). Vitruvs Prooemia zu Buch 4 u. 5 zeigen, wie er ‚die der Architektur eigenen Planungsprinzipien ordinatio u. dispositio sowie die ihnen zugeordneten Kategorien quantitas-qualitas auch für den Aufbau seiner Schrift nutzbar gemacht' hat (ebd. 27). Dabei kommt auch Geometrisches zur Geltung. Wie der Würfel in einer festen Gleichgewichtslage ruht, so bewirkt ein Block von angemessener Verszahl in der Dichtung Eindeutigkeit des Sinnes u. unbewegliche Festigkeit für das Gedächtnis (Vitr. 5 praef. 3f zu den Pythagoräern; zu Geometrie u. Dichtung Ohly aO. [o. Sp. 926] 1/42, bes. 35/42). ‚Einheit im Ganzen ... u. geordnete Vielfalt in den einzelnen Teilen ... bestimmen wie in der Architektur auch in der literarischen Darstellung die Gesamtanlage eines Werks' (Nugel aO. 29, zu Vitr. 5 praef. 5). Eine prinzipielle Affinität zu architektonischen Vorstellungen weist Nugel aO. 30/48 auch in der Poetik des Aristoteles u., verborgener, in der ars poetica des Horaz nach (ebd. 49/59). Die Hochschätzung des nach Maß u. Zahl verfahrenden Bauhandwerks vor anderen u. vor den nachahmenden Künsten, sein Zusammenfügen von Teilen zu einem Ganzen nach differenziert vorangehender Planung bereitet dem im Rahmen antiker Ordnungs- u. Schönheitslehren neben therio- u. anthropomorphen Denkmodellen einen Boden (43/8). – Auch die Rhetorik entwickelt seit dem gleichen 1. Jh. vC. konkretere Vorstellungen von der Dichtbautechnik. Dionysius v. Halikarnass (comp. 6, 40 [6, 28, 2/16 Usener/Radermacher]) greift bewußt zu technischen Metaphern aus dem H.- oder dem Schiffbau. Wie der Baumeister sich Steine, Hölzer u. Ziegel sorgsam so bereitlegt u. bearbeitet, daß sie nachher gut sitzen, so verfährt ein Autor mit den Redeteilen (vgl. Demetr. Phal. Rhet. eloc. 13); der Baustoff (ὕλη) wird genannt ebd. 76. 163 u. Cic. orat. 12 (silva dicendi). Von den ‚Silvae' des Statius lebte Silva als Werktitel bis ins 18. Jh. (Ohly, Kathedrale 161f). Cicero (de orat. 3, 171) handelt von der Anordnung der Wortfolge im Satz, der modum quendam formamque desiderat. Conlocationis est componere et struere uerba, damit eine glatte, dichte u. feine Folge

der Worte sich ähnlich wie in einem Mosaik ergibt. Gequadert (τετράγωνος) ist der Stil des Anaximenes v. Lampsakos nach Dion. Hal. Isae. 19. Cicero kennt die quadrandae orationis industria (orat. 197. 208: redigere in quadrum); Quint. inst. 2, 5, 9 levis et quadrata sed virilis tamen compositio. Die abgegriffene Fundamentmetapher ist noch nicht verblaßt, wenn für die Rhetorik gilt: ut aedificiorum memoria est quasi fundamentum (Cic. opt. gen. 5). Von hier aus hat auch die elatio atque altitudo orationis (Brut. 66) einen Einschlag von Architektur wie in fin. 5, 71: exstrue animo altitudinem excellentiamque virtutum. Die Rede des Crassus zeigt ihren Schmuck u. Reichtum per involucra atque integimenta, so wie ein reiches H. seine Ausstattung nicht zur Schau stellt, sondern im Bau selbst verbirgt, so daß man sie leicht übersieht (Cic. de orat. 1, 161f). Seneca rühmt des Fabianus sicher gewählten Stil. Er ist leicht behauen u. gebaut, ohne modischen Prunk u. Aufputz. Von seiner philosophischen Rede gilt: domus recta est (ep. 100, 6). Von der Inventio zur Dispositio überleitend, gebraucht Quintilian verschiedene Metaphern, um die neue Aufgabe zu bestimmen. Die Anordnung der Rede ist so notwendig wie die Ordnung eines Heeres oder einer Statue, deren Glieder eine unvertauschbar sachgerechte Zusammenfügung verlangen. Die erste Metapher ist die des Bauvorhabens. Steine, Bauholz u. anderes Häufen hilft nichts, nisi disponendis eis conlocandisque artificium manus adhibeatur (inst. 7 prooem. 1). Zur Rede kann bloße Stoffülle nicht taugen, wenn nicht die Anordnung das Material verteilt, zusammenfügt u. verbindet. Ut in structuris fügt der Redner unbehauene Steine jeweils am gehörigen Ort zusammen (ebd. 8, 6, 63; vgl. 9, 4, 27); zu weiteren H.bau- u H.metaphern bei Quintilian Assfahl aO. 46/50. Der seit Caesar u. Cicero bezeugte, aus der Architektur (44mal schon bei Vitruv) stammende u. schon früh auf die Gebiete der Anatomie (für die regelmäßige Anordnung von Knochen), der Botanik (für die Anordnung von Zellgebilden) u. Geologie (für den Aufbau von Bodentypen) übertragene Begriff structura fand seine reichste metaphorische Anwendung seit Cicero in der Rhetorik. Struere verba, orationem o. ä. kennen Cicero (de orat. 3, 125. 171; orat. 219. 232) u. Quintilian (inst. 7, 10, 7; 9, 4, 113; 10, 7, 8); structura verborum Cicero (Brut. 8, 33; orat. 149; opt. gen. 5), Quintilian (inst. 1, 10, 32; 8, 5, 27. 6, 67; Fortun. rhet. 3, 10/2 [127f Halm]; Iul. Vict. rhet. 20 [432f]), constructio verborum Cicero (Brut. 78, 272; orat. 37. 150. 202). Neben structura für die geordnete Zusammenfügung der Gedanken oder Worte (G. Lieberg: Hermes 84 [1956] 455/77, bes. 462f) stehen struere, destruere, destructio, tegere, coagmentare, commissura, cuneare u. polire bei Quintilian u. anderen im Hinblick auf den Bau der Rede (Assfahl aO. 47f). Wenn einem die Beredsamkeit nicht einen festen Grund gelegt, quidquid superstruxeris, corruet (Quint. inst. 1, 4, 5). Als H.teile der Rede- u. Dichtkunst gibt es fundamentum, aditus, ostium, cardo, limen, vestibulum, sedes, penetrale (Assfahl aO. 48f). Cicero spricht vom Fundament der Rede u. fragt, quid ipse aedificet orator et in quo adiungat artem (de orat. 3, 151; Mittel zur amplificatio der Rede taugen quasi machinae: Quint. inst. 11, 1, 44). Boethius spricht von veluti quibusdam prooemii machinis (in top. Cic. 6, 385, 39). Dem technischen Ausdruck gibt Sedulius eine christl.-theol. Dimension, wenn durch des Schöpferwortes cuncta ... constant machinis fabricata (op. pasch. 1, 20 [CSEL 10, 188, 20f]). Nach Cicero (fabricatio in verbo; de orat. 3, 167) tadelt Hieronymus mit dem Ausdruck nova sermonis fabrica die Art des Eusebius, Unvereinbares zu verbinden (in Jes. 18, 2 [CCL 73, 190, 29/35]). Vom Sprachbau im Kleinen zeugt Gregor d. Gr., wo er Hiobs Wort von den fabricatores mendacii (vgl. Job 13, 4 Vulg.) durch einen Vergleich verdeutlicht: sicut enim aedificium lapidibus, ita mendacium sermonibus fabricatur (moral. 11, 23, 34). Cicero (orat. 149), Ovid (Pont. 4, 13, 4), Seneca, auch Tacitus u. Spätere gebrauchen structura zur Verdeutlichung stilistischer Erscheinungen, auch in einem der σύνθεσις, compositio u. constructio nahekommenden Sinn. Den lat. Grammatikern des 3./6. Jh. ist es ein fester Begriff der Rhetorik. PsLongin. sublim. 10 zeigt an Beispielen, wie eine treffende Auswahl verschiedener Bilder, die so miteinander verbunden werden, daß gleichsam kein Hohlraum entsteht, die Erhabenheit des Stils zustandekommt; denn solche Löcher entstellen das Ganze, wie Risse die fest ineinandergefügten Mauern wohlgestalteter Gebäude verunstalten; ebd. 39, 3 heißt es, daß durch das Aufeinanderbauen der Sätze ein harmonisches erhabenes Gebäude errichtet wird. Die Redekunst mit dem Bauhandwerk zusam-

menstellend, nennt Apuleius sich den structor orationis (Socr. praef. frg. 3, 107 [165 Beaujeu]; vgl. apol. 95 [105, 10 Helm]; met. 8, 23 [195, 14 Helm]: iocos construere; Neuenschwander aO. [o. Sp. 956] 25). Tacitus sagt von den frühen Reden Ciceros: nihil excerpere, nihil referre possis, et velut in rudi aedificio, firmus sane paries et duraturus, sed non satis expolitus et splendens (dial. 22). Unwürdige Wörter sind aus der Dichtung auszuweisen, auch wenn sie sich in ihr sicher fühlen sollten wie im Heiligtum der Vesta (penetralia Vestae; Hor. epist. 2, 2, 114). Der Redner zeigt in der Anwendung rhetorischer Künste sich als artifex et architectus (Boeth. diff. top. 4 [PL 64, 1211 D]; vgl. Cic. orat. 140. 161). Lukian vergleicht seine Schrift Über die Geschichtsschreibung mit dem H.bau; darf er auch nicht selbst als Architekt seinen Namen auf ein solches Gebäude setzen, will er doch als Bauarbeiter dazu beitragen (hist. conscr. 4), als Kritiker der Gattung auch selbst etwas Tadelloses aufbauen (ebd. 33). Bauen steht auch für andere Künste. Eine notwendige Katachrese, d. h. mißbräuchliche Verwendung eines Wortes, ist für Quintilian (inst. 8, 6, 34) Vergils equum divina Palladis arte aedificant (Aen. 2, 15f). Mehrere Metaphern kombiniert Tertullian: ad struendam et disponendam et texendam parabolam (pudic. 9, 3). Er betrachtet seine Abhandlung als Unterbauten (praestructiones) zur Befestigung des Sinns der Schrift (ad muniendos sensus) über die Unsterblichkeit der Seele (res. 18, 1). Eine neue theologische, nicht rhetorisch-formale Basis findet sich auch bei Gregor dem Großen. Er verlangt vom Prediger, daß er sein Redegebäude auf dem festen Grund der Bibel gründe, ut omne quod loquitur ad divinae auctoritatis fundamentum revocet atque in eo aedificium suae locutionis firmet (moral. 18, 26, 39). An den Beginn des 17. Buches der Moralia stellt Gregor seinen Vorsatz einer typologischen Exegese, so wie man am Türpfosten anschlage, wer im H. wohne (17, 1, 1). Die Katechese ist ein H.; darum muß der Prediger Stein auf Stein, Wahrheit um Wahrheit in der richtigen Ordnung aufeinanderfügen, damit kein hinfälliger Bau entsteht (Cyrill. Hieros. procatech. 11; Schneider 1271). Wie die Baumeister ein der Größe des Bauwerks entsprechendes Fundament legen, so David mit dem kurzen Proömium Ps. 1 für die ganze Psalmensammlung (Basil. in Ps. hom. 1, 3 [PG 29, 213 CD]), die wie eine große Schatzkammer ist (ebd. 2 [213 B]; vgl. 1 [212 A]; Calasanctius 152). Ein H. ist die ganze Erde, wenn sie das neue Lied singt (Ps. 96 [95], 1); dieses H. wird gebaut durch Singen, gegründet durch Glauben, errichtet durch Hoffen, vollendet durch Liebe, geweiht am Weltende. Die lebendigen Steine eilen herbei zum Einbau in structuram templi dei (Aug. serm. 27, 1 [CCL 41, 361]). Es gibt also eine anschauliche Baumetaphorik für Dichtung vor u. neben der stärker abstrahierenden Begriffssprache der Rhetorik u. Poetik, deren Rede von Ökonomie u. Struktur eine metaphorische Einfärbung behielt. Dem Bild der Vorbereitung eines Baues entspricht das allgemeinere Prinzip der οἰκονομία im Sinne der dispositio als der Anordnung des Stoffes (Aristid. rhet. 2, 9 [Rhet. Gr. Spengel 2, 537, 13]; PsLongin. sublim. 1, 4; Polyb. 1, 13, 9; 5, 31, 7; 39 frg. 1, 4 [4, 504, 1 Buettner-Wobst]; Wunderer 38; Lausberg aO. [o. Sp. 1019] § 443. 452; J. Martin, Antike Rhetorik [1974] 213/43). Dion. Hal. Thuc. 9 nennt die drei Teile der οἰκονομία: διαίρησις (distributio, Lausberg aO. § 765), τάξις (ordo, dispositio, ebd. § 443. 1055) u. ἐξεργασία (pertractatio, expolitio; Martin aO. 217). Bedeutungsnah ist διοικεῖν (Isocr. or. 15, 47); Dionysius v. Halikarnass zur συνοικείωσις als Argumentationsart (conciliatio) Lausberg aO. § 783. PsLongin. sublim. 39, 3 spricht von der constructio als ἐποικοδόμησις λέξεων. Einen konsequent u. systematisch durchgeführten Gedankengang meint Epiktet mit ἐποικοδομεῖν (diss. 2, 15, 8; Pohlmann 1043). Alcidamas kennt ein Einreißen, Auflösen u. Zerstören des Baues der Wörter (soph. 25 [202, 1f Blass]). Κανών, des Maurers Setzwaage oder Richtschnur (norma, regula), dient als Metapher auch für ‚kanonisch' Literarisches. Lysias ist das beste Maß (κανών) für die attische Sprache (Dion. Hal. Lys. 2). – In einem alles andere als technischen Sinn steht der Bau des Werks als Denkmal, das den Dichterruhm begründet. Hatte Pindar ein Gedicht mit einem Tempel verglichen (Ol. 6, 1/5), so meint Vergil mit dem Tempel, den er zu stiften versprochen, sein Gedicht als Ruhmestempel für Octavius (georg. 3, 13/6; C. A. Disandro: AnalFilolClás 6 [1953/54] 57/73; U. Fleischer: Hermes 88 [1960] 280/331; W. Wimmel, Kallimachos in Rom [1960] 167/87). Properz ahmt die Stelle nach (3, 17, 37); auch findet sich die templum-Metapher für ein Gedichtbuch im Corpus Priapeorum (nach 100 nC.), dessen Autor die

Gedichte auf Priaps Tempelwände geschrieben haben will (2, 10 templi parietibus tui notavi): ‚das templum ist das Buch, die Wände die einzelnen Seiten ...' (V. Buchheit, Studien zum Corpus Priapeorum [1962] 10). Die stolzesten Worte über Dichtung als Bauwerk deuten sie als Denkmal ewigen Dichterruhmes, so am Ende der ersten Odensammlung des Horaz (carm. 3, 30, 1f): Exegi monumentum aere perennius | Regalique situ pyramidum altius ...; Pyramiden überragend, wird es Wetter, Winde, Zeiten überdauern. Wie das Werk Pindars (Pyth. 6, 10/4), des Simonides (frg. 26 Page) u. des Martial (8, 3, 5f) trotzt es der Natur, hier nun wie die Pyramiden, die schon ein ägypt. Text von um 1200 vC. im gleichen Sinn dem Werk der sich verewigenden weisen Schreiber gleichstellt: ‚Die Bücher der Lehren sind ihre Pyramiden ... Ein Buch ist nützlicher als ein ausgearbeiteter Denkstein u. eine feste Mauer, es ersetzt Tempel u. Pyramiden, auf daß der Name verkündet werde ...' (H. Fuchs: Antidoron, Festschr. E. Salin [1962] 149/66; die Topik der Grabgedichte zieht heran D. Korzeniewski: Gymn 79 [1972] 380/8; Lit. zu Ägyptischem vgl. L. T. Pearcy, Jr.: Latom 36 [1977] 780f). Während Ovid sein Werk dem Zorn des Zeus, Feuer, Eisen u. den Zeiten trotzen sieht (met. 15, 871f; trist. 3, 3, 77/80), greift Properz auch auf die Pyramiden des Horaz zurück: Carmina erunt formae tot monumenta tuae. Nam neque pyramidum sumptus ad sidera ducti (3, 2, 16/9; vgl. 4, 1, 67: Roma, fave, tibi surgit opus). Zum Vorrang der ewig währenden poetischen vor der vergänglichen Steinpyramide U. Ernst: Euphorion 76 (1982) 304/9. 325. Eine durch Origenes, Hilarius u. Hieronymus bezeugte theologische Tradition der H.metapher für die hl. Schrift oder den Psalter scheint jüdischer Herkunft zu sein. Im Eingang seiner Psalterauslegung beruft Origenes sich auf die von einem Hebräer hinterlassene schöne Überlieferung, wonach die ganze von Gott inspirierte Bibel ihrer Dunkelheit wegen vielen von einem einzigen H. umschlossenen H. gleiche. Die Schlüssel zu den einzelnen H. sind durcheinander geraten, so daß der jedem H. beigegebene Schlüssel nicht paßt, weshalb es eine Riesenmühe macht, den jeweils richtig aufschließenden Schlüssel für jedes einzelne H. herauszufinden. Zur wirklich verstehenden Auslegung der Schrift führt allein der Weg, nicht anderswoher als aus ihr selbst die Schlüssel des Verstehens zu gewinnen. Diesen Zugang zum Verständnis meinte das Pauluswort 1 Cor. 2, 13, daß nicht Weltweisheit, sondern des Geistes Lehre zum Verständnis führe, indem man für Geistesmenschen Geistesoffenbarungen deute (πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνειν). Die Schlüssel der Häuser im H. stehen für das Prinzip der Bibelexegese aus der Bibel u. nicht von außen (Orig. sel. in Ps. 1, 3 [PG 12, 1080 BC]). Auch Hilarius will jeden Psalm mit einer eigenen clavis intelligentiae aufgeschlossen wissen. Denn jedes Buch gleicht einer schönen u. großen Stadt mit vielen verschiedenartigen H., die alle ihre eigenen Schlüssel brauchen. Liegen diese in wirrem Durcheinander auf einem Haufen, ist es ohne Spezialkenntnisse schwer, den jeweils passenden zu finden. Nach Gottes Erbarmen wird der Exeget zu jedem Psalm den rechten Schlüssel haben, so auch ipsius primi psalmi aditum propria sua et congrua clave öffnen (Ps. instr. 24 [CSEL 22, 18f]). Hieronymus sieht den Psalter als ein großes H. mit vielen Räumen, einem H.schlüssel u. vielen Zimmerschlüsseln. Wenngleich der Hl. Geist den ersten Psalm, das Hauptportal, erschließt, bedarf doch jeder Psalm zu seiner Aufschließung noch eines unvertauschbar eigenen Schlüssels wie etwa die rechte Deutung des beatus vir (tract. I in Ps. 1 [CCL 78, 3, 1/8]; Spitz 238_{20}). Basilius d. Gr. vergleicht Ps. 1, 1 mit dem Fundament, das die Baumeister um so fester gründen, je höhere Aufbauten zu tragen ihm bestimmt ist (hom. in Ps. 1, 3 [PG 29, 213 CD]). Augustinus macht sich den Gedanken bei der Erklärung von Ps. 95, 1 zu eigen: quando domus aedificabatur post captivitatem: Quomodo ianua introducit in domum, sic titulus psalmi introducit in intellectum (serm. 27, 1 [CCL 41, 36]). Cassiodor versteht das H. des Psalters theologisch. Der beatus vir ist Christus, der als salutaris ianua caelorum den Psalter wunderbar eröffnet. Die Anwendung von claues reserabiles erschließt uns die Psalmen zum Eintritt in regis nostri palatia (in Ps. 1 praef. [CCL 97, 28, 30/40]). Das Buch als H. ist Gottes H. des Heils. Augustinus spricht von der Verschlossenheit des AT: Hoc utique clausum erat quia nondum clavis crucis accesserat (serm. 300, 3f [PL 38, 1377f]). Hieronymus meint, beim Eintritt in das Atrium Gottes blieben doch noch die secreta eius et universa mysteria, quae in caelesti Hierusalem clausa retinentur (ep. 120, 8, 5 [CSEL 55, 491, 8f]). Mit Gottes

Hilfe u. dem Schlüssel Davids (Apc. 3, 7), der die göttlichen Geheimnisse erschließt, aggrediamur aedificium civitatis (Hieron. in Jer. 29, 6 [CCL 74, 324]). Ans Schriftgebäude denkt Hieronymus: Die Führer der Kirche durchschreiten die Pforten der mysteria Dei ... habentes clavem scientiae, um sie den ihnen anvertrauten Völkern zu öffnen (in Jes. 13, 2 [CCL 73, 225, 31/4]). Weitere Belege zum Schlüssel des Kreuzes, dem Schlüssel u. dem Anklopfen an der Pforte des Verstehens bei Spitz 38. 238f. Das Tor zum Tempel ist die hl. Schrift. Seine Breite von zehn Ellen steht für das Gesetz im AT, seine Höhe von 13 Ellen für die Gnade im NT (Greg. M. in Hes. 2, 4, 9 [CCL 142, 270/9]). Der Autor des 2. Makkabäerbuchs vergleicht sich mit dem für die Gesamtanlage verantwortlichen Architekten eines Neubaus, wenn er die Pflicht zur Auswahl u. Anordnung der Geschichte für sich selbst beansprucht, während um die Ausschmückung des H. nur der Maler sich zu kümmern braucht, wie er zu Ausführungen einen anderen auch heranzieht (2 Mcc. 2, 29/31). – Zur Wirkung des Umgangs mit der Schrift gehört die christl. Erbauung durch das Wort Gottes (vgl. PsAmbr. serm. Sess. 3, 11 [PL 17, 809B/10A]). Auch die Wüstenväter schenken aedificationis sermonem (Joh. Cassian. conl. 1, 1). Paula verfolgte den geistlichen Sinn der Schrift et hoc culmine aedificationem animae protegebat (Hieron. ep. 108, 26, 1; aedificatio vitae ac fidei aus der Schrift: Rufin. hist. mon. 2 [PL 21, 406B]; Gen. 26, 12f recht verstanden, aedificat sanam fidem, Aug. quaest. hept. 1, 76 [CCL 33, 998f]). Es gibt eine aedificatio audientium (Joh. Cassian. inst. 12, 27, 3; conl. 17, 24, 2; omne quod non aedificat audientes, in periculum loquentium vertitur, Hieron. ep. 64, 5; weitere Beispiele bei Thibaut aO. [o. Sp. 1027] 288/91).

D. v. ALLMEN, La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le Paulinisme = Orbis Bibl. Orient. 41 (Fribourg 1981). – A. ALT, Hic murus aheneus esto: ZDMG 86 (1933) 33/48. – H. H. ANTON, Fürstenspiegel u. Herrscherethos in der Karolingerzeit = BonnHistForsch 32 (1968). – V. ARNOLD-DOEBEN, Die Bildersprache des Manichäismus = ArbeitsmatRelGesch 3 (1978). – R. BACH, Bauen u. Pflanzen: Studien zur Theologie der atl. Überlieferung, Festschr. G. v. Rad (1961) 7/32. – G. BANDMANN, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger (1951). – G. BAUER, Claustrum animae. Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster 1 (1973). – W. BEINERT, Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jh. (1973) 153/8. – G. O. BERG, Metaphor and comparison in the dialogues of Plato (Berlin 1904). – H. BERTRAM, Die Bildersprache Platons. Ein Beitrag zur Würdigung der schriftstellerischen Kunst des Philosophen, Progr. Pforta (1893) 1/14. – C. BLAKKER/M. LOEWE (Hrsg.), Weltformeln der Frühzeit (1977). – H. BLUMENBERG, Paradigmen zu einer Metaphorologie: ArchBegriffsGesch 6 (1960) 7/142. 301/5; Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher (1979). – P. BONNARD, Jésus-Christ édifiant son église. Le concept d'édification dans le Nouveau Testament (Neuchâtel/Paris 1948). – H. BRINKMANN, Mittelalterliche Hermeneutik (1980). – P. CALASANCTIUS, De beeldspraak bij den hl. Basilius den Grote (Nijmegen/Utrecht 1941). – G. F. H. COENEN, De comparationibus et metaphoris apud Atticos praesertim poetas, Diss. Utrecht (1875). – R. D. CORNELIUS, The figurative castle. A study in the mediaeval allegory of the edifice with especial reference to religious writings, Diss. Bryn. Mawr, Penns. (1930). – J. F. CORSTENS, De translationibus quibus usus est Thucydides, Diss. Leiden (1894) 25/7. – H. DEGEN, Die Tropen der Vergleichung bei Joh. Chrysostomus, Diss. Freiburg i. Ü. (Olten 1921). – PH. DELEHAYE, Art. Domo (de interiori): DictSpir 3 (1957) 1548/51. – A. DEMANDT, Metaphern für Geschichte. Sprachbilder u. Gleichnisse im historisch-politischen Denken (1978). – K. DIETEL, Das Gleichnis in der frühen griech Lyrik, Diss. München (1940). – H. P. DRÖGENMÜLLER, Die Gleichnisse im hellenist. Epos, Diss. Hamburg (1956). – A. EHRHARDT, Vir bonus quadrato lapidi comparatur: HarvTheolRev 38 (1945) 177/93. – H. v. EINEM, Das Bild des Schlußsteins bei Goethe: Weltbewohner u. Weimaraner, Festschr. E. Beutler (1960) 35/52. – R. EISLER, Weltenmantel u. Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes 1/2 (1910). – F. FISCHER, Über technische Metaphern im Griechischen mit bes. Berücksichtigung des Seewesens u. der Baukunst, Diss. Erlangen (1900). – H. FLASCHE, Similitudo templi. Zur Geschichte einer Metapher: Dt. Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 23 (1943) 81/125. – H. FRÄNKEL, Die homerischen Gleichnisse (1921). – G. FRIEDRICH/G. KRAUSE, Art. Erbauung: TRE 10 (1982) 18/28. – F. FUHRMANN, Les images de Plutarque (Paris 1964). – J. GAILLARD, Art. Domus Dei: DictSpir 3 (1957) 1551/67. – P. GALLAY, Langue et style de S. Grégoire de Nazianze dans sa correspondance (Paris 1933) 82/7. – CH. GNILKA, Studien zur Psychomachie des Prudentius (1963). – H. GRAPOW, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen (1924). – M.

GUIGNET, S. Grégoire de Nazianze et la rhétorique (Paris 1911) 131/86. – A. GUILLAUMONT, Art. Cor et cordis affectus 2: DictSpir 2, 2 (1953) 2281/8. – B. HAARLØV, The half-open door. A common symbolic motif within Roman sepulchral sculpture (Odense 1977). – E. H. HAIGHT, The symbolism of the house door in classical poetry (New York/Toronto 1950). – M. HANSEN, De tropis et figuris apud Tibullum, Diss. Kiel (1881). – R. HARTMANN, Allegorisches Wb. zu Otfrieds v. Weißenburg Evangeliendichtung = MünstMASchr 26 (1975) 224/6. – J. HAUSSLEITER, Art. Deus internus: o. Bd. 3, 794/842. – C. C. HENSE, Poetische Personifikationen in griechischen Dichtungen mit Berücksichtigung lateinischer Dichter u. Shakespeare's (1968) 139/47. – J. HERZER, Metaphorische Studien zu griechischen Dichtern 1. Die auf Unglück u. Verwandtes bezüglichen Metaphern u. Bilder bei den Tragikern, Progr. Zweibrücken (1884). – H. HOPPE, Syntax u. Stil des Tertullian (1903) 172/220. – H. J. HORN, Art. Fenster: o. Bd. 7, 732/47; Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos. Zur Typologie des Fensters in der Antike: JbAC 10 (1967) 30/60. – A. INOWRACLAWER, De metaphorae apud Plautum usu, Diss. Rostock (1886). – J. G. JANSEN, Bildhafte Sprache des Aischylos, Diss. Kiel (1955). – J. JOOSEN, Beeldspraak bij den hl. Basilius den Grote (Nijmegen/Utrecht 1941). – A. L. KEITH, Simile and metaphor in Greek poetry from Homer to Aeschylus, Diss. Chicago (1914). – A. M. KOMORNICKA, Métaphores, personifications et comparaisons dans l'œuvre d'Aristophane = Archiwum Filologiczne 10 (Wrocław 1964). – W. KRANZ, Gleichnis u. Vergleich in der frühgriech. Philosophie: Hermes 73 (1938) 99/122; Kosmos: ArchBegriffsGesch 2, 1 (1955) 1/113; 2, 2 (1957) 115/282. – I. KULESSA, Zur Bildersprache des Apollonios v. Rhodos, Diss. Breslau (1938). – W. KURTZ, Domus Dei. Der Kirchenbegriff des hl. Benedikt: 2. Intern. Regula Benedicti-Kongreß (1977) 119/30. – G. B. LADNER, The symbolism of the biblical cornerstone in the mediaeval west: MediaevStud 4 (1942) 43/60. – R. LATTIMORE, Themes in Greek and Latin epitaphs (Urbana, Ill. 1942). – D. J. N. LEE, The similes of the ‚Iliad' and the ‚Odyssey' compared (Melbourne 1964). – O. LIEBERG, Structura: Lingua e Stile 2 (1967) 199/211. – H. DE LUBAC, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture 1, 1/2, 2 = Théologie 41/42. 59 (Paris 1959/64). – J. A. LYONS, The cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin (Oxford 1982). – R. J. MCKELVEY, The new temple. The church in the NT (Oxford 1969). – B. H. MAGDEBURG, Über die Bilder u. Gleichnisse des Euripides 1, Progr. Danzig (1882) 1/18. – A. DE MARGNAC, Imagination et dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon (Paris 1950). – O. MICHEL, Art. οἶκος κτλ.: ThWbNT 5 (1954) 122/61. – H. MIELKE, Die Bildersprache des Aischylos, Diss. Breslau (1934). – CH. MOHRMANN, ‚Domus dei' chez s. Augustin: Hommages à M. Niedermann = Coll. Latom 23 (Bruxelles 1956) 244/50. – C. MOULTON, Similes in the Homeric poems = Hypomnemata 49 (Göttingen 1977). – H. MUSZYŃSKI, Fundament. Bild u. Metapher in den Hs. aus Qumran (Rom 1975). – J. OESCH, Die Vergleiche bei Dio Chrysostomus, Diss. Zürich (1916). – F. OHLY, Cor amantis non angustum. Vom Wohnen im Herzen: ders., Schriften zur mtl. Bedeutungsforschung (1977) 128/55; Die Kathedrale als Zeitenraum. Zum Dom von Siena: ebd. 171/273. – W. OTTO, Die Bildersprache des Horaz, Diss. Freiburg (1974). – W. PARSONS, A study in the vocabulary and rhetoric of the letters of St. Augustine (Washington D.C. 1923). – W. PECZ, Beiträge zur vergleichenden Tropik der Poesie 1. Systematische Darstellung der Tropen des Aeschylus, Sophocles u. Euripides (1886). – D. PEIL, Untersuchungen zur Staats- u. Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart = MünstMASchr 50 (1983) 596/699. – J. PFAMMATTER, Die Kirche als Bau = Anal. Greg. 110 (Rom 1960). – J. C. PLUMPE, Vivum saxum, vivi lapides: Traditio 1 (1943) 1/14. – H. POHLMANN, Art. Erbauung: o. Bd. 5, 1043/70. – S. R. POPE, The imagery of Lucretius: GreeceRome 18 (1949) 70/9. – S. POQUE, Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone 2 (Paris 1984). – J. PROCOPÉ/R. MOHR, Art. Erbauungsliteratur I/II: TRE 10 (1982) 28/50. – J. RATZINGER, Volk u. H. Gottes in Augustins Lehre von der Kirche = MünchTheolStud 2, 7 (1954). – A. REHMANN, Die Geschichte der technischen Begriffe ‚fabrica' u. ‚machina' in den romanischen Sprachen, Diss. Münster (1935). – G. RUDBERG, Forschungen zu Poseidonios (1918) 156/240. – P. SABBACH, La métaphore dans le Coran (Paris 1943). – K. TH. SCHÄFER, Zur Deutung von ἀκρογωνιαῖος Eph. 2, 20: Festschr. J. Schmid (1961) 218/24. – O. SCHMIDT, Metapher u. Gleichnis in den Schriften Lukians (Winterthur 1897) 77/9. – TH. SCHNEIDER, Art. Bauen: o. Bd. 1, 1265/78. – A. SCHOENEN, Aedificatio. Zum Verständnis eines Glaubenswortes in Kult u. Schrift: Enkainia, Festschr. Abtei Maria Laach (1956) 14/29. – G. SCHOLTZ, ‚Struktur' in der mtl. Hermeneutik: ArchBegriffsGesch 13 (1969) 73/5. – R. SCHULMEISTER, Aedificatio u. imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende u. Kunstlegende (1971) 15/42. – E. SPERKA, Cor u. pectus. Untersuchungen zu dem Leib-Seele-Problem bei den Römern, Diss. Tübingen (1952). – H. J. SPITZ, Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christl. Jtsd. = MünstMASchr

12 (1972). – D. STEYNS, Études sur les métaphores et les comparaisons dans les œuvres en prose de Sénèque le philosophe (Gand 1907). – W. STRAUB, Die Bildersprache des Apostels Paulus (1937). – A. STROBEL, Der Begriff des ‚H.' im griech. u. röm. Privatrecht: ZNW 56 (1965) 91/100. – J. SVENNUNG, Catulls Bildersprache. Vergleichende Stilstudien (1945). – PH. VIELHAUER, Oikodome. Das Bild vom Bau in der christl. Literatur vom NT bis Clemens Alexandrinus (1939) bzw. ders., Oikodome. Aufsätze zum NT 2 = Theol. Bücherei 65 (1979) 4/168. – J. VILLWOCK, Metapher u. Bewegung (1983); Mythos u. Rhetorik. Zum inneren Zusammenhang zwischen Mythologie u. Metaphorologie in der Philosophie H. Blumenbergs: PhilosRundsch 32 (1985) 68/91; Welt u. Metapher: ZsPhilosForsch 37 (1983) 199/217. – F. WESSEL, Probleme der Metaphorik u. die Minnemetaphorik in Gottfrieds v. Straßburg ‚Tristan u. Isolde' = MünstMASchr 54 (1984). – E. CH. WITTICH, Homer in seinen Bildern u. Vergleichungen (1908). – W. WOLSKA, La topographie chrétienne des Cosmas Indicopleustès (Paris 1962). – W. WOLSKA-CONUS, Introduction: dies. (Hrsg.), Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne = SC 141 (1968) 15/251. – C. WUNDERER, Gleichnisse u. Metaphern bei Polybios (1909).

Friedrich Ohly.

Hausgemeinschaft s. Haus II: o. Sp. 801/905.

Hausgötter s. Haus I: o. Sp. 770/801.

Hauskirche s. Dura-Europos: o. Bd. 4, 358/70; Haus II: o. Sp. 897/901; Kultgebäude.

Haustafel.

A. Forschung. Eine Reihe einander nahestehender Texte des NT (Col. 3, 18/4, 1; Eph. 5, 21 [bzw. 22]/6, 9; 1 Petr. 2, 13 [bzw. 18]/3, 7; ferner 1 Tim. 2, 8/15; 6, 1f; Tit. 2, 2/10; 3, 1f; daneben die sog. ‚Gemeinde-' oder ‚Ständetafeln' [1 Tim. 3, 1/13; 5, 1 (bzw. 3)/22; Tit. 1, 6/9], hier jeweils schon stark mit Tugend- u. Lasterkatalogen verbunden) u. der sonstigen frühchristl. Literatur (Did. 4, 9/11; Ep. Barn. 19, 5/7; 1 Clem. 1, 3; 21, 6/8; Ign. ad Polyc. 4/6; Polyc. Smyrn. ep. 4/6, bes. 4, 2/6, 1) ist formkritisch auf ein H.-Schema (der Begriff H. zuerst bei Luther: Lührmann 84_4) zurückgeführt u. dieses (gegen A. Seebergs These eines zugrundeliegenden ‚Katechismus der Urchristenheit' [im gleichnamigen Werk (1903)]) als christlich adaptierte Anknüpfung (direkt oder durch das hellenist. Judentum vermittelt) an Pflichtenkataloge der Popularphilosophie, insbes. an in der Tradition volkstümlicher Ethik stehende stoische ‚Pflichten'-Reihen, verstanden worden (K. Weidinger, Die H. [1928] auf Anregung von M. Dibelius, An die Kolosser, Epheser, an Philemon = HdbNT 3, 2 [1912]). Gegen eine derartige Herleitung spricht 1), daß jedenfalls die ältesten H. des NT nicht, wie die stoischen ‚Pflichten'-Listen durchweg, nur von der Position des (freien) Mannes aus abgefaßt, sondern auf das wechselseitige Verhältnis von Frau u. Mann, Kindern u. Eltern bzw. Vätern, Sklaven u. Herren ausgerichtet sind, u. 2), daß sie insgesamt von den stoischen ‚Pflichten'-Reihen inhaltlich u. in der Betonung von Gehorsam bzw. Unterordnung auffällig abweichen. Dies berechtigt jedoch nicht zur Ablehnung vorgegebener außerchristlicher Anknüpfungsmöglichkeiten für die Inhalte (D. Schroeder, Die H. des NT, Diss. Hamburg [1958]; L. Goppelt, Jesus u. die ‚H'.-Tradition: Orientierung an Jesus, Festschr. J. Schmid [1973] 93/106) u. zudem die Form (K. H. Rengstorf, Die ntl. Mahnungen an die Frau, sich dem Mann unterzuordnen: Verbum Dei manet in aeternum, Festschr. O. Schmitz [1953] 131/45; ders., Mann u. Frau im Urchristentum = AbhDüsseldorf 12 [1954]). Vielmehr bieten sich entsprechende Texte des hellenist. Judentums (Crouch in korrigierender Weiterführung der These E. Lohmeyers [Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser u. an Philemon = Meyers Komm. 9^8 (1930)]) in Verbindung vor allem mit der griech. Tradition der Ökonomik (vgl. Lührmanns Hinweis [86_{28}] auf J. Hofmann, Die ‚Hausväterlit.' u. die ‚Predigten über den christl. Hausstand' [1959] 25; Thraede, bes. im Rückgriff auf D. L. Balch [‚Let wives be submissive . . .'. The origin, form, and apologetic function of household duty code (H.) in 1 Peter, Diss. New Haven (1974)]) zur Erklärung jedenfalls der ältesten H. an. Freilich wird damit der Rekurs auf ein H.-Schema, wie es die Formgeschichte behauptete, schwieriger(Thraede $359_{1.3}$), erst recht dann, wenn man die H. stärker in den Rahmen stellt, den die biblisch-frühjüd. u. heidnisch-hellenist. volkstümliche *Ethik bietet. Diese Schwierigkeit, ein H.-Schema festzuhalten, wird übrigens durch Schwankungen in der Zuordnung zu u. Abgrenzung von H. bei den Autoren bestätigt, die vom stoischen ‚Pflichten'-Schema ausgehen (vgl. zB. W. Schrage, Zur Ethik der ntl. H.: NTStudies 21 [1974/75] 2_3, der im Blick auf Hierokles' πῶς πατρίδι χρηστέον u. Epiktet nicht nur 1 Petr. 2, 13/3, 7, sondern auch Rom. 13, 1/7 mitberücksichtigt).

B. Nichtchristlich. I. Heidnisch-hellenistisch. a. Die Tradition populärer Ethik. Elementare Maximen (νόμοι ἄγραφοι) sind in der Volksüberlieferung lebendig. Vom 5. Jh. an werden solche Maximen mit den Sieben Weisen verknüpft (vgl. die zahlreichen [lat. u. griech.] Beispiele der Demetrianischen Überlieferungsform; wichtigstes bei Joh. Stob. 3, 1, 172 [3, 111/24 W./H.]). Auf einem Monument in Delphi waren jedenfalls seit dem 4. Jh. solche νόμοι ἄγραφοι eingemeißelt (L. Robert, De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane: CRAcInscr 1968, 223); darauf geht die Überlieferung der 147 praecepta der Sieben Weisen durch einen Sosiades zurück (Joh. Stob. 3, 1, 173 [3, 125/8 W./H.]), ebenso die Sammlung auf einem wohl zu Schulzwecken hergerichteten Stein in Miletopolis aus dem 3. Jh., jetzt Delphicorum praeceptorum titulus Miletopolitanus (Ditt. Syll.^{3} nr. 1268 mit Komm. von Diels), u. die Inschrift, die sich vermutlich auf einer Stele befand (ebenfalls 3. Jh.), deren Basis in Aï Khanoum (Nord-Afghanistan) gefunden wurde (Robert aO.); die Zuordnung dieser Stele zum Heroon des Stadtgründers zeigt ebenso wie die Möglichkeit, daß der Aristoteles-Schüler Klearch v. Soloi als Vermittler in Betracht kommt, die fundamentale religiöse Bedeutung dieser delphischen ‚Weisheit'. Hier wie auch in anderen Texten, die altes paränetisches Spruchgut aufbewahren (zB. die ‚Sentenzensammlung' der ps-isokratischen Demonicea: zu möglichen Quellen für die Mahnungen in 13/6 s. C. Wefelmeier, Die Sentenzensammlung der Demonicea, Diss. Köln [1961 (Athen 1962)] 72/82), stehen die Grundgebote der Pietät (Verehrung der Götter, Beobachtung der Gesetze, Ehrfurcht gegenüber den Eltern) begreiflicherweise voran (vgl. Xen. mem. 4, 4, 19f). Einer solchen Verankerung im Volksbewußtsein entspricht, daß diese Grundgebote auch in Literaturformen verwendet werden, die bes. an das sittliche Handeln appellieren, wie in der Tragödie (Aeschyl. supplic. 704/7; Eur. frg. 853 Nauck^2; vgl. Sophocl. Ant. 454f ἄγραπτα νόμιμα; s. etwa auch Theophrast bei Joh. Stob. 3, 3, 42 [3, 207f W./H.]).

b. Die Tradition der stoischen ‚Pflichten'. Für die Stoa gehören diese Grundgebote der Pietät zu den καθήκοντα (vgl. Diog. L. 7, 108 = SVF 3 nr. 495). Indem Poseidonios eine eigene pars praeceptiva in sein ethisches System einführt, ebnet er dem breiten Eindringen von Spruchgut volkstümlicher Ethik den Weg (A. Dihle, Posidonius' system of moral philosophy: JournHellStud 93 [1973] 55). Infolgedessen werden die ‚Pflichten'-Reihen nicht nur zu einem grundlegenden Lehrstück der *Diatribe (vgl. zB. Epict. diss. 2, 14, 8. 17, 31; 3, 7, 26), sondern sie können im Lehrbetrieb auch nach Bedürfnis u. Belieben in wechselnder Reihenfolge u. Vollständigkeit auftreten. In den schon stark Literatur gewordenen Quellen werden sie als Inbegriff der Sittlichkeit betont, vgl. zB. die umfassende Aufzählung bei Plut. lib. ed. 10, 7DE: Göttern Ehrfurcht zu erweisen, Eltern zu ehren, Älteren mit Achtung zu begegnen, Gesetzen Gehorsam zu leisten, Herrschenden untertan zu sein, Freunde zu lieben, Frauen gegenüber Anstand zu wahren, Kinder zu lieben, Sklaven nicht mit Willkür zu behandeln (vgl. auch Muson. Pancratid. 8 [140f Hense]; Marc. Aurel. seips. 1, 17; zu Hierokles s. K. Praechter, Hierokles der Stoiker [1901]). Die Verbreitung u. Anerkennung dieser Lehrtradition erhellt auch aus ihrem Einfluß auf andere Stilgattungen wie Biographie (Polyb. 18, 41, 8), Aretalogie (Ditt. Syll.^{3} nr. 1267, 20/5. 29f) u. Ehreninschriften (Inschr. Priene nr. 108, 15/9; IPE 1, 22, 28/30); s. auch Dio Chrys. or. 4, 91.

c. Die Tradition der Ökonomik. In der auf Xenophon aufbauenden, bis ins 18. Jh. wirksamen (M. I. Finley, Die antike Wirtschaft [1977] 7/12) Tradition der Ökonomik (‚Anleitung zur sinnvollen Führung einer Hauswirtschaft im personalen wie im sächlichen Bereich': Lührmann 89) haben Aristoteles, für den sich die οἰκονομία auf die Beziehungen

von Herr u. Sklave, von (Ehe-)Mann u. (Ehe-)*Frau sowie von Vater u. Kindern aufteilt (pol. 1, 3. 1253b 3/7), u. die Peripatetiker das Gewicht auf den ethischen bzw. andra- u. pädagogischen Aspekt gelegt. Bereits bei Eudemos erscheint sie als eigener Bereich der praktischen Philosophie (G. Vogel, Die Ökonomik des Xenophon, Diss. Erlangen [1895] 78; vgl. dann die Ablehnung einer Absolutsetzung dieses ‚Teils der Philosophie' durch Seneca [ep. 94, 1]). Vor u. in der Kaiserzeit haben sich Angehörige verschiedener philosophischer Strömungen mit dieser Art von Ökonomik bzw. verwandten Themen (περὶ γάμου, περὶ σωφροσύνης, περὶ πολιτείας) beschäftigt, so eben auch Stoiker u. Neupythagoreer. Dabei verwischen sich die Grenzen zwischen den Schulen. Der dafür symptomatische Eklektizismus beruht darauf, daß weithin anerkannte sittliche Forderungen erhoben werden (Wilhelm 201f. 222f). Ihre Ausrichtung erfolgt hauptsächlich an einem patriarchalischen Gesellschaftsmuster. So soll die Frau das möglichst gut zu tun versuchen, wozu die Götter sie natürlicherweise befähigt hätten u. Gesetz (bzw. Brauch) gemahne (Xen. oec. 7,16). Das bedeutet Bindung ans Haus (*Haus II) u. Unterordnung unter den Mann (PsAristot. lib. sec. ycon. 1. 5 [R. Bloch, Liber secundus yconomicorum Aristotilis: ArchGeschPhilos 12 (1908) 339f. 343]; vgl. ebd. 344 zu 6: servire). Das schließt jedoch Liebe nicht aus (452 zu 21: cum verecundia autem et pudore et aequaliter diligere et timere liberae mulieris ad proprium virum est; vgl. Xen. oec. 10, 4 ἀσπάσασθαι ἐκ τῆς ψυχῆς u. Wilhelm 178/81; Thraede 363/5). Diejenige Art des timor, wie er an der Frau gerühmt wird, zeigen auch ad patres filii sobrii et honesti et cives compositi ad benignos rectores, diejenige cum inimicitia et odio dagegen servi ad dominos et cives ad tyrannos iniuriosos et iniquos (Bloch aO. 452f; vgl. Xen. oec. 7, 12 die Aufgabe der Eltern, ihre Kinder aufs beste zu erziehen, u. Wilhelm 195/8). Für eine humane Behandlung der Sklaven, die allerdings im eigenen Interesse des Herrn liegt, spricht sich bereits Xenophon aus (Vogel aO. 56/9; zu Bryson s. Wilhelm 165f). Wenn hier auch schon der Gedanke nahe liegt, es sei recht u. nützlich, daß die Freiheit als Preis vor Augen liege (Ps-Aristot. oec. 1, 5, 1344b 15), so ist doch ein Wort wie das des Alkidamas, von Gott her seien alle Menschen frei u. keinen habe die Natur als Sklaven geschaffen (Vogel aO. 59), von solchen (dann bes. in der Kaiserzeit wirksamen) Humanisierungstendenzen prinzipiell unterschieden, die die bestehende Ordnung an sich nicht antasteten (wie zB. stoische Äußerungen zu Frauen u. Sklaven).

II. Biblisch-frühjüdisch. Entsprechungen zum heidn. Bereich sind grundsätzlich zu erwarten, da das ‚Haus' auch für das antike Judentum ‚die elementare Sozial- u. Wirtschaftsform' bildete (Lührmann 87 unter Hinweis auf Philo [hyp.]: Eus. praep. ev. 8, 7, 14). Ebensowenig überrascht der durchgängige ‚konservative' Grundzug, das Eintreten für eine auf hohem sittlichen Niveau stehende Bewahrung u. Fortentwicklung des Herkömmlichen. Dies wird durch die Bindung an die Tora u. den ihr eignenden Humanismus garantiert (ihr Eintreten für die Menschen minderen gesellschaftlichen Ranges, also für Frauen, Sklaven u. Kinder, hatte zu Lohmeyers [aO.] Ansatz der ntl. H. beim pharisäisch-rabbin. Judentum geführt, das diese ‚humanistische' Intention der Tora aufgreift).

a. Tora u. ‚Weisheit'. Die Aufforderungen zur ehrfurchtsvollen Liebe Gottes, zum Gehorsam gegenüber seinen (‚Gesetzes'-)Weisungen u. zur Achtung der Eltern, die ihrerseits auf die religiös-sittliche Unterweisung ihrer Kinder verpflichtet werden, gehören zum Kern der Tora (vgl. etwa nur Ex. 20, 2/17 par. Dtn. 5, 6/21; 6, 4/9). Als besonders auf das ‚Haus' bezogen können Einzelvorschriften gelten, die die familiären (ehelichen/sexuellen) Beziehungen (zB. Lev. 18), das Vorgehen gegen den ‚störrischen' Sohn (Dtn. 21, 18/21) u. das Verhalten gegenüber (hebräischen) Sklaven regeln (zB. Ex. 21, 2/11). Entsprechend finden sich in der israelit. Spruchweisheit, die ja aus dem Erfahrungsschatz volkstümlicher Lebensweisheit schöpft, Sentenzen(-sammlungen) über das Verhältnis der Kinder zu ihren Eltern (zB. Prov. 1, 8f; 10, 1; 23, 15/26) u. umgekehrt (ebd. 13, 24; 19, 18; 23, 13f; Sir. 30, 1/13), über das eheliche Leben (Prov. 5; 19, 13f; Sir. 25, 13/26, 18; 36, 21/7) u. über das Verhalten zu den Sklaven (Prov. 17, 2; Sir. 10, 25; 33, 25/33). In verschiedenen dieser Beispiele sind Mahnungen/Warnungen u. Beschreibungen des geforderten/abgelehnten Verhaltens oder entsprechender Eigenschaften verbunden. Deshalb gehört auch ein durchgehend deskriptiver Text wie das Loblied auf die ideale Ehe-/Hausfrau u. Mutter (Prov. 31, 10/31; nur der Schlußvers 31 fordert zum Preis auf) hierher (vgl. die Hinweise

auf Poseidonios u. Seneca bei Dihle aO. [o. Sp. 1066] 53f mit 54_{20}): Es repräsentiert ebenso biblische Ökonomik, wie der ganz in allgemeine(re) Paränese eingebettete Forderungskatalog Sir. 7, 18/28 H.-Charakter trägt (vgl. Laub 27).

b. Verarbeitung hellenistischen Gedankengutes. Die Identifizierung von Weisheit u. göttlicher Tora ist in der hebr. Bibel grundgelegt (Dtn.; Prov.) u. in Sir. 24 ausdrücklich vollzogen. Davon sind solche Texte geprägt, die vornehmlich in der Tradition der biblischen Spruchweisheit stehen (zB. noch Tob. 4, 3/19; Test. XII Levi 13; Test. XII Naph. 8, 4/6), doch auch solche, die offensichtlich heidnisch-hellenist. Traditionen mit einbeziehen. So begegnet bei Philo der ausdrückliche Hinweis auf ἄγραφα ἔθη καὶ νόμιμα (hyp.: Eus. praep. ev. 8, 7, 6; vgl. Abr. 275f), deren Einbezug in philosophische Ethik ihm geläufig war (zu seiner Vertrautheit mit dem stoischen καθῆκον-Begriff u. entsprechenden ‚Pflichten'-Listen s. Crouch 77/82). Philos ‚Zusammenfassung des Gesetzes' (hyp.: Eus. praep. ev. 8, 7, 2/9) hat im übrigen bei Josephus (c. Ap. 2, 190/219) u. PsPhokylides (bes. 175/227) schon von P. Wendland: JbbClassPhilol 22 (1896) 693/770 bzw. ders., Die Therapeuten u. die philonische Schrift vom beschaulichen Leben (1896), festgestellte Parallelen, so daß auf eine gemeinsame Tradition zu schließen ist (Crouch 84/8; zu seiner Bestimmung des ‚Sitzes im Leben', nämlich in der jüd.-hellenist. Glaubenswerbung: ebd. 88/101; P. W. van der Horst, The sentences of PsPhocylides [Leiden 1978] 73/6). Verbindungen mit stoischem Gedankengut u. volkstümlicher Ethik konnten jedenfalls die Verbreitung nur fördern, abgesehen davon, daß etwa PsPhokylides bereits durch das Pseudonym den Anspruch traditioneller gnomischer Dichtung (Hesiod, Theognis, Phokylides u. a.) erhebt (van der Horst aO. 59/63, vgl. ebd. 64/7. 77/80). Umgekehrt sind Auswirkungen von biblisch-(bes. weisheitlich-)frühjüdischem Gedankengut auf verwandte heidnische Literaturgattungen nicht auszuschließen (vgl. die Hinweise auf möglicherweise vom Judentum Alexandriens ausgegangene Einflüsse bei Wilhelm 197. 220. 223).

C. Christlich. I. Im NT. Geht man von der antiken Ökonomik aus, verdienen die H. im Kolosser- u. Epheserbrief am ehesten diese Bezeichnung, da sie die wechselseitigen Grundbeziehungen zwischen den Eheleuten, den Kindern u. Eltern sowie den Sklaven u. Herren ansprechen. Darüber hinaus sind nur noch in 1 Petr. 2, 18/3, 7 die Mitglieder des ‚Hauses' direkt angesprochen; doch fehlt hier außer der Mahnung an die Herren hinsichtlich des Verhaltens zu ihren Sklaven überhaupt der Bezug Eltern/Kinder. Nimmt man 2, 13/7 hinzu (so wieder Laub 83), ist jedenfalls der Bereich des ‚Hauses' verlassen. Erst recht wird von den Pastoralbriefen ein H.-Schema in Frage gestellt. Die ‚Haus'-Bezüge können isoliert auftreten: vgl. Tit. 2, 2/6. 9f einerseits mit 1 Tim. 2, 8/15 u. 6, 1f andererseits. Für sich genommen, ließe sich bei 1 Tim. 2, 8/15 (wie bei 1 Petr. 3, 1/7) an den Topos περὶ γάμου denken, bei Tit. 2, 2/6 auch an den περὶ σωφροσύνης. Durch die daneben vorkommenden ‚Amtsständetafeln' (1 Tim. 3, 1/13; 5, 3/22; Tit. 1, 6/9; hier ist jeweils auch das Verhältnis Eltern/Kinder thematisiert) entsteht freilich eher der Eindruck einer Art von ‚Naturständetafeln'. Die für den Kolosser- u. Epheserbrief kennzeichnende Korrespondenz der Pflichtenverhältnisse tritt hinter allgemeinen Tugend- u. Lasterkatalogen zurück. Die Mahnungen sind vorwiegend unpersönlich gehalten, zT. als Verhaltensmaßregel für den fiktiven Briefempfänger gegenüber einzelnen ‚Ständen' in der Kirche Gottes, die man sich nun ‚in Analogie zum οἶκος' (Lührmann 95) anzusehen gewöhnt (vgl. 1 Tim. 3, 4f. 12f. 15). Dabei kommt auch das Verhältnis zu älteren u. jüngeren Männern u. Frauen in den Blick (ebd. 5, 1f). Nimmt man dazu noch die Mahnungen hinsichtlich des Verhaltens gegenüber den Herrschenden (1 Petr. 2, 13f. 17; Tit. 3, 1; jeweils mit allgemeiner Paränese verbunden) u. beachtet, daß auch die beiden am ehesten als H. zu bezeichnenden Texte in umfassende Paränese eingebettet sind (Col. 3, 5/4, 6; Eph. 4, 17/6, 20), dann wird man für den ntl. Befund zwar durchaus Einflüsse der antiken Ökonomik anerkennen, aber eben doch wesentlich gebunden an volkstümliche, auch philosophisch ‚verarbeitete' Ethik; dabei war durch die Mittlerrolle des hellenist. Judentums starkes Einwirken der biblischen u. bes. weisheitlichen Paränese garantiert, die ja ebenfalls ‚ökonomischen' Einschlag zeigt. Dies wird durch inhaltliche Parallelen bzw. Vorgaben bestätigt (s. Sp. 1065/9), auffällig ist nur die Reichhaltigkeit der Weisungen an die Sklaven. Sie erklärt sich am ehesten aus der sozialen Struktur frühchristlicher Gemeinden; die intendierten ‚Sklaventugen-

den‘ sind indes ebenso ‚typisch‘ wie sonst in der Ökonomik (Laub 38_{78}). Vor diesem Horizont der als H. bezeichneten Texte ist etwa auch die Forderung an die Männer zu sehen, ihre Frauen zu lieben (ἀγαπᾶν): zu Col. 3, 19 u. Eph. 5, 25. 28 vgl. etwa PsPhocyl. 195/7 (s. auch Thraede 365_{33}). Die Berufung auf den Kyrios bzw. Christus dürfte dabei nicht überzubewerten sein (Crouch 154f; vgl. Thraede 362_{14f}). Daher verbietet sich auch ein heutigen Erwartungen gemäßes, abschwächendes Verständnis der durchgängigen Forderung nach Gehorsam / Unterordnung ὑπείκειν / ὑποτάσσεσθαι an die Frauen (Col. 3, 18; Eph. 5, 22. 24; 1 Petr. 3, 1; Tit. 2, 5; vgl. 1 Tim. 2, 11), die Kinder (Col. 3, 20; Eph. 6, 1; vgl. 1 Tim. 3, 4; Tit. 1, 6), die Sklaven (Col. 3, 22; Eph. 6, 5; 1 Petr. 2, 18; Tit. 2, 9; vgl. 1 Tim. 6, 1f) sowie an die Christen insgesamt hinsichtlich der staatlichen Gewalt (1 Petr. 2, 13f; vgl. v. 17; Tit. 3, 1; dazu s. 1 Tim. 2, 1f; vgl. Rom. 13, 1. 5). Die hier offenkundige Gesamtrichtung besaß, so begreiflich sie vom sozialgeschichtlichen Standpunkt aus sein mag (Lührmann 88/97), durchaus ihre Gefahren (E. Schweizer, Die Weltlichkeit des NT. Die H.: Beiträge zur atl. Theologie, Festschr. W. Zimmerli [1977] 412f; vgl. ebd. 410 den Hinweis auf ‚die kleine Verschiebung in Tit. 2, 9, wo nicht mehr gesagt ist, daß man tun solle, was ‘im Herrn wohlgefällig ist’ [Col. 3, 20], sondern das, was den Herren der Sklaven ‘wohlgefällig’ ist. Schließlich wird Did. 4, 11 geradezu erklärt, daß die Herren für die Sklaven der ‘Typos’ Gottes seien‘.). Im Blick auf unterschiedliche Tendenzen in der damaligen Umwelt wird es sich bei dieser Betonung von Gehorsam u. Unterordnung um ‚Parteinahme für einen sittlich gemilderten oder humanisierten Herrschaftsgedanken‘ handeln, ‚die ... zwischen den Extremen des stoischen Gleichheitssatzes bzw. griechischer Liberalität u. des harten Postulats unbedingter Fügsamkeit vermittelt‘ (Thraede 365). Apologetische Absichten brauchen dabei nicht zu fehlen, wie sie D. L. Balch (Let wives be submissive. The domestic code in 1 Peter [Chico, Calif. 1981] 81/116) für die Gehorsamsparänese des ersten Petrusbriefes annimmt (Thraede 361_{9}): vgl. etwa 1 Tim. 6, 1 ‚damit der Name Gottes u. die Lehre nicht gelästert werden‘; demgegenüber geht v. 2 vom Idealbild eines christl. Herrn aus, das zumindest die Gefahr des Mißbrauchs einschließt. Indem die als H. bezeichneten ntl. Texte so ihre Verankerung in patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen nicht verleugnen, ist das Anlegen heutiger Maßstäbe ebenso unangebracht, wie eine Anwendung dieser ‚H.‘ in der Gegenwart ausgeschlossen ist (O. Merk, Verantwortung im NT: E. Würthwein/O. Merk [Hrsg.], Verantwortung [1982] 157).

II. Frühes Christentum u. Alte Kirche. Es kommen nur noch wenige frühe Texte in Betracht. Die Beobachtung, daß darin ‚die eigentlichen das Haus betreffenden Gebote stark zurücktreten‘ (Schweizer aO. 408; vgl. den Überblick ebd. 407/12), bekräftigt die Reserve gegenüber der Annahme eines H.-Schemas ebenso wie der Zusammenhang mit allgemeiner Paränese: Did. 4, 9/11 steht innerhalb der ‚Zwei-Wege-Lehre‘ (hier: Leben u. Tod); die parallelen Weisungen Ep. Barn. 19, 5 u. 7 (im gleichen Rahmen [hier: Licht/Finsternis]) sind durch andere Gebote voneinander getrennt; im ersten Klemensbrief wird ein solcher allgemeiner Rahmen durch den Hinweis auf den Wandel nach den Geboten Gottes erst angedeutet (1, 3) u. dann (zu 21, 6/8) konkretisiert (22, 3/5). Bei diesen beiden Klemensbrief-Stellen handelt es sich wieder wie auch bei Polyc. Smyrn. ep. 4/6; Ign. ad. Polyc. 4/6 (hier wie in den Pastoralbriefen mit Anweisungen an den Adressaten vermischt) um so etwas wie ‚Stände-‘ bzw. ‚Gemeindetafeln‘. In späterer Zeit werden nur mehr bereits vorhandene H. gelegentlich zitiert (Clem. Alex. strom. 4, 64f. 107, 8/108, 5; paed. 3, 12; Const. apost. 2, 28), allerdings ohne daß auf ihre formale Eigenart abgehoben würde. Dies gilt auch dort, wo neutestamentliche H. als Bestandteil des Kanons Gegenstand der Kommentierung (s. Hieron. in Col. 3f [PL 30, 858/61]) oder der Predigtauslegung sind. Bei Joh. Chrysostomus zB. sind die ‚H.‘, abgesehen von Col. 3, 18/4, 1 (in Col. hom. 10 [PG 62, 365/74]), jeweils nur in Abschnitten, also gerade nicht als feste Größe zugrundegelegt (in Eph. hom. 20/2 [PG 62, 135/64] zu Eph. 5, 22/4 u. 6, 1/3. 5/8; in 1 Tim. hom. 8/11 [539/58] zu 1 Tim. 2, 8. 11/5; 3, 1/4. 8/10; in 1 Tim. hom. 14f [571/86] zu 1 Tim. 5, 8. 11/5; in Tit. hom. 2; 4 [669/76; 681/8] zu Tit. 1, 5f u. 2, 2/5).

J. E. Crouch, The origin and intention of the Colossian H. (Göttingen 1972). – P. W. van der Horst, PsPhocylides and the NT: ZNW 69 (1978) 187/202. – W. Jentsch, Urchristliches Erziehungsdenken (1951). – F. Laub, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei = Stuttgarter Bibelstudien 107 (1982). – D. Lührmann, Neutestamentliche H. u. antike Ökonomik: NTStudies 27 (1981) 83/97. – O. Merk, Handeln aus Glauben (1968) 214/24. – W. Schrage, Ethik des NT (1982) 127/9. 231/65. – K. Thraede, Zum historischen Hintergrund der ‚H.‘ des NT: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC Erg.-Bd. 8 (1980) 359/68. – A. Vögtle, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT (1936). – F. Wilhelm, Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys: RhMus 70 (1915) 161/223.

Peter Fiedler.

Hebamme s. Geburt II: o. Bd. 9,43/171.

Hebräisch s. Sprache, hebräische.

Hedone, Hedonismus s. Lust.

Heerwesen (Heeresreligion).

A. Ägypten. Als die Bildung des festgefügten Staates ein Heer notwendig machte, begnügten sich die Ägypter mit einer Polizeitruppe für das Inland u. einer kleinen Kernmannschaft für Auslandskriege; sonst führten die Pharaonen ihre Feldzüge vorwiegend mit Söldnertruppen. Diese kämpften, wie die nubischen Abteilungen, in der Tracht u. mit den Waffen ihrer Heimat. Für die Ausrüstung des Heeres wurden von den einzelnen Gauen, Tempeln u. Behörden Waffenkammern unterhalten. Am stärksten vertreten waren die Fußsoldaten, die einen mannshohen Speer mit Schild, teilweise Pfeil u. Bogen hatten. Wagenkämpfer traten erst mit dem 2. Jtsd. auf, als das Pferd in das Niltal gebracht worden war (zu den Kriegswagen der Ägypter Ex. 14, 6). Bei der Gliederung der Truppen bilden 10 Mann die kleinste Abteilung, eine Gruppe; 5 Gruppen stellen einen Zug dar (50 Mann); 4 Züge bilden eine 200er Einheit (G. Roeder, Art. Heer: ReallexVorgesch 5 [1926] 235/42). Seit der Mitte des 2. Jtsd. erscheinen Standarten als Abzeichen von Truppenteilen auf bildlichen Darstellungen (Seston 690f). Solche Standarten tragen Figuren oder Köpfe von Tieren auf einer Stange u. stehen in Beziehung zu dem Namen der Abteilung. Dem Aussehen nach sind sie nichts anderes als die Totems, Fetische u. Amulette, die in der älteren Zeit auf Standarten erscheinen.

B. Vorderasien. Hinter den altsumer. Herrschern, die im Streitwagen kämpften, folgten die Fußsoldaten in geschlossener Phalanx in die Schlacht. Vermutlich werden diese Heere bereits *Feldzeichen mit sich geführt haben, die ein Standartenträger dem Heer vorantrug; für diese waren Tiermotive (zB. *Adler; *Geier) kennzeichnend. Hammurabis Rekrutierung zum Heer war genau geregelt, da Stammrollen existierten, in welche die Wehrpflichtigen eingeschrieben waren. Neben dem gewöhnlichen Aufgebot gab es eine Truppe, die immer unter Waffen stand. Über das assyr. H. besitzen wir genauere Nachrichten erst seit etwa 900 vC; auch hier existierte neben der Miliz ein stehendes Heer (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 80/114). – Zahlreiche Texte der altbabyl. Zeit bieten Belege für militärische Dienstgrade, aufgrund deren man die Zusammensetzung der Truppenabteilungen des stehenden Heeres feststellen kann. Wie aus den Benennungen für die Anführer der Abteilungen hervorgeht, bestand die kleinste davon, die Gruppe, aus 10, der Zug aus 50, die Kompanie aus 100, das Bataillon schließlich aus etwa 200 bis 300 Mann. Ferner wurden Einheiten von 1000 Mann gebildet; darauf bezieht sich zB. der Titel ‚Obmann der Tausend‘. Diesem Einteilungsschema sind auch die jüd. Heeresverbände, die wir aus dem AT kennen, gefolgt (s. u. Sp. 1076). Die Entwicklung der Waffengattungen erreichte ihren Höhepunkt

in der neuassyr. u. neubabyl. Zeit, in der wir Infanterie, Kavallerie, Wagenkämpfer u. Pioniere unterscheiden können (Belege bei E. Salonen, Art. Heer: LexAssyr 4 [1975] 246). Zur Infanterie gehörten Bogenschützen, Schildträger, Lanzenträger u. Schleuderer. Die Pioniere bauten Brücken, Straßen, Belagerungsdämme für Belagerungsmaschinen u. Mauerbrecher (W. Manitus, Das stehende Heer der Assyrerkönige u. seine Organisation: ZsAssyr 24 [1910] 97/149. 185/224; E. Salonen, Zum altbabyl. Kriegswesen: BiblOrient 25 [1968] 160/2). – Das iran. H. der nachchristl. Epoche war im großen u. ganzen feudalistisch strukturiert. Von besonderer Bedeutung war die Reitertruppe, eine Eliteeinheit, die als schwere Kavallerie, mit Schwert u. Stoßlanze bewaffnet, verwendet wurde (Kataphrakten); hinzu kamen berittene Bogenschützen. Solche Reitertruppen waren es vor allem, die den Römern große Probleme bereiteten wie die Heere des Šāpūr I (G. Widengren, Iran, der große Gegner Roms. Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen: AufstNiedergRömWelt 2, 9, 1 [1976] 280/97).

C. Palästina/Syrien. Erst um die Mitte des 2. Jtsd. beginnen die Informationen, vorwiegend aus ägypt. Quellen, über das H. in diesem Raum. Der zu Beginn des behandelten Zeitraumes eingeführte Streitwagen dominierte; trotz der auch vorhandenen Infanterie (teilweise Söldner) hing die Entscheidung in den militärischen Auseinandersetzungen überwiegend von der Zahl u. den Leistungen der Streitwagen ab (M. G. Amedasi, L'iconografia del carro da guerra in Siria e Palestina = StudSem 17 [Roma 1965]). Die Bogenschützen u. Fahrer der Kanaaniter u. Philister (Jos. 17, 16/8; Iudc. 1, 19; 4, 13; 1 Sam. 13, 5; 2 Sam. 6, 1) waren Berufskrieger u. gehörten dem Adel der kleinen Stadtfürstentümer an (B. Meissner, Art. Heer: ReallexVorgesch 5 [1926] 242; A. F. Rainey, The military personel of Ugarit: JournNearEastStud 24 [1965] 17/27). – Das H. der gegen Ende des 2. Jtsd. von der Wüste her eindringenden Völkerschaften der späteren Königreiche Juda u. Israel war völlig anders organisiert. Ihr Heer war das Aufgebot aller freien Männer, die sich je nach Vermögen selbst bewaffneten; im Bedarfsfall rief der Stammesführer zu den Waffen (Iudc. 6, 34; 1 Sam. 11, 7), wobei er häufig im Namen Gottes handelte (G. v. Rad, Der hl. Krieg im Alten Israel = AbhTheolATNT 20 [1951]). Erst mit dem Königtum, das für seine Aufgaben schlagkräftigere Truppen als den schwerfälligen Heerbann benötigte, der immer nur kurze Zeit seinen wirtschaftlichen Pflichten entzogen werden durfte, entwickelte sich aus der königlichen Leibwache, einer Söldnertruppe (1 Sam. 14, 52), ein fest organisiertes Heer. David besaß bereits verschiedene militärische Elitetruppen: Helden, Dreißig (2 Sam. 23, 24/39; 1 Chron. 11, 26/47), Kerethi u. Pelethi (M. Clauss, Die Entstehung der Monarchie in Israel u. Juda: Chiron 10 [1980] 1/33). Das Heer war in Abteilungen von 1000, 100, 50, später auch 10 Mann gegliedert (1 Chron. 27, 1). An Waffengattungen unterschied man beim Fußvolk: Schleuderer, Bogenschützen u. Schwerbewaffnete; seit David u. Salomo traten die Streitwagenkämpfer hinzu (1 Reg. 5, 6; 9, 15f; 10, 26/9). Eine genaue Festlegung der Wehrpflicht war unbekannt; soziale (Dtn. 20, 1/9; 24, 5) oder kultische Gründe (Num. 2, 33) befreiten vom Wehrdienst (F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 145/53; Y. Yadin, The art of warfare in biblical lands in the light of archaeological study [New York 1963]). Priester waren somit vom aktiven Kriegsdienst ausgeschlossen, hatten aber dennoch Verpflichtungen im militärischen Bereich. Vor einem Auszug des Heeres sollten die Priester dem militärischen Geschehen die moralische Legitimation verleihen: ‚Wenn ihr nun zum Streite ausrückt, so soll der Priester herzutreten u. zum Volke reden u. zu ihnen sprechen: 'Höre Israel! Ihr rückt heute aus zum Streite wider eure Feinde; euer Herz verzage nicht, fürchtet euch nicht u. erschrecket nicht u. lasset euch nicht vor ihnen grauen! Denn der Herr, euer Gott, zieht ja mit euch, daß er für euch mit euren Feinden streite, um euch den Sieg zu geben" (Dtn. 20, 2/4). Dies ist die gesetzliche Regelung einer alten Praxis, wie die Rolle des Moses bei der Schlacht Josuas gegen die Amalekiter (Ex. 17, 8/13), das Verhalten der Priester bei der Einnahme von Jericho (Jos. 6, 4/20), der Tod Hophnis u. Pinehas' in der Schlacht gegen die Philister (1 Sam. 4, 3/11) u. die Stellung des Abiathar in Davids Söldnertruppe (1 Sam. 22, 22; 23, 6/9) zeigen (zur Rolle der Priester in den jüd. Aufständen gegen Rom s. S. V. McCasland, Soldiers on service: JournBiblLit 63 [1943] 63/5).

D. Griechenland. Dem griech. Bürgeraufgebot, einer regulären, aber nicht stehenden Armee, gehörten die Bürger einer Stadt vom 18. bis zum 60. Lebensjahr an; es wurde in

Kriegszeiten einberufen u. nach Kriegsende entlassen. Die obersten Militärbehörden der Stadtstaaten führten als Grundlage für die Aushebungen ein Verzeichnis der kriegsdienstpflichtigen Bürger, denen ihr Vermögen die Ausrüstung als schwerbewaffneter Fußsoldat (Hoplit) oder als Reiter erlaubte. Oberster Heerführer war in Athen nach der Entmachtung des ἄρχων πολέμαρχος der Vorsitzende des Rates der 10 Strategen, in Sparta einer der beiden Könige. Die griech. Heere waren relativ klein; so kämpften bei Platää (479 vC.) 8000, zu Beginn des Peloponnesischen Krieges (431 vC.) 13000 Athener (außer der Flotte). Philipp II v. Makedonien schuf ein stehendes Heer von 30000 Fußsoldaten u. 3000 Reitern. Einsatz u. Operationsfähigkeit der Hopliten in der Phalanx waren in vieler Hinsicht eingeschränkt. Φάλαγξ (F. Lammert, Art. Phalanx: PW 19, 2 [1938] 1625/46), eine Bezeichnung, die sich bereits bei Homer in der Bedeutung von Schlachthaufen findet (Il. 4, 281), war eine Nahkampfformation von Schwerbewaffneten, deren Hauptwaffe die Stoßlanze bildete. Im 5. Jh. war sie voll ausgebildet, als die wirtschaftliche Entwicklung immer mehr Bürger in die Lage versetzte, für Rüstung u. Waffen aufzukommen, u. technische Fortschritte die Produktion verbilligten. Die Heere marschierten in mehreren, durch kleine Intervalle getrennten Schlachthaufen von gewöhnlich 8 Mann Tiefe gegeneinander, um nach dem Frontalstoß zum Einzelkampf überzugehen. Im 4. Jh. kamen verstärkt Leichtbewaffnete (Peltasten) u. Bogenschützen zum Einsatz; ferner setzte sich mit Epameinondas (Leuktra 371 vC.) die schiefe Schlachtordnung durch. Der einseitig verstärkte linke Flügel hatte die Aufgabe des Durchbruchs oder der Überflügelung des Gegners. Die Sarissenphalanx, eine dicht geschlossene u. gewöhnlich 16 Mann tiefe Aufstellung, führte in makedon.-hellenist. Zeit zur Erhöhung der Stoßkraft. Auch die Römer wandten anfänglich die Phalanxtaktik an, die später durch die Manipulartaktik ersetzt wurde (s. u. Sp. 1078). – Seit dem 5. Jh. ging man in den griech. Poleis u. später in den hellenist. Staaten zur Bildung von Söldnerheeren über (H. W. Parke, Greek mercenary soldiers from the earliest times to the battle of Ipsus [Oxford 1933]). Damit entwickelte sich nicht nur ein Berufskriegertum, sondern es kam auch zur Ausbildung stehender Heere. Die ursprünglich getrennte Kampfart der Leichtbewaffneten u. der Reiterei wurde mit derjenigen der Schwerbewaffneten kombiniert. In der Bewaffnung trat seit Alexander d. Gr. eine allmähliche Uniformierung ein (A. M. Snodgrass, Arms and armour of the Greeks [London 1967]). Wichtig wurden unter Alexander ferner die technischen Truppen, die für Bau u. Bedienung der Geschütze oder Belagerungsmaschinen u. für das Transport- u. Verkehrswesen zuständig waren. Die nach seinem Tode entstandenen Reiche der Diadochen unterhielten große stehende Heere (P. M. Meyer, Das H. der Ptolemäer u. Römer in Ägypten [1900]), in denen das einheimische Bevölkerungselement zusehends stärker in Erscheinung trat (W. K. Pritchett, The Greek state at war 1/2 [Berkeley 1974]; J. P. Vernant [Hrsg.], Problèmes de la guerre en Grèce ancienne [Paris 1968]).

E. Röm. I. Republik. Die Anfänge des röm. H. sind mangels einer ausreichenden Überlieferung wenig geklärt. Der älteste greifbare Zustand scheint das nach Stämmen u. Geschlechtern gegliederte Aufgebot gewesen zu sein (Varr. ling. 5, 86. 91). Ihm folgte bald das auf timokratischer Basis geordnete Heer (exercitus), in dem jeder Wehrpflichtige für seine Bewaffnung selbst sorgte (F. Gschnitzer, Exercitus. Zur Bezeichnung u. Geschichte des Heeres im frühen Rom: Studien zur Sprachwissenschaft u. Kulturkunde, Gedenkschr. W. Brandenstein [1968] 181/90; D. Kienast, Die politische Emanzipation der Plebs u. die Entwicklung des H. im frühen Rom: BonnJbb 175 [1975] 83/112). Ähnlich wie bei den Griechen (s. o. Sp. 1076) bestand damit das Heer aus dem Bürgeraufgebot, der Legion. Die 18- bis 46jährigen, die iuniores, wurden zum Dienst im Feldheer, die 47- bis 60jährigen, die seniores, welche die Reserve bildeten, zu Besatzungsdiensten herangezogen. Aufstellung u. Kampfweise dürften zunächst derjenigen der griech. Phalanx entsprochen haben (M. P. Nilsson, The introduction of hoplite tactics at Rome: JournRomStud 19 [1929] 1/11). Dieses Heer war ein Milizheer, dessen Soldaten nach dem Kriegszug mit ihrem Beuteanteil wieder auf ihre Höfe zurückkehrten. – Die Entstehung der Republik führte zur Zweiteilung des Oberbefehls u. des Aufgebotes in 2 Legionen zu je 4200 Mann Infanterie u. 300 Mann Kavallerie, die je ein Konsul befehligte. Die Ergänzung erfolgte nun durch Aushebung (dilectus); die Legion (legere, ‚auslesen, auswählen') wurde somit zur Bezeichnung für

eine Heereseinheit. Im 4. Jh. vC. erfolgte eine Veränderung, bei der die damals 4 Legionen in jeweils 10 Manipel zu je 2 Zenturien unterteilt wurden. Für die Bewaffnung wurde, bedingt durch die neue Manipulartaktik (E. Meyer, Das röm. Manipularheer, seine Entwicklung u. seine Vorstufen: AbhBerlin 1923 nr. 3, 1/51), das Schwert (gladius) u. der Wurfspeer (pilum) charakteristisch, während die lange Stoßlanze außer Gebrauch kam. Für diese Technik gewannen auch Feldzeichen u. Signalinstrumente erhöhte Bedeutung. Zu jeder Legion gehörte Feldartillerie (Katapulte); der das Lagerzubehör u. anderes Gerät mitführende Troß war recht umfangreich. Als Stabsoffiziere fungierten tribuni militum. Sie hatten in erster Linie administrative Aufgaben, so wirkten sie bei der Aushebung der Legionen mit; nur für den Kampf erhielten sie verschiedene taktische Kommandos (Christ 96f [Lit.]). – Seit dem zweiten Punischen Krieg (F. Fröhlich, Die Bedeutung des zweiten Punischen Krieges für die Entwicklung des röm. H. [1884]), als die Legion einen Maximalstand von 6200 Mann erreichte (Liv. 29, 24, 14), teilte man sie in 10 Kohorten zu je 3 Manipeln ein, von denen jedes wiederum aus 2 Zenturien bestand. Als neues Element kamen in dieser Zeit die volksfremden auxilia hinzu, die vorwiegend die leichten Truppengattungen u. die Kavallerie stellten (T. Yoshimura, Die Auxiliartruppen u. die Provinzialklientel in der röm. Republik: Historia 10 [1961] 473/95). Die andauernden kriegerischen Auseinandersetzungen in weit entlegenen Gebieten konnten mit dem Milizsystem nicht länger bewältigt werden u. erzwangen die Einführung einer Dienstzeit an Stelle der bisherigen Jahresfeldzüge; außerdem wurden zunehmend Truppen in den Provinzen benötigt. Damit wurde die Entwicklung des stehenden Heeres eingeleitet. Da die Soldaten bei den ausgedehnten Feldzügen nur noch selten im gleichen Jahr zurückkehrten, oft sogar mehrere Jahre abwesend waren, konnten viele Bauernhöfe nicht mehr versorgt werden u. wurden aufgegeben. Damit verloren nicht nur zahlreiche Bürger ihre wirtschaftliche Grundlage, sondern fielen für weiteren Militärdienst aus, da sie nicht länger das geforderte Mindestvermögen besaßen. – Die Entwicklung zum stehenden Heer der Kaiserzeit (s. u. Sp. 1082) wurde vorangetrieben mit der Heeresreform des Marius (J. Harmand, Les origines de l'armée impériale: AufstNiedergRömWelt 2, 1 [1974] 263/98), als die bis dahin nicht wehrfähigen proletarii u. die mit röm. Bürgerrecht ausgestatteten socii als Freiwillige gegen Soldzahlung ins Heer eintreten u., anders als die Bauern, unbefristet Militärdienst leisten konnten. Gesetzlich blieb zwar die Aushebung bestehen, wurde aber nun praktisch zur Werbung; nach 16 bis 20 Dienstjahren besaßen die Soldaten als Veteranen einen Versorgungsanspruch. Das Heer wurde damit zum Machtfaktor in der politischen Auseinandersetzung der späten Republik (Christ 178f [Lit.]). Mit der Heeresreform des Marius änderte sich auch das taktische Konzept der Schlachtordnung. Je 3 Manipel wurden zu Kohorten (600 Mann) vereinigt, die nun aus 10 Kohorten bestehende Legion hatte eine Sollstärke von 6000 Mann; die cohors blieb in der Folgezeit statt des Manipels die taktische Einheit der Legion, die aus einem Armeekörper in einen Truppenkörper umgewandelt wurde. Als äußeres Zeichen dafür erhielt sie an Stelle der bisherigen Feldzeichen den Adler (aquila), der von nun an das Symbol der Legion, ihres Korpsgeistes u. ihrer Tradition war. Auch die Kohorte erhielt ein signum, das wie die anderen Feldzeichen nicht nur Befehlsinstrument war, sondern auch Palladium wurde.

II. Kaiserzeit. a. Garden u. Sicherheitstruppen. 1. Garden. Einen festen Bestandteil des Heeres bildeten in der Kaiserzeit die Garden, deren stärkster Teil die Prätorianer waren. Die cohortes praetoriae waren eine Elitetruppe, die unter Augustus 9 Kohorten zu je 500 Mann zählten u. zunächst in u. um Rom untergebracht waren (Suet. vit. Aug. 49); Domitian erhöhte ihre Zahl auf 10. Seit 23 nC. wurden sie in einer Kaserne (castra praetoria) in Rom zusammengezogen (Tac. ann. 4, 2) u. damit zu einem politischen Machtfaktor, der bei der Einsetzung eines Kaisers oft die entscheidende Rolle spielte. Bemerkenswert ist der Kauf der Kaiserwürde von den Prätorianern durch Didius Iulianus iJ. 193 nC. für ein Donativ von 6250 Denaren pro Mann (Dio Cass. 70, 11, 3). Die bis dahin größtenteils aus Italikern rekrutierten Mannschaften löste Septimius Severus auf u. bildete eine neue Garde aus Provinzialen (ebd. 74, 2); gleichzeitig erhöhte er die Stärke der einzelnen Kohorten auf 1000 Mann (zur Problematik der Größe der cohortes D. L. Kennedy, Some observations on the praetorian guard: AncSoc 9 [1978] 275/301). – Die Aufgabe der Prätorianer war

der Schutz des Kaisers; täglich stellten sie eine Wachkohorte im Palast. Eine weitere Elite innerhalb der Prätorianer bildeten die berittenen speculatores (Clauss, Untersuchungen 46/58). Bei Kriegszügen begleiteten die Kohorten den Kaiser ins Feld u. wurden auch im Kampf eingesetzt. Augustus unterstellte sie dem Kommando zweier ritterlicher praefecti praetorio (Dio Cass. 55, 10); diese Zahl wurde meist beibehalten. Die bevorzugte Stellung dieser Elitetruppen gegenüber den übrigen Soldaten äußerte sich in einer kürzeren Dienstzeit, 16 Jahre, u. in höherem Sold. Unter Augustus erhielt der gewöhnliche miles 750 Denare, der centurio das Zehnfache; Caracalla erhöhte den Sold des miles auf 2500 Denare. Als Kriegs- u. Verwaltungsschule waren die cohortes praetoriae wichtig hinsichtlich einer einheitlichen Ausbildung für die höheren Posten im Heer u. in der Verwaltung (B. Dobson/D. J. Breeze, The Rome cohorts and the legionary centurionate: EpigrStud 8 [1969] 100/24). Das Ende der cohortes praetoriae kam 312, als Konstantin die Truppe nach der Schlacht an der Milvischen Brücke auflöste (Paneg. Lat. 12, 17, 1) u. sie durch die dem magister officiorum unterstellten scholae palatinae ersetzte (s. u. Sp. 1102); M. Durry, Art. Praetoriae cohortes: PW 22, 2 [1954] 1607/34; ders., Les cohortes prétoriennes, Thèse Paris [1938]; A. Passerini, Le coorti pretorie [Roma 1939]; Clauss, Bibliographie 842f [Lit.]). – Den cohortes praetoriae waren die equites singulares rangmäßig gleichgestellt, die als Teil der kaiserlichen Garde an Stelle der durch Galba aufgelösten Germani corporis custodes (H. Bellen, Die germanische Leibwache der röm. Kaiser des julisch-claudischen Hauses = AbhMainz 1981 nr. 1) aufgestellt wurden (CIL 6, 31156). Sie dienten in Rom, begleiteten den Kaiser aber auch ins Feld. Der numerus der zunächst aus Peregrinen ergänzten equites singulares unter zwei Tribunen ist bis in die Zeit Konstantins nachweisbar (W. Liebenam, Art. Equites singulares: PW 6, 1 [1907] 312/21; M. Speidel, Die equites singulares Augusti. Begleittruppe der röm. Kaiser des 2. u. 3. Jh. [1965]).

2. Sicherheitstruppen. Für die öffentliche Sicherheit in Rom stellte Augustus die cohortes urbanae auf, die seit Tiberius mit den cohortes praetoriae (s. o. Sp. 1080) in der Hauptstadt stationiert wurden; sie unterstanden dem Stadtpräfekten. Es gab anfangs 3, dann 9 u. schließlich 13 Kohorten, von denen jeweils eine in Ostia, Puteoli, Lyon u. Karthago lag. Diese Kohorten waren ein im wesentlichen aus Italikern rekrutiertes u. militärisch organisiertes Elitekorps mit 20jähriger Dienstzeit. In der Spätantike trat an ihre Stelle das zivile officium des Stadtpräfekten (H. Freis, Art. Urbanae cohortes: PW Suppl. 10 [1965] 1125/40; ders., Die cohortes urbanae [1967]; Clauss, Bibliographie 842f [Lit.]). – Nach dem Brand von 23 vC. gründete Augustus eine Feuerwehr von 600 Sklaven; iJ. 6 vC. wurden die vigiles umorganisiert (Suet. vit. Aug. 25, 2; Dio Cass. 55, 26). Seither gab es 7 Kohorten zu je 1000 Freigelassenen, die dem praefectus vigilum unterstanden. Bei politischen Unruhen konnten die vigiles Polizeifunktionen übernehmen (Tac. hist. 3, 64. 69; Dio Cass. 58, 9); sie standen dann unter dem Befehl des praefectus urbi (P. K. Baillie Reynolds, The vigiles of imperial Rome [Oxford 1926]).

b. Legionen. Unter Augustus wurde die Organisation der Legion erneut verändert (s. o. Sp. 1079). Die röm. Armee bestand zu Beginn seiner Regierungszeit aus 75 Legionen mit 300000 bis 350000 Mann Gesamtstärke; der größte Teil dieses Heeres wurde demobilisiert u. die Soldaten mit Land u. Geld versorgt. Damit sank die Zahl der Legionen auf 25 (Tac. ann. 4, 5), die bis Septimius Serverus auf 33 erhöht wurde. Augustus bildete die Truppen zu einem regulären stehenden Heer um, das für die Sicherung der kaiserlichen Macht ebenso unerläßlich war wie für die Sicherheit des Reiches. Diesen Erfordernissen des Reichsschutzes gemäß stand es in den kaiserlichen Provinzen (Dio Cass. 53, 15), größtenteils an den gefährdetsten Stellen der Grenzen (H. Cüppers u.a., Art. Limes: KlPauly 3 [1969] 652/65; Webster 47/106; J. C. Mann, The frontiers of the principate: AufstNiedergRömWelt 2, 1 [1974] 508/33) auf Standlager (castra) verteilt (Webster 166/220; H. v. Petrikovits, Die Innenbauten röm. Legionslager während der Prinzipatszeit = AbhDüsseldorf 56 [1975]). Um diese Lager bildeten sich bald die Lagerstädte (canabae), Zivilsiedlungen, in denen alles konzentriert war, was für die Bewirtschaftung des Lagerterritoriums u. für die Bedürfnisse der Besatzung erforderlich war (F. Vittinghoff, Die Entstehung von städtischen Gemeinwesen in der Nachbarschaft röm. Legionslager: Legio VII Gemina. Coloqu. intern. de Romanistas [Léon 1970] 339/52; Clauss, Bibliographie 839f [Lit.]). In diesen Lagerstädten lebten die zur

Ehelosigkeit verpflichteten Soldaten in ,wilder' Ehe, die nach Ablauf der Dienstzeit legalisiert wurde (J. Lesquier, Le mariage des soldats romains: CRAcInscr 1917, 227/36; E. Sander, Art. Militärrecht: PW Suppl. 10 [1965] 394/410; J. H. Jung, Das Eherecht des röm. Soldaten: AufstNiedergRömWelt 2, 14 [1982] 302/46; vgl. ders., Die Rechtsstellung der röm. Soldaten. Ihre Entwicklung von den Anfängen Roms bis auf Diokletian: ebd. 882/1013). Nach dem Handbuch des Militärwesens (Epitoma rei militaris) des Vegetius (400 nC.) bestand die Legion der Kaiserzeit aus 10 Kohorten, deren erste 1105 Fußsoldaten u. 132 Reiter umfaßte; die übrigen neun Kohorten hatten je 500 Infanteristen u. je 66 Reiter, also gab es insgesamt nominell 5605 Fußsoldaten u. 726 Reiter. Die Legion besaß ferner 10 Torsionsgeschütze (onagri) u. 55 carroballistae (Veg. mil. 2, 25; 4, 22), dazu umfangreiches Kriegsmaterial aller Art (A. Bruhn Hoffmeyer, Antikens artillerie [København 1958]; H. R. Robinson, The armour of imperial Rome [New York 1974]) u. fabri, Armeehandwerker (E. Sander, Der praefectus fabrum u. die Legionsfabriken: BonnJbb 162 [1962] 139/61). Die Legionen dieser Epoche erhielten Beinamen, die entweder die Herkunft (zB. Cyrenaica) bezeichneten oder Ehrennamen (zB. Martia) u.ä. (zB. Alauda, nach den Federbüschen auf dem Helm der gallischen Truppen Caesars) darstellten. In der Gliederung kam die Manipelordnung vollends zur Auflösung, die Zenturie wurde taktische Einheit. Als Fahne erhielt sie ein vexillum, während die Kohorte nun den draco (Veg. mil. 2, 13) bekam. Dieses Feldzeichen in der Gestalt eines farbigen Stoffdrachens auf einer Stange (Arrian. tact. 35, 3; Amm. Marc. 16, 10, 7) hat bis ins 6. Jh. existiert (Grosse 125. 310; vgl. Seston 697 f). – Die Legionen ergänzten sich vorwiegend durch Anwerbung; das Eintrittsalter betrug normalerweise 17 bis 20 Jahre bei 20jähriger Dienstzeit (Forni 135/41). Nach Ableistung der Dienstzeit konnte der Soldat entlassen werden, mußte aber noch 5 Jahre in Reserve bleiben (O. Fiebiger, Art. Emeriti: PW 5, 2 [1905] 2496) u. konnte bei Bedarf zur Truppe zurückgeholt werden (J. Schmidt, Die Evocati: Hermes 14 [1879] 321/53; O. Fiebiger, Art. Evocati: PW 6, 1 [1907] 1145/52). Im Osten des Reiches wurden die Legionen seit Beginn der Kaiserzeit aus Provinzialen ergänzt, seit dem 2. Jh. war die lokale Rekrutierung allgemein üblich (Forni); hinzu kam die Anwerbung von Barbaren. Als Berufssoldaten bezogen die milites legionis wie alle Angehörigen der Armee Sold (stipendium). Er betrug unter Augustus für den miles 225 Denare im Jahr u. stieg bis Caracalla auf 750 Denare an; der Sold der centuriones, der Hauptleute, betrug das Zehnfache dieses Grundbetrages. Über die Dienstzeit hinaus war der Soldat bei ehrenvoller Entlassung auch im Alter versorgt (A. Neumann, Art. Veterani: PW Suppl. 9 [1962] 1597/609; M. Corbier, L'aerarium militare: Armeés et fiscalité dans le monde antique = Coll. intern. Centr. Nat. Rech. Scient. 936 [Paris 1977] 197/234). Bereits im 3. u. noch mehr im 4. Jh. spielten die den Soldaten zugeteilten Lebensmittel (annona) eine ebenso wichtige Rolle wie der eigentliche Sold (D. van Berchem, L'annone militaire dans l'empire romain au 3e s.: BullSocAntFr 10 [1937] 117/202). – Die Leitung der Legion oblag dem legatus legionis, wenn es sich um eine Provinz mit mehr als einer legio handelte; sonst war der Statthalter zugleich Legionskommandant. Diese Kommandanten waren senatorische Offiziere u. besaßen eine eigene Garde, die equites singulares (CIL 3, 7800; M. P. Speidel, Guards of the Roman armies = Antiquitas 1, 28 [Bonn 1978]); als Stellvertreter fungierte der Rangälteste der 6 tribuni militum. Auch er war Senator, die anderen dagegen ritterlicher Herkunft (G. Alföldy, Die Generalität des röm. Heeres: BonnJbb 169 [1969] 233/46). Den Zusammenhalt der Truppe, die Ausbildung u. Führung der Soldaten garantierten die Hauptleute, die oft bis ins hohe Alter dienten (B. Dobson, The centurionate and social mobility during the principate: Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique = Coll. nation. Centr. Nat. Rech. Scient. [Paris 1970] 99/116; ders., The significance of the centurion and primipilaris in the Roman army and administration: AufstNiedergRömWelt 2, 1 [1974] 392/434; ders., Die Primipilares, Entwicklung u. Bedeutung, Laufbahnen u. Persönlichkeiten eines röm. Offiziersranges [1978]). Unter den Hauptleuten rangierte der reich gegliederte Mannschaftsstand. In ihm bildeten die Unteroffiziere, die principales, die taktischen Chargen; sie dienten in den officia der Legionslegaten u. waren der Provinzverwaltung zugeteilt (A. v. Domaszewski, Die Beneficiarierposten u. die röm. Straßennetze: WestdtZs 21 [1902] 158/211; Clauss, Untersuchungen; D. J. Breeze, The career

structure below the centurionate during the principate: AufstNiedergRömWelt 2, 1 [1974] 435/51). Auch die Gemeinden (gregarii, caligati) waren durch ein System von Belohnungen u. Privilegien gegliedert (J. F. Gilliam, Milites caligati: TransProcAmPhilolAss 77 [1946] 183/91). Das Avancement war bis ins kleinste durchgebildet u. wurde von dem Gedanken der Belohnung für treue Dienste für den Kaiser getragen. Zu den wichtigsten Veränderungen während der Kaiserzeit gehörte es, daß Septimius Severus den Soldaten mit röm. Bürgerrecht erlaubte, noch während ihrer Dienstzeit eine gültige Ehe zu schließen; damit wurde das Lager zum Dienstort, es war nicht mehr zugleich auch Unterkunft (R. E. Smith, The army reforms of Septimius Severus: Historia 21 [1972] 481/500). Am Ende dieser Entwicklung wurden die Grenzverbände Wehrbauern, die nur noch potentiell Soldaten waren, aber in militärischer Ordnung lebten. Aus diesen Soldaten stellte man feldtaugliche Mannschaften als Vexillationen ab (Saxer). Allmählich wurden die Senatoren aus dem Dienst der Legionen entfernt. Unter Septimius Severus erhielten die von ihm neu aufgestellten legiones Parthicae praefecti aus dem Ritterstand; unter Gallienus wurden alle Legionen von praefecti ritterlicher Herkunft befehligt (H.-G. Pflaum, Zur Reform des Kaisers Gallienus: Historia 25 [1976] 109/17). Die steigende Bedeutung der auxilia u. der Kavallerie veranlaßte Gallienus, die Reitertruppe aus dem Verband der Legion herauszunehmen u. eine eigene Schlachtenkavallerie aufzustellen, die u.a. als Gegengewicht zur schweren Reiterei der Perser dienen sollte (Ritterling; Webster 107/42; Clauss, Bibliographie 840/7 [Lit.]).

c. Hilfstruppen. In der Kaiserzeit wurden die Hilfstruppen (auxilia) neu organisiert (s. o. Sp. 1079) u. gleichmäßig bewaffnet; sie bildeten einen festen Bestandteil des stehenden Heeres. Es waren peregrine Truppenkontingente als Vertreter spezieller Waffengattungen (zB. sagittarii). Das röm. Reglement u. die lat. Kommandosprache führten aber rasch zu einer Angleichung an röm. Formationen. Die Auxiliarsoldaten erhielten nach beendeter 25jähriger Dienstzeit eine Entlassungsurkunde (diploma) über die mit der honesta missio verbundenen Rechte wie civitas u. conubium (G. Alföldy, Zur Beurteilung der Militärdiplome der Auxiliarsoldaten: Historia 17 [1969] 215/27; J. Morris/M. Roxan, The witnesses to Roman military diplomata: Arheološki Vestnik 28 [1977] 299/333). Diese auxilia gliederten sich in Alen, Kohorten u. numeri, die mit den Legionen die Provinzbesatzungen bildeten. Die ala, ursprünglich der aus den Truppen der Bundesgenossen gebildete Flügel des röm. Heeres, war eine aus 500 (quingenaria) oder 1000 (miliaria) Mann bestehende Kavallerieeinheit (C. Cichorius, Art. Ala: PW 1, 1 [1893] 1224/70; J. W. Eadie, The development of Roman mailed cavalry: JournRomStud 57 [1967] 161/73). Auch die Kohorten waren 500 bzw. 1000 Mann stark, bestanden entweder ausschließlich aus Infanterie (peditatae) oder aus Infanterie u. Kavallerie (equitatae) u. wurden von praefecti kommandiert (C. Cichorius, Art. Cohors: PW 4, 1 [1900] 231/357). Zu den Hilfstruppen zählen schließlich die sog. nationalen numeri (nach M. P. Speidel, The rise of ethnic units in the Roman imperial army: AufstNiedergRömWelt 2, 3 [1975] 202/31 sollte man besser von nationes sprechen), irreguläre Hilfskontingente, die bei Bedarf zur Stärkung des Heeres herangezogen wurden. Es waren meist ortsgebundene, leichte mobile Truppen für Aufklärung, Beobachtung u. Überwachung (O. Fiebiger, Art. Exploratores: PW 6, 2 [1909] 1690/3; Stein 260/8). Die Stärke dieser Abteilungen war schwankend (H. T. Rowell, Art. Numerus: PW 17, 2 [1937] 1327/41. 2537/54; H. Callies, Die fremden Truppen im röm. Heer des Prinzipats u. die sog. nationalen Numeri: BerRGKomm 45 [1964] 130/227). Die Gesamtzahl dieser Hilfstruppen ist schwer zu ermitteln; sie dürfte bei 150000 bis 200000 gelegen haben (G. L. Cheesman, The auxilia of the Roman imperial army [Oxford 1914]; K. Kraft, Zur Rekrutierung der Alen u. Kohorten an Rhein u. Donau [1951]; Webster 142/55; D. B. Saddington, The development of the Roman auxiliary forces from Augustus to Trajan: AufstNiedergRömWelt 2, 3 [1975] 176/201; Clauss, Bibliographie 845/7 [Lit.]).

d. Flotten. Nachdem der erste Punische Krieg zur Aufstellung größerer Seestreitkräfte genötigt hatte, auf die der Name classis überging (ursprünglich die Bezeichnung für das Gesamtheer), organisierte Agrippa die Flotte der Kaiserzeit als ständigen Teil des stehenden Heeres. Ihre Hauptstützpunkte waren Ravenna u. Misenum (Tac. ann. 4, 5), zu denen später Aquileia trat. Es gab außerdem Provinzflotten in Ägypten, Afrika u. Britannien sowie Fluß- u. Seeflottillen, wie

auf dem Rhein u. der Donau u. dem Comer See. Die Bemannung bestand bis in die Mitte des 1. Jh. aus Sklaven u. Freigelassenen (H. Chantraine, Kaiserliche Sklaven im röm. Flottendienst: Chiron 1 [1971] 253/65), dann auch aus Freigeborenen; die Dienstzeit der Flottensoldaten betrug anfangs 26, dann 28 Jahre. Die Flotte war besonders für Transporte bestimmt u. diente zum Schutze gegen Piraterie. Als Kriegsinstrument wurde sie nur selten benötigt; dies hat ihre Kampfkraft im Laufe der Jahrhunderte erheblich geschwächt (F. Miltner, Art. Seekrieg: PW Suppl. 5 [1931] 886/905; ders., Art. Seewesen: ebd. 906/62; G. C. Starr, The Roman imperial navy² [Cambridge 1960]; D. Kienast, Untersuchungen zu den Kriegsflotten der röm. Kaiserzeit = Antiquitas 1, 13 [1966]; Webster 155/65; H. D. L. Viereck, Die röm. Flotte [1975]).

e. Heeresreligion. 1. Heeresreligion im röm. Heer. a. Allgemein. Die röm. Welt wurde von einer Unzahl Götter regiert, mit denen die Menschen durch Opfer Verbindung hielten. Die Bedeutung der Religion für den antiken Menschen u. für den Römer speziell verdeutlicht eine Bemerkung Ciceros: quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus (har. resp. 9, 19). In diesem Bezugsrahmen war der Kaiser eine zentrale Figur, von dem die Armee ihre Legitimation ableitete. Die Geschlossenheit des Heeres ergab sich aus diesem besonderen Verhältnis zwischen dem Herrscher u. den Soldaten, der für sie oberster Heerführer war, dem alle Siege zufielen (imperator), der die Idee von Pflicht, Disziplin u. Vaterland verkörperte, der aber auch ein Vater war, der ihre wirtschaftliche Existenz garantierte. Der Kaiser war daher mehr als nur Autorität; er war von einer Heiligkeit umgeben, die ihn u. damit die soziale Existenz des Soldaten unantastbar machte. Der Kult des Kaisers, der seit Augustus in der griech.-röm. Welt zunehmend Verbreitung fand (Clauss, Bibliographie 851f [Lit.]), wurde im Heer daher noch intensiver aufgenommen u. war durch ein festes Netz von Riten an den Rhythmus des soldatischen Lebens gebunden (s. u. Sp. 1089f). – Die offizielle Heeresreligion, d.h. der vom Staat verordnete Kult, war für alle Einheiten festgeschrieben, gleichgültig, wo sie sich gerade aufhielten. Dieser einheitliche Kult verfolgte mehrere Ziele (Nock 187/252; Helgeland, Army 1473). Er sollte das Leben der jeweiligen militärischen Einheit u. des jeweiligen einzelnen Soldaten mit dem Schicksal Roms identifizieren. Gleichzeitig wurde ein ‚esprit de corps' geschaffen u. gestärkt. Schließlich schuf der Kult ein soziales Bezugsfeld, in dem er Loyalität u. Disziplin, Belohnungen (Sold) u. Strafen sowie die Tradition u. die Orientierung in der Gesellschaft für den einzelnen in der Truppe bereitstellte. Waren die Soldaten (gleiches galt für die übrigen Reichsbewohner) bereit, treu zu ihrem Eid zu stehen u. den Anforderungen des Kaiserkultes u. der Heeresreligion Genüge zu tun, dann besaßen sie darüber hinaus die Freiheit, weitere, besonders die aus ihrer Heimat mitgebrachten, Kulte zu pflegen, um ihren religiösen Neigungen bzw. ihrem Sicherheitsstreben nach der Hilfe möglichst vieler Götter nachzukommen (Domaszewski, Religion 45/67; Helgeland, Army 1497/500; I. A. Richmond, The Roman army and Roman religion: BullRylLibr 45 [1962] 185/97; Birley). Man vertraute auf das Eingreifen der Götter in den Krieg, wie bei dem berühmten Regenwunder iJ. 173, als röm. Truppen, umzingelt u. von der Wasserzufuhr abgeschnitten, durch einen plötzlichen Gewitterregen vor dem Verdursten gerettet wurden. Die Zeitgenossen führten das Wunder je nach ihrer religiösen Ausrichtung auf Hermes, eine ägypt. Gottheit oder Christus zurück (A. Birley, Mark Aurel [1968] 316/20). Da das militärische Dasein das gesamte Leben der Soldaten prägte, waren es Götter wie der röm. Kriegsgott Mars u. Mithras, ein Erlösergott mit betont kämpferischen Zügen, die von ihnen bevorzugt wurden. Durch das Rekrutierungssystem u. die Mobilität der Soldaten innerhalb des Reichsgebietes wurde das Heer ein wichtiges Vehikel für die Verbreitung fremder Kulte (E. Will, Le relief cultuel gréco-romain, Diss. Paris [1953]). Bei der Pflege solcher ‚privater' Kulte durften sie lediglich die öffentliche Ordnung nicht stören u. nichts tun, was die Römer als unmoralisch ansahen. Unter diesen Prämissen konnten auch die Christen im Heer dienen u. haben es seit der Zeit des Marcus Aurelius getan (Helgeland, Christians 765/97).

β. Festkalender. Der in Dura-Europos gefundene Festkalender des röm. Heeres (das Feriale Duranum; Fink 422/9 [mit Lit.]; P. Herz, Kaiserfeste der Prinzipatszeit: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 2 [1978] 1193/9) geht in seinen Anfängen sicherlich auf die Republik zurück; hinzu traten nach u. nach weitere feste Daten (J. F. Gilliam, The Roman military feriale: HarvTheolRev 47 [1954] 183/6). Ein solcher Kalender war von der Idee getragen, Staatsreligion u. Kaiserkult bei allen Truppen des röm. Reiches zu verankern. Die Truppen führten zwar jeweils an ihrem Standquartier ihr Eigenleben, sollten aber durch den gemeinsamen Festkalender mit Rom, mit dem Kaiser verbunden werden, wenn zB. am 3. I. alle röm. Soldaten des Imperiums ihren Fahneneid erneuerten (s. u. Sp. 1093) u. symbolisch als das eine kaiserliche Heer zusammentraten. – Festtage waren u.a. die herausragenden Daten des regierenden Herrschers (zB. Severus Alexander): [quod] imp(erator) [Caesar M(arcus) Aurelius Severus Alexander im]perator ap[pellat]u[s sit], quod ... toga virili amic[tus], quod ... p[r]imo co(n)s(ul) desig[n]atus sit (Fink 424f), oder seiner Familie (ebd. 426): [ob na]tal[em M]amaea[e Aug(ustae) matr]is Aug(usti) n(ostri). Gefeiert wurden aber auch die *Geburtstage früherer vergöttlichter Herrscher (A. Stuiber: o. Bd. 9, 222), zB. Caesar, Augustus, Claudius, Trajan, Hadrian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius, Commodus, Pertinax, Septimius Severus (oder Iulia Maesa) u. Caracalla, oder deren Thronerhebung, zB. Nerva, Trajan, Antoninus Pius, Marcus Aurelius, Lucius Verus, Septimius Severus (Fink 422/8). Großer Siege römischer Kaiser wurde noch nach Jahren feierlich gedacht, wie des Parthersieges des Septimius Severus. Solche Anlässe dienten der Pflege der Tradition berühmter Taten u. Feldherrn; so wurde der Geburtstag des Germanicus begangen, dessen militärische Tüchtigkeit längst zur Legende geworden war (ebd. 425). Daneben gab es Festtage mit Opfern für die wichtigsten Götter des röm. Pantheons: Jupiter, Juno, Minerva, Salus, Vesta Mater, Mars Pater (Victor) u. Victoria, sowie: ob natalem urbis [R]omae [a]ete[rnae] (ebd.), Feste, welche die imperiale Idee Roms zutage treten ließen. Zwei Feiertage wurden den rosaliae signorum, einem Rosenfest, als dem Fest der signa (s. u. Sp. 1091) reserviert. Es war entstanden aus einem Reinigungsritus nach militärischen Erfolgen, an dem ursprünglich die Salier teilnahmen (F. Geiger, Art. Salii: PW 1A, 2 [1920] 1889f). An diesen Tagen wurden die signa, rosenbekränzt (Plin. n. h. 21, 2), in der Parade mitgeführt (A. S. Hoey, Rosaliae signorum: HarvTheolRev 30 [1937] 15/35). Alle diese Feste mit supplicationes oder immolationes, dem Opfer eines weiblichen (zB. für Minerva) oder männlichen (zB. für Mars) Rindes bzw. eines Stieres, fanden vor dem Praetorium statt. Während die Offiziere die Opfer vollzogen, bekundeten die Mannschaften ihre Teilhabe durch Anwesenheit. Die Feste gaben den Rahmen für den Alltag des Soldaten, der ihm half, seine eigene Existenz zu erklären u. einzuordnen. Ihre große Zahl u. die regelmäßige Wiederholung sollten den Soldaten an seine Aufgaben u. seine Verantwortung erinnern, an die Verantwortung für Rom, für die Kaiser, für die Götter u. die Vergangenheit (Helgeland, Army 1481/8).

γ. Feldzeichen. Im Zuge der Heeresreform des Marius hatte jede Legion als Zeichen ihrer Identität einen Adler (aquila) erhalten, der in der Kaiserzeit aus Gold gearbeitet war (Seston 693). Der Geburtstag der Legion war im Geburtstag ihres Adlers symbolisiert: I(ovi) O(ptimo) M(aximo), pro salute L(ucii) Aur[el(ii)] Commodi Aug(usti), o[b] natale aquil(a)e leg(ionis) ... (AnnÉpigr 1967 nr. 230; vgl. CIL 2, 6183; AnnÉpigr 1967 nr. 229). Der Adler war das Symbol des Iuppiter Optimus Maximus, des höchsten Gottes u. Beschützers des gesamten Reiches (Th. Schneider: o. Bd. 1, 88); er verhieß durch seinen Adler Sieg u. Ruhm (M. Rostovtzeff, Vexillum and victory: JournRomStud 32 [1942] 92/106): quin et bellorum omnium eventus ante praesensit (d.h. Octavian). contractis ad Bononiam triumvirorum copiis aquila tentorio eius supersedens duos corvos hinc et inde infestantis afflixit et ad terram dedit (Suet. vit. Aug. 96, 1). So war der Adler, wie andere Feldzeichen auch (zu signum, vexillum u. draco vgl. Domaszewski, Fahnen; W. Liebenam, Art. Feldzeichen: PW 6, 2 [1909] 2151/61; A. J. Reinach, Art. Signa militaria: DarS 4, 2 [1911] 1307/25; W. Zwikker, Bemerkungen zu den röm. Heeresfahnen in der älteren Kaiserzeit: BerRGKomm 27 [1937] 7/22; F. Pfister: o. Bd. 6, 1164; Seston 693/705), ausgestattet mit göttlicher Kraft (numen), die er an die Soldaten weitergab (Domaszewski, Religion 10): interea (zZt. des Tiberius) pulcherrimum augurium, octo aquilae petere silvas et intrare visae imperatorem advertere. exclamat irent, sequerentur Romanas avis,

propria legionum numina (Tac. ann. 2, 17). Die Bedeutung des Adlers wird durch die Wahl eines vertrauenswürdigen Soldaten zum aquilifer (M. P. Speidel, Eaglebearer and trumpeter: BonnJbb 176 [1976] 123/63) unterstrichen, dem auch die Sparkasse der Soldaten anvertraut war. Der Verlust des Adlers bedeutete in der Regel das Ende der Legion. Als die nach den Bürgerkriegen von 238 aufgelöste legio III Augusta aus Lambaesis 253 wiederhergestellt wurde, erhielt sie erneut ihren Adler: Deo Marti militiae potenti statuam in honorem leg(ionis) III Aug(ustae) Valerianae Gallienae Valerianae Sattonius Iucundus, p(rimus) p(ilus), qui primus leg(ione) renovata aput aquilam vitem posuit, votum dedit (Dessau nr. 2296). Zu den Feldzeichen gehörten untrennbar die von imaginiferi getragenen (Veg. mil. 2, 7: imaginiferi, qui imperatoris imagines ferunt; vgl. Dessau nr. 2381: hier sind principales genannt, qui imagines sacras aureas fecerunt; O. Fiebiger, Art. Imaginarii: PW 9, 1 [1914] 1094) imagines des Kaisers (H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im röm. Reiche [1934]). Vegetius bezeichnet die imagines selbst als Feldzeichen: imagines imperatorum, hoc est divina et praesentia signa (mil. 2, 6). Die Legion trug die imagines neben dem Adler, die Auxiliarkohorten neben dem Feldzeichen, die alae über dem Regimentssignum (Domaszewski, Fahnen 69/73). Sie sollten den Soldaten die Allgegenwart ihres höchsten Befehlshabers vor Augen führen. Sein genius u. derjenige der signa wurden gemeinsam verehrt (Roman Inscr. Britain 1 nr. 1262): G(enio) d(omini) n(ostri) et signorum coh(ortis) I Vardul[l(orum)] et n(umeri) explorator(um) Brem(eniensium) Gor(diani). Schreiben des Kaisers an die Truppen wurden vor den signa verlesen (Hist. Aug. vit. Pescenn. Nig. 4, 2). Diese Feldzeichen waren heilig (Dio Cass. 40, 18, 1), hatten einen eigenen honor (Dessau nr. 2294), wurden wie *Götterbilder mit Öl gesalbt (Plin. n. h. 13, 4. 23) u. genossen eigene kultische Verehrung: religio tota castrensis signa veneratur, signa adorat, signa iurat, signa omnibus deis praeponit (Tert. apol. 16, 8 [CCL 1, 116]), die sicherlich für viele Soldaten vor der Jupiters rangierte, verständlich in der völlig auf das Militärische abgestellten Welt des Lagers (Leclercq 1116/9): signa adorat, signa deierat, signa ipsi Iovi praefert (Tert. nat. 1, 12, 15 [CCL 1, 32]). Auch fremde Herrscher schlossen sich dieser Verehrung an. Als der Partherkönig Artabanos unter Caligula Frieden mit den Römern schloß ... et transgressus Euphraten aquilas et signa Romana Caesarumque imagines adoravit (Suet. vit. Cal. 14, 3). Die Verehrung durch die Soldaten belegen zahlreiche Inschriften (zB. Dessau nr. 2557. 2295): genio et signis coh(ortis) I F(idae) Vardul(lorum) c(ivium) R(omanorum) eq(uitatae) m(illiariae), T(itus) Licinius Valerianus, [t]rib(unus); u.: Dis militaribus, Genio, Virtuti, aquilae sanc(tae), signisque leg(ionis) ... M(arcus) Aurel(ius) Iustus ... d(onum) d(edit). In den Lagern hatten die Feldzeichen einen eigenen Tempel, aedis, in dem sie aufbewahrt wurden (Abb. 1; Domaszewski, Religion 9/45; Seston 701 f) u. an dem wie an einem der Gottheit geweihten Platz das Asylrecht haftete (Tac. ann. 1, 39, 5). In den Tagesbefehlen für die Soldaten findet sich neben der allgemeinen Gehorsamsverpflichtung (s. u. Sp. 1094) der Auftrag zur Bewachung der signa (Fink 184): [decurio ad]missa pronuntiavit [quod imperatum fuerit faciemus] et ad omnem tesseram parati erimus, excubant ad signa d(omini) n(ostri) Alexandri Aug(usti). Hierfür stand ein eigenes Wachlokal, excubitorium, zur Verfügung (Dessau nr. 2355): excubitorium ad tutel(am) signor(um) e[t] imagin(um) sacrar(um); denn der Aufbewahrungsort der Feldzeichen war zugleich das aerarium der Truppe.



Abb. 1. Verzierung auf der Scheide des sog. Schwertes des Tiberius. Nach Domaszewski, Religion 91.

δ. Kult der genii. Zeichen der Sehnsucht der Menschen nach Sicherheit u. göttlichem Schutz war die Anrufung des *genius, eine Art Lebens- u. Wirkungsprinzip, das Einzelpersonen, aber auch Kollektive wie das Heer u. Truppenteile oder Örtlichkeiten haben: genium autem dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci vel rei aut hominis (Serv. auct. georg. 1, 302; zur allgemeinen Bedeutung vgl. R. Schilling: o. Bd. 10, 52/83; L. Cesano, Art. Genius: DizEp 3 [1922] 449/81; M. P. Speidel/A. Dimitrova-Milceva, The cult of the genii in the Roman army and a new military deity: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 2 [1978] 1542/55). Die folgende Liste soll nur einige Beispiele für die Vielfalt u. die ungeheure Popularität des Kultes der genii im Alltag des Heeres u. in der Religiosität der Soldaten bieten. Sie umfaßt Angaben über genii militärischer Einheiten u. Abteilungen, über genii militärischer Einrichtungen u. über genii der Unteroffiziere u. ihrer scholae: (G)enius exercitus (Dessau nr. 4483), g. legionis (ebd. nr. 2290), g. alae (ebd. nr. 4828), g. cohortis (CIL 3, 10306), g. numeri (Roman Inscr. Britain nr. 2042), g. vexillationis (CIL 13, 7943), g. cohortis praetoriae (Dessau nr. 2013), g. cohortis vigilum (CIL 6, 233), g. equitum singularium (Dessau nr. 427), g. centuriae (ebd. nr. 2103) u. g. turmae (Genio t[urmae] I[us]ti At[ti]an[i] Iustius Attianus d[ec(urio)] de suo pos[uit]; CIL 13, 6569), g. armamentarii (AnnÉpigr 1978 nr. 707), g. campi (CIL 8, 16728), g. castrorum legionis (Dessau nr. 2291), g. castrorum praetorianorum (ebd. 2013), g. castrorum peregrinorum (ebd. 2217), g. excubitorii (ebd. 2174), g. horreorum (CIL 13, 7749), g. praesidii (Roman Inscr. Britain 1 nr. 1577), g. praetorii (Dessau nr. 2299), g. stationis (ebd. 2377), g. tabularii (ebd. 2447), g. valetudinarii (CIL 3, 10403), g. scholae beneficiariorum (Dessau nr. 2400), g. centurionum (CIL 3, 7631), g. capsariorum numeri (Dessau nr. 9182), g. scholae decurionum alae (ebd. 2545), g. exploratorum (Die Römischen Inschriften Ungarns 1, 424), g. hastiferum (Dessau nr. 7068), g. immunium (AnnÉpigr 1905 nr. 241), g. mensorum (ebd. 1973 nr. 471), g. optionum (CIL 13, 6566), g. praepositorum (AnnÉpigr 1978 nr. 531), g. secutorum (CIL 13, 11766), g. signiferorum (AnnÉpigr 1958 nr. 303), g. scholae speculatorum (Dessau nr. 2376), g. tectorum militum numeri (ebd. 9183), g. veredariorum (ebd. 9181) u. g. vexillariorum et imaginiferum (ebd. 2349). Die Verflechtung der soldatischen Schicksale fand ihr Symbol im genius commanipulorum (ebd. 2290) ebenso wie in der Anrufung des genius virtutum omnium (AnnÉpigr 1939 nr. 38). Kernstück der soldatischen Existenz war der Fahneneid, seine alljährliche Erneuerung gehörte zum festen Ritual der Heeresreligion (s. o. Sp. 1089). Daher verwundert es nicht, daß Soldaten den genius sacramenti verehrten (AnnÉpigr 1924 nr. 135).

ε. Fahneneid. Wie jede Armee verlangte die römische von ihren Soldaten einen Eid, se esse facturos pro republica, nec recessuros nisi praecepto consulis post completa stipendia (Serv. Aen. 8, 1). In der Kaiserzeit dürfte dieser Eid mit Nennung des Kaisers ähnlich gelautet haben (Watson 44/50; Schilling aO. 66/70; s. u. Sp. 1110). Ein solcher Eid hatte rechtliche u. sakrale Implikationen; wer ihn brach, war nefastus (Sen. ep. 95, 35), verfiel der Strafe der Menschen u. der Rache der Götter, die Zeugen des Eides waren (Tac. hist. 4, 58). Die feierlichen Erneuerungen des Eides (nuncupatio votorum; s. u. Sp. 1098) wurde in der Kaiserzeit zu einem liturgischen Akt der Heeresreligion; sie fand regelmäßig am 3. I. u. am Jahrestag der Thronerhebung des jeweiligen Kaisers statt (F. Klingmüller, Art. Sacramentum: PW 1A, 2 [1920] 1667 f; Helgeland, Army 1479; W. Seston Art. Fahneneid: o. Bd. 7, 277/84; H. v. Petrikovits, Sacramentum: Rome and her northern provinces, Festschr. S. S. Frere [Gloucester 1983] 179/201). Die Zeremonie spielte sich im Angesicht der signa (Tac. ann. 15, 29) vor dem praetorium ab u. sollte an die Feierlichkeiten auf dem Kapitol erinnern (Tert. cor. 12, 3 [CCL 2, 1059]; s. u. Sp. 1098). Zuerst leisteten die Offiziere den Eid, dann sprach ein Soldat den Eid vor, u. die übrigen bekräftigten ihn mit der Formel ‚idem in me' (Polyb. 6, 21, 1/3). Cultores sacramenti hielten die Erinnerung an die feierliche Eidesleistung aufrecht (AnnÉpigr 1960 nr. 8, 3).

2. Heeresreligion u. Judentum. Nach der Eroberung des griech. Ostens durch die Römer ist es den Juden gelungen, von den röm. Verpflichtungen zur Heeresfolge befreit zu werden (Joseph. ant. Iud. 14, 10, 1/26). Von wenigen Ausnahmen abgesehen (ebd. 18, 3, 5) behielten sie dieses Privileg. Die Gründe lagen in der Anerkennung der jüd. Religion, die es den Juden nicht erlaubte, am Sabbath zu kämpfen oder zu marschieren; es war zudem schwierig, im Feld koschere Nahrung zu beschaffen. Die Römer respektierten ferner weitgehend die Vorbehalte der Juden gegen heidnische Idole, zu denen für sie auch die Statuen oder Bilder der Kaiser gehörten. Bevor römische Truppen zB. in Jerusalem einzogen, legten die Legionen die signa ab, da sie mit Bildern der Kaiser geschmückt waren (ebd. 18, 3, 1; 8, 5, 3; b. Iud. 2, 9, 2 f; J. Juster, Les juifs dans l'empire romain 1 [Paris 1914] 231/3).

3. Heeresreligion u. Christentum. Für die

frühe Kirche, d.h. bis zur Mitte des 2. Jh., war der Militärdienst offenbar kein reales Problem. Als seit dieser Zeit Christen vermehrt in das Heer eintraten, da sie dies als akzeptablen Lebensweg sowie Basis sozialer Sicherheit u. weiteren Aufstiegs empfanden wie viele andere auch, traf dieses Faktum die Theologen der Zeit unvorbereitet, ihre Überlegungen waren nicht ausgereift. Gerade das Schweigen der frühesten christl. Autoren half mit, später immer wieder Kompromisse zu finden (C. J. Cadoux, The early Christian attitude to war [London 1919] 247). Die Konflikte der Christen mit dem röm. Heer waren religiöser u. kultischer, nicht ethischer Art (*Krieg, Kriegsdienst). Dies läßt sich behaupten, soweit die uns für dieses Problem zur Verfügung stehenden Kirchenväter als repräsentativ gelten können (Tertullian bildet mit dem Rigorismus seiner montanistischen Phase sicherlich eine Ausnahme). – Der zentrale Kritikpunkt der Väter gegenüber dem röm. Heer (für das Beamtentum galt ähnliches) war *Götzendienst, idolatria (J. C. Fredouille: o. Bd. 11, 866/95). Die Gefahren des Götzendienstes lauerten im Heer überall. Dies begann bereits beim Eintritt; die Christen lehnten es ab, beim genius der Kaiser zu schwören: sed et iuramus, sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis. nescitis genios daemonas dici et inde diminutiva voce daemonia? (Tert. apol. 32, 2 [CCL 1, 143]). Eine Fundgrube für Argumente gegen die Heeresreligion sind die Schriften De corona u. De idololatria Tertullians (W. Rordorf, Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes: VigChr 23 [1969] 105/41), beide geschrieben, als er bereits Montanist war. Militärdienst ist mit dem Tragen des Kranzes (corona), für Tertullian Symbol des Götzendienstes, u. anderen heidn. Manifestationen verbunden u. daher von Übel. Pointiert faßt er dies zusammen: puta denique licere militiam usque ad causam coronae (cor. 12, 1 [CCL 2, 1058]). Als Thema von De corona läßt sich herausarbeiten: Idolatrie, d. h. die Heeresreligion, die der Soldat mitmachen muß, ist die Ursache dafür, daß Tertullian den Militärdienst ablehnt (Helgeland, Army 744); denn Götzendienst ist die größte Sünde gegen Gott (atquin summa offensa penes illum idololatria: spect. 2, 9 [CCL 1, 229]). *Fahneneid u. Kult der Feldzeichen stehen auch im Zentrum des folgenden Abschnitts: possit in isto capitulo etiam de militia definitum videri, quae inter dignitatem et potestatem est. at nunc de isto quaeritur, an fidelis ad militiam converti possit, et an militia ad fidem admitti, etiam caligata vel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum vel capitalium iudiciorum. non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari (Tert. idol. 19, 1f [CCL 2, 1120]). Der Christ kann nicht Christus u. dem Kaiser dienen, da der Kaiser vom Soldaten Götzendienst verlangt; die Idee eines christl. Kaisers lag um 200 nC. noch völlig außerhalb der Vorstellung. Der Fahneneid stellt auch für Hippolyt einen Hinderungsgrund dar; Christen dürfen ihn nicht ablegen (Hippol. trad. apost. 16, 17 [SC 11bis, 72]). Cyprian dagegen, der mit seinen zahlreichen Metaphern aus dem militärischen Bereich beweist, daß diese Bilderwelt seinen Hörern geläufig war, kennt die Pflicht des Soldaten, die signa zu verteidigen, u. er erkennt dies an: boni militis est adversus rebelles et hostes imperatoris sui castra defendere. gloriosi ducis est commissa sibi signa servare (ep. 73, 10 [CSEL 3, 785]). Die Haltung der Kirchenväter war nicht einheitlich (L. J. Swift, War and Christian conscience 1: AufstNiederg-RömWelt 2, 23, 1 [1979] 851); denn Minucius Felix kritisiert wiederum die Heeresreligion, die Götzendienst ist, u. vor allem die Feldzeichen, die angebetet werden, wie es die Gegner der Christen fälschlicherweise vom Kreuz behaupten: nam et signa ipsa et cantabra et vexilla castrorum, quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae? (Oct. 29, 7). Origenes, der gerechte Kriege für möglich hält u. den Christen erlaubt, für deren Erfolg zu beten, lehnt den Schwur beim genius des Kaisers ab (c. Cels. 8, 65. 67). Diese theoretische Diskussion der Kirchenväter wird durch die Praxis der Martyrer, die als Soldat das Martyrium erlitten, bestätigt. In allen Akten, die uns überliefert sind, werden die christl. Soldaten bestraft, weil sie sich weigern, Götzendienst zu leisten, u. nicht, weil sie sich weigern zu töten. Marinus, der in Caesarea unter Gallienus das Martyrium erlitt, hatte sich als principalis offenbar bis zum optio ad spem hochgedient. Als er zur Beförderung zum centurio anstand, wurde er von dem Kameraden, der nach ihm an der Reihe gewesen wäre, denunziert: Marinus sei Christ, der nicht opfern könne. Marinus hatte also

bis zu diesem Zeitpunkt alle kultischen Praktiken vollzogen, in der Regel passiv, dabeistehend. Nach der Beförderung zum Hauptmann hätte er selbst das Opfer vollziehen müssen (s. o. Sp. 1090); als ihn sein Bischof darauf aufmerksam machte, dies sei Götzendienst, entschied sich Marinus, das Opfer zu verweigern u. in den Tod zu gehen (Eus. h. e. 7, 15). – Marcellus, der sich zum centurio hochgedient hatte, warf bei einer Parade anläßlich des kaiserlichen Geburtstages (s. o. Sp. 1089) vor den aus dem Heiligtum gebrachten signa seinen Uniform-*Gürtel fort u. weigerte sich, den Fahneneid zu erneuern (s. o. Sp. 1093). Er wurde 298 in der Mauretania hingerichtet (Act. Marcell.: 250/8 Mus.). – Im J. 304, während der diokletianischen Verfolgung, weigerte sich Iulius, ein Veteran, der 27 Dienstjahre absolviert hatte, das vorgeschriebene Opfer zu vollziehen. Er hatte sich nach beendeter Dienstzeit freiwillig verpflichtet u. an insgesamt sieben Feldzügen teilgenommen. Jetzt aber wollte er seinen Glauben nicht verleugnen, indem er heidnischen Göttern opferte (Pass. Iul. vet.: 260/4 Mus.). Diese Beispiele sollen genügen (zu weiteren Helgeland, Christians 766/89. 820/30). – Wie vereinbarten Christen die Teilhabe an der Heeresreligion mit ihrem Glauben? Als in Thevestae 295 der Christ Maximilianus von seinem Vater zur Rekrutierung gebracht wurde (s. u. Sp. 1099), lehnte er es ab, ins Heer einzutreten, weil er Christ sei. Der Proconsul, der seinen Fall untersuchte, machte den erstaunten Einwand: in sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximini milites christiani sunt et militant. Weshalb weigerte sich also Maximilianus? Dessen Antwort zeigte, daß die Lösung des Problems, mit dem von den Kirchenvätern so gegeißelten Götzendienst fertig zu werden, bei jedem einzelnen lag: ipsi sciunt, quod ipsis expediat (Pass. Maximil. 9 [246 Mus.]). Die möglichen Wege zu einer derartigen Entscheidungsfindung lassen sich aufzeigen: Aus den Argumenten der Kirchenväter u. den Aussagen der Christen in den Verhören der Martyrerprozesse wird deutlich, daß viele christl. Soldaten im Alltag mit den Gefahren der Idolatrie fertig wurden, soweit sie dieses Problem überhaupt sahen. So sahen sie zB. so lange in der Heeresreligion keine Gefahr, wie sie nicht selbst opfern mußten; denn die Gemeinen bekundeten die Teilhabe durch ihre Anwesenheit (Tert. idol. 19 [CCL 2, 1120]; s. o. Sp. 1090). Ferner glaubten einige, eine Lösung darin zu sehen, daß sie bei Bekundigung der Menge, zB. beim Fahneneid, die Bestätigungsformel nicht mitsprachen, d.h. sie schwiegen. Gegen solches Verhalten polemisiert Tertullian: ecce annua votorum nuncupatio quid videtur? prima in principiis, secunda in Capitoliis. accipe post loca et verba: ,tunc tibi, Iuppiter, bovem cornibus auro decoratis vovemus esse futurum'. cuius sententiae vox est? utique negationis. etiamsi tacet illic Christianus ore, coronatus capite respondens (cor. 12, 3 [CCL 2, 1059]). In dem Prozeß gegen den Veteranen Iulius (s. o. Sp. 1097) wurde der Statthalter im Verhör mit dem Standpunkt des Soldaten konfrontiert, der nicht opfern wollte. Für den Beamten war dieses Verhalten unverständlich, da für ihn die rituelle Handlung u. die Überzeugung des Menschen zwei völlig verschiedene Dinge waren (,Roman public religion was a matter of the hand, not the heart': Helgeland, Christians 817): quid enim grave est turificare et abire? Da Iulius dies nicht nachvollziehen konnte, bot der Statthalter dem Veteranen an, selbst die Verantwortung für dessen Opfer zu übernehmen: si putas esse peccatum (d. h. zu opfern) me assequatur. ego tibi vim facio, ne videaris voluntate adquievisse (Pass. Iul. vet. 2, 5 [262 Mus.]). Dies war möglicherweise eine Lösung, die manche Christen akzeptierten. – Vielleicht glaubten einige christl. Soldaten auch, sich gegen die ,Folgen' des Götzendienstes, zB. bei der Teilnahme am Opfer, dadurch schützen zu können, daß sie, offen oder heimlich, das Kreuzzeichen machten. So geschah es während eines Opfers in Anwesenheit Diokletians, das dann angeblich Anlaß zu den Verfolgungen zu Beginn des 4. Jh. gab: cum ageret (d.h. Diocletianus) in partibus Orientis, ut erat pro timore scrutator rerum futurarum, immolabat pecudes, et in iecoribus earum ventura quaerebat. tum quidam ministrorum scientes Dominum cum adsisterent immolanti, imposuerunt frontibus suis immortale signum (Lact. mort. pers. 10). Dies war auch eine Lösung, bei der die Christen annehmen konnten, dem eigenen Glauben Genüge zu tun. Auch unter den übrigen Soldaten gab es viele, die neben den Verpflichtungen der Heeresreligion ihre ,privaten' Götter verehrten.

III. Spätantike. a. Reformen Diokletians/Konstantins. Die diokletianisch-konstantinischen Reformen, die durch einzelne Maßnahmen seit *Gallienus vorbereitet (s. o. Sp. 1085)

u. unter Konstantius II abgeschlossen wurden, haben das röm. H. tiefgreifend umgestaltet. Die außenpolitische Notlage, durch die dauernden Angriffe der Germanen verursacht, zwangen zu einer Vergrößerung des Heeres, was für die ohnehin bereits angeschlagene Wirtschaft des Reiches verheerende Folgen hatte. Sie Sollstärke der Armee betrug um 400 nC. 524000 Mann (Jones 1417/50; Demandt, Magister 622/6), jeweils zur Hälfte im West- u. Ostreich stationiert, als mit der Teilung des Reiches 364 auch die Armee halbiert wurde. Für das 5. Jh. wird die Zahl der Soldaten mit über 600000 angenommen, wovon ein Drittel auf die Feldarmee kam (Agath. hist. 5, 13, 7 [180 Keydell]). Disziplin u. Ausrüstung dieser Truppen gingen allerdings zurück (A. Neumann, Art. Disciplina militaris: PW Suppl. 10 [1965] 175). Es wurden kleinere u. zahlreichere Einheiten als bisher geschaffen; diese Zersplitterung der Legionen schritt im 6. Jh. so weit fort, daß die Armee gleichmäßig in κατάλογοι eingeteilt war, die meist nach ihrem Befehlshaber benannt wurden (A. Müller, Das Heer Justinians: Philol 71 [1912] 101/7). Neben das an den neu gesicherten Grenzen (Paneg. Lat. 9, 18, 4: nam quid ego alarum et cohortium castra percenseam toto Rheni et Histri et Eufratae limite restituta ?) stationierte Limitanheer (s. u. Sp. 1102) trat eine mobile Feldarmee, die im Hinterland lag u. für den Einsatz in größeren Kriegen gedacht war (s. u. Sp. 1101). In der Praxis wurden die Grenztruppen zugunsten des Bewegungsheeres u. hier die in den Provinzen stehenden Einheiten zugunsten derjenigen am Hof geschwächt. In der schweren Reiterei entstand eine neue Waffengattung, die u.a. als Gegengewicht gegen die Reiterei (cataphractarii) der Perser eingesetzt wurde (s. o. Sp. 1075). Von Kopf bis Fuß in Eisen gepanzerte Reiter wurden die Kerntruppen des röm. Heeres; damit trat der Panzerreiter, der Ritter des MA, in Erscheinung. Ferner wurden neue Gardeverbände aufgestellt (s. u. Sp. 1102). Es wurde aber immer schwieriger, die für das vergrößerte Heer erforderlichen Rekruten aus der Reichsbevölkerung zu gewinnen, so daß zunehmend auf Reichsfremde, vor allem Germanen, zurückgegriffen werden mußte (s. u. Sp. 1103. 1108). Diokletian hat daher Söhne von Soldaten erblich zum Dienst verpflichtet u. eine Konskriptionsordnung entwickelt, nach der Rekruten wie Steuern eingezogen wurden (Cod. Theod. 7, 1, 8 vJ. 365; Jones 615); dies betraf vor allem die als Wehrbauern dienenden limitanei. Die Kommando- u. Rangverhältnisse änderten sich im höheren Kommandowesen insofern, als zivile u. militärische Befugnisse getrennt wurden u. seit Konstantin Heermeister an der Spitze der Armee standen (s. u. Sp. 1100f). Der tribunus legionis wurde Kommandant der verkleinerten Legion (H. M. D. Parker, The legions of Diocletian and Constantine: JournRomStud 23 [1933] 175/89). Einstiegs- u. Aufstiegsmöglichkeiten waren nicht länger an eine Standeszugehörigkeit gebunden, so daß im Militärwesen eine soziale Mobilität eintrat (Demandt, Militäradel 611/5), wie sie in der früheren Kaiserzeit unbekannt war (Th. Mommsen, Das röm. Militärwesen seit Diocletian: Hermes 24 [1889] 195/279 bzw. ders., Ges. Schriften 6 [1910] 206/83; E. C. Nischer, The army reforms of Diocletian and Constantine and their modifications up to the time of the Notitia dignitatum: JournRomStud 13 [1923] 1/55; W. Kubitschek, Art. Legio [der späteren Zeit]: PW 12, 2 [1925] 1829/37; D. van Berchem, L'armée de Dioclétien et la réforme constantinienne [Paris 1952]).

b. Heermeisteramt. An die Spitze der mobilen Armee (s. u. Sp. 1101f) traten seit Konstantin zwei Heermeister (magistri militum: Zos. hist. 2, 33, 2; Joh. Lyd. mag. 2, 10; 3, 40 [65f. 128f Wuensch]), die jeweils eine der Waffengattungen, Fußvolk u. Reiterei, kommandierten (magister peditum, magister equitum); diese Waffenteilung wurde aber nicht strikt gehandhabt, sie war titular. Die Zahl der Heermeisterstellen wurde bald vermehrt. Die Teile der Armee, die nicht bei Hofe lagen, wie in Illyricum, Thrakien, Gallien oder im Orient, erhielten Sprengelgenerale, die beide Heeresgattungen gleichzeitig befehligten; diese magistri utriusque militiae waren seit 388 selbständige Truppenführer. Schließlich wurden die Regionalstreitkräfte nicht mehr getrennt nach Reiterei u. Fußvolk befehligt, sondern beide Gattungen zusammengelegt u. diese kombinierte Einheit in zwei gemischte Armeekorps geteilt, die gleichberechtigt je einem magister utriusque militiae praesentalis unterstanden. Die Ernennung zusätzlicher Heermeister war je nach den militärischen oder politischen Gegenbenheiten möglich. Trotz dieser Versuche, die Macht einzelner Generale durch kollegiale Kommandos zu schwächen, wurden die Heermeister im Westen die eigentlichen Herren des Staates; die Kaiser waren

auf repräsentative Funktionen beschränkt. Besonders germanische magistri wie Merobaudes, Stilicho, Ricimer oder Theoderich benutzten das ranghöchste Magisteramt bei Hofe, dessen Inhaber seit 414 in der Regel den Titel patricius erhielt, als Plattform ihrer Macht. Bei diesem Konkurrenzkampf zwischen den Kaisern u. ihren Militärs kam es häufig zu Konflikten, die das System stark belastet u. nach außen wehrlos gemacht haben. Nach dem Sturz der theodosianischen Dynastie 455 verschmilzt die Geschichte des Heermeisteramtes im Westen fast völlig mit der des Kaisertums, weil immer mehr an politischer Macht auf die Reichsfeldherrn überging; diese hatten die Möglichkeit zur Bildung einer Hausmacht (Demandt, Militäradel 630f), was auch für die gallischen Heermeister galt. Letztere paßten sich an die zeitgenössischen Herrschaftsformen an, ließen sich zu Königen wählen u. bereiteten so den Übergang vom spätantiken Beamtenstaat zum mittelalterl. Feudalstaat mit vor (K. F. Stroheker, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien [1948]; Demandt, Magister). Im Osten des Reiches dagegen behielten die zivilen Hofämter die Kontrolle über die Heermeister (ebd. 758/61; Clauss, Magister 75. 125; J. Durliat, Magister militum – στρατηλάτης dans l'empire byzantin [6ᵉ–7ᵉ s.]: ByzZs 72 [1979] 306/20).

c. Comitatenses. Die mobile Armee, ein besonderes Marschheer als ständige Reserve, erhielt ihren Namen im Gegensatz zu den limitanei, da sie zum Gefolge (comitatus) des Kaisers zählte (Dessau nr. 2781). Sie hatte im Frieden im Innern des Reiches ihre Quartiere u. stand jederzeit zur Verwendung an bedrohten Stellen zur Verfügung. Die comitatenses gliederten sich in Infanterie, legiones zu je 1000 Mann (Not. dign. or. 7, 38), u. Kavallerie, vexillationes zu je 500 Reitern (CIL 3, 405); hinzu kamen die barbarischen auxilia, in Einheiten von 500 Mann gegliedert (Not. dign. or. 5, 48). Die Fußsoldaten waren aufgeteilt in 25 legiones palatinae, die am Kaiserhof stationierten Elitetruppen dieser Heereseinheit (ebd. 5, 27. 41), 69 legiones comitatenses u. 38 legiones pseudocomitatenses, deren Wesen umstritten ist. Allen diesen Legionen war gemeinsam, daß sie selbständige Truppenkörper darstellten, also nicht mehr mit Hilfstruppen verbunden waren. Hinsichtlich der körperlichen Eigenschaften der Soldaten wurden beim Feldheer größere Anforderungen gestellt als beim Grenzheer (Cod. Theod. 7, 22, 8 vJ. 372). Der größte Teil der Legionen war leichtbewaffnet, hatte also nur noch teilweise Panzer (Grosse 88/93; W. Seston, Du comitatus de Dioclétien aux comitatenses de Constantin: Historia 4 [1955] 284/96; D. Hoffmann, Das spätröm. Bewegungsheer u. die Notitia dignitatum = EpigrStud 7 [1969]).

d. Limitanei. Mit limitanei (von limitaneus, ,an den Grenzen befindlich') werden die seit der Heeresreform des Diokletian im Gegensatz zum beweglichen Marschheer überwiegend an den röm. Reichsgrenzen stationierten Truppenelemente bezeichnet, das Besatzungsheer. Ursprünglich war ihre Bezeichnung ripenses (Cod. Theod. 7, 20, 4 vJ. 325) u. riparienses (Not. dign. or. 39, 28); alle diese Namen schließen keineswegs aus, daß Teile dieses Heeres überhaupt nicht an den Grenzen lagen. Die Soldaten des Besatzungsheeres waren seßhafte Wehrbauern (R. MacMullen, Soldier and civilian in the later Roman empire [Cambridge, Mass. 1963]). Das Grenzheer bestand nach der Notitia dignitatum aus mehr als 41 legiones, 44 auxilia u. 105 Kohorten Infanterie, ferner 47 cunei, 121 Kohorten equites u. 65 alae Reiterei. Kennzeichnend für die Kavallerieeinheiten war die Mannigfaltigkeit der Bewaffnung u. das Überwiegen barbarischer Völkerschaften. Zu diesen Truppen kamen die Flotten sowie Kontingente der Klientelfürsten (Grosse 70/88; S. Panciera, Aquileia, Ravenna e la flotte militare: AntAltoAdr 13 [1978] 107/34). Alle diese Einheiten waren auf Lager u. Kastelle verteilt (Cod. Iust. 1, 27, 2 vJ. 534) u. unterstanden duces, deren Amtsbereich sich gewöhnlich mit dem der Provinz deckte (zu Not. dign. or. 1, 37/49 u. occ. 1, 38/56; vgl. R. Sprandel, Dux u. comes in der Merovingerzeit: SavZsGerm 74 [1957] 42/84; A. R. Neumann, Art. Limitanei: PW Suppl. 11 [1968] 876/88; Tinnefeld 44f).

e. Palasttruppen. Nach der Schlacht am pons Milvius (J. Vogt: o. Bd. 3, 318/30) hatte Konstantin die cohortes praetoriae (s. o. Sp. 1080f) aufgelöst; die neue berittene Palastgarde, die er an ihrer Stelle einrichtete, umfaßte mehrere scholae (palatinae). Im 4. Jh. gab es wahrscheinlich 5 scholae zu je 500 Mann, jeweils unter der Führung eines tribunus. Seit dem Beginn des 5. Jh. waren es deren 7 in Kpel u. 5 im Westen, bis Justinian ihre Zahl im Osten nochmals erhöhte. Die Angehörigen der scholae palatinae gehörten zu

der militia armata, erhielten aber einen höheren Sold u. waren insofern von den anderen militärischen Einheiten abgesondert. Sie bildeten ein Heer im Heere (Synes. regn. 16 [36, 16 Terzaghi]) u. unterstanden daher auch keinem regulären Armeekommandeur, sondern dem magister officiorum. Da sie militärisch gut ausgebildet waren, wurden sie auch zu Kriegseinsätzen herangezogen (Amm. Marc. 16, 4, 1) u. waren als schlagkräftige Truppe gefürchtet. Auch in den scholae überwog bald das barbarische Element (R. I. Frank, Scholae palatinae. The palace guards of the later Roman empire [Rome 1969]; Clauss, Magister 40/5). – Mit der Bestellung Zenos zum comes domesticorum iJ. 466 wurden die scholares in ihrer Bedeutung von den excubitores verdrängt, die von nun ab die kaiserliche Leibwache stellten (O. Fiebiger, Art. Excubitores: PW 6, 2 [1909] 1577).

f. Buccellarii. Stilicho war seit den Feldherrn der röm. Republik der erste General, der wieder eine Leibgarde besaß (Zos. hist. 5, 34, 1). Der bekannteste Typus dieser Privatsoldaten war der buccellarius, der ,Weißbrotesser' (Olympiodor. hist. frg. 7. 11 [FHG 4, 59]; Cod. Theod. 14, 17, 5 vJ. 369). Sie werden dadurch als Tischgenossen ihrer Gebieter charakterisiert, was sie in den kleineren Gefolgen wohl auch waren (O. Seeck, Art. Bucellarii: PW 3, 1 [1897] 934/9; Grosse 283/91; H.-J. Diesner, Das Buccellariertum von Stilicho u. Sarus bis auf Aetius [454/55]: Klio 54 [1972] 321/50; J. Gascou, L'institution des bucellaires: BullInstFrançArchOr 76 [1976] 143/56). Sie leisteten den Eid auf ihren Herrn u. auf den Kaiser, standen aber im Konfliktfall zu ihrem Herrn, der für ihre Ausrüstung u. für den Unterhalt aufkam. Das Verhalten solcher Gefolgsleute war nicht ausschließlich materiell motiviert, sondern vielfach entstanden Treueverhältnisse, zumal solche Dienste erblich werden konnten. Insgesamt gesehen ist diese Privatisierung des Militärs ein schillerndes Phänomen; denn Privatsoldaten finden sich bei nichtbeamteten Grundbesitzern (Prisc. frg. 8 [FHG 4, 86f]; Procop. b. Goth. 3, 1, 20), bei Zivilbeamten u. bei Bischöfen (Eus. h. e. 7, 30, 8). Hilarius v. Arles hat mit ihnen ganze Städte belagert u. genommen (Nov. Valent. 17, 1 vJ. 445). Von diesen buccellarii führt ein direkter Weg zum mittelalterl. Gefolgschaftswesen.

g. Barbarisierung des Heeres. Als die für das vergrößerte Heer erforderlichen Rekruten durch Anwerbung unter der Reichsbevölkerung nicht mehr zu gewinnen waren, da nach der Constitutio Antoniniana (J. Straub: o. Bd. 2, 895) der Erwerb des röm. Bürgerrechts keinen Anreiz mehr für Provinzialen bot u. auch sonst die Bereitschaft der röm. Bevölkerung zum Kriegsdienst schwand, wurden zunehmend Freiwillige aus Gebieten außerhalb der Grenzen herangezogen (R. T. Salmon, The Roman army and the disintegration of the Roman empire: TransactRoyalSocCanada 52, 3, 2 [1958] 43/57). Vor allem die Germanen waren kriegstüchtig u. glichen durch ihre Tapferkeit die bessere Disziplin der röm. Soldaten weitgehend aus. ,Soldat' u. ,Barbar' wurden im Volksmund identische Begriffe (I. Opelt/ W. Speyer, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 284); der Militärfiskus wurde ,fiscus barbaricus' genannt (Grosse 257f. 260/5). – Germanische Wörter wurden als Fachausdrücke übernommen wie die Bezeichnung ,Band', als βάνδον das wichtigste Feldzeichen seit dem 6. Jh. (R. Grosse, Die Fahnen in der röm.-byz. Armee des 4.–10. Jh.: ByzZs 24 [1923/24] 365). Die Germanen gewannen innerhalb des Heeres an Bedeutung, da sie hervorragende Reiter waren u. die Reiterei in zunehmendem Maße der kampfentscheidende Truppenteil wurde (M. Waas, Die Germanen im röm. Dienst² [1971]). Dies gilt für die Gemeinen wie für die Offiziere u. die Kommandostellen. Unter Diokletian begegnet der erste Germane im höchsten Offiziersrang (dux; CIL 3, 10981); seit den Söhnen Konstantins sind Germanen unter den Heermeistern die Regel (K. F. Stroheker, Germanentum u. Spätantike [1965]; Demandt, Magister). Dies ermöglichte die enge Bindung der Reichsfeldherrn an ihre Truppen, was wichtig wurde, als im 5. Jh. nicht wie früher das Verhältnis zum Kaiser, sondern das Ansehen beim Heer über die Stellung der Heermeister entschied. Durch die Übernahme ganzer Stammesteile, die als foederati dauernde Wohngebiete auf Reichsboden erhielten, wurden geschlossene germanische Verbände zum festen Bestandteil des Heeres (J. B. Bury, History of the later Roman empire 2 [London 1923] 76/8). Diese Germanisierung der Armee, zeitweilig von den Herrschern als Lösung des Soldatenproblems begrüßt, schwächte aber die Autorität des Kaisers zugunsten der Eigenmächtigkeit der Heerführer (s. o. Sp. 1099). Nach der Ermordung Stilichos im Auftrag des Honorius kam es im Westen zu einer kurzfristigen antigermanischen Welle unter der Regentschaft des magister officiorum Olympius (Clauss, Magister 174f). Dann wurde das militärische Übergewicht der germanischen Söldner im 5. Jh. immer spürbarer u. führte schließlich zur Auflösung des Reichsverbandes in ein östl. (byz.) Restimperium u. die germanischen Nachfolgestaaten. Im Osten gelang es mit Hilfe anderer barbarischer Stammesverbände, vor allem der Isaurier, das germanische Element zurückzudrängen. Der Sturz Aspars iJ. 471 beendete die Rolle der Germanen in Führung u. Heer der Isaurier u. ,Römer' (Grosse 257f. 260/5; J. Straub, Die Wirkung der Niederlage bei Adrianopel auf die Diskussion über das Germanenproblem in der spätantiken Literatur: Philol 49 [1943] 255/86 bzw. ders., Regeneratio Imperii [1972] 195/219; Tinnefeld 72/5. 352/9; Christ 496/501 [Lit.]).

h. Christianisierung des Heeres. 1. Allgemein. Die Frage nach der Rolle der Heeresreligion in der Spätantike ist die Frage nach dem Fortbestand der kaiserzeitlich-heidn. Traditionen u. nach der Christianisierung des Heeres. Dabei ist festzustellen, daß Harnacks (86) Urteil: ,der weltgeschichtliche Umschwung vom Heidentum zum Christentum hat sich also zuerst im Heere vollzogen', so nicht mehr gilt. Gerade für die Phase des Übergangs im 4. Jh. zeigt sich die Indifferenz des Heeres gegenüber dem religiösen Wechsel, der sich im röm. Reiche vollzog (Gabba 104/9), u. ein Desinteresse an der Religion der Herrscher; daher erfahren wir nur wenig über das Phänomen ,Heeresreligion'. – Das Gebet des Licinius iJ. 313 an den summus deus (Lact. mort. pers. 46) vor der Schlacht gegen die Truppen des Maximinus Daia sollte ihm Sympathien eines Reichsteiles sichern, in dem das Christentum fest verankert war; dennoch trug es der gemischten Zusammensetzung des Heeres aus Heiden u. Christen Rechnung u. war im Gesamttenor weitaus paganer denn christlich ausgerichtet (Gabba 98f). Auch das Gebet Konstantins für die Soldaten betont mit der Anrufung des höchsten Gottes (Eus. vit. Const. 4, 20 [GCS Eus. 1², 1, 127]) zwar ein christl. Element, wird aber zugleich den Forderungen des größeren heidn. Teiles seines Heeres gerecht (Zos. hist. 2, 29, 5). Das gleiche gilt für das Gebet an den ,Rettergott' vor der Schlacht gegen Licinius bei Adrianopel iJ. 324 (Eus. vit. Const. 2, 6 [50f]). Beide Gebete Konstantins bezeugen das Überwiegen des heidn. Elements im röm. Heer. Es wurde bei einer Veteranenverabschiedung iJ. 326 offenbar, als die Soldaten Konstantin begrüßten: Auguste Constantine, dei te nobis servent (Cod. Theod. 7, 20, 2; noch bei der Kompilation des Codex Theodosianus empfand man die Anrufung von Göttern offenbar nicht als anstößig; erst unter Justinian wurde die Akklamation in ,Deus te nobis servet' geändert: Cod. Iust. 12, 46, 1). Es kam zur friedlichen Koexistenz des Militärs mit den unterschiedlichsten religiösen Strömungen; die Verwendung christlicher Feldzeichen (s. u. Sp. 1109) im Heer Konstantins zeigt, daß seine Soldaten der neuen religiösen, noch sehr synkretistischen Richtung ihres Heerführers keinen Widerstand entgegensetzten, zumal der Wandel zum Christentum sehr langsam vor sich ging. Die Soldaten des Licinius sangen den monotheistischen Hymnus u. nahmen an der jährlichen Zeremonie zu Ehren des Deus sanctus Sol teil, die er anordnete (Dessau nr. 8940). Sie marschierten hinter einem christl. Emblem u. sahen zu, wie es zu Boden getreten wurde (Nock 226/8; H. Muller, Christians and pagans from Constantine to Augustine 1 [Pretoria 1946] 26. 40. 73/6). – Die Truppen blieben weitgehend heidnisch, besonders im Westen, wo Gallien u. Illyrien die wichtigsten Rekrutierungsgebiete waren. Die gallischen Truppen Julians, die er gegen Konstantius II führte, verehrten die Götter (Iulian. Imp. ep. 26, 415 C; Amm. Marc. 22, 12, 6). Gerade unter Julian war die Mehrzahl der Soldaten aus Unwissenheit, Gleichgültigkeit oder wegen der Donative geneigt, den Götteropfern beizuwohnen (Soz. h. e. 5, 17, 8). Auch bei den Truppen des Konstantius ließen sich heidnische Elemente beobachten (Ephr. Syr. hymn. c. Iulian. Imp. 3, 10f [CSCO 175/Syr. 79, 78]). Wie bei Julian bestimmte der Gehorsam gegenüber dem Kaiser die Religiosität der Soldaten, was schließlich gegen Ende des 4. Jh. dem Christentum zum Durchbruch verhelfen sollte, denn für das Heer galt mehr als für alle anderen Reichsbewohner: ,It was easy for people to turn from the emperor's gods to the emperor's God' (M. P. Charlesworth: JournRomStud 33 [1943] 8). Hierzu trug auch bei, daß die Barbaren, die einen wesentlichen Teil der Soldaten stellten, vor allem seit dem Beginn des 5. Jh. zunehmend christianisiert wurden (s. u. Sp. 1108f). – Entscheidenden Anteil am Durchbruch des Christentums im Heer hatte Theodosius, dessen Auseinandersetzung mit *Eugenius nach

den radikalen Maßnahmen des Theodosius gegen die Heiden u. der offenkundigen Koalition des Eugenius mit den Kräften der heidn. Reaktion zu einem Bürgerkrieg geworden war, der vielfach von vornherein als eine Art Gottesgericht angesehen wurde (J. Straub, Art. Eugenius: o. Bd. 6, 869/74). Theodosius, der sich für diesen Krieg die Hilfe des Himmels durch Beten, Fasten u. Prozessionen zu den Martyrien zu versichern trachtete (Rufin. h. e. 11, 33 [GCS Eus. 2, 2, 1037]; Soz. h. e. 7, 22), besuchte beim Auszug aus Kpel die von ihm selbst errichtete Kirche Johannes d. Täufers u. erflehte dabei den Schutz des Heiligen für sein Heer (ebd. 7, 24, 2; A. Lippold, Art. Theodosius nr. 10: PW Suppl. 13 [1973] 903/7). Am ersten Tag der militärischen Auseinandersetzungen am Frigidus führte der Kaiser selbst die Reserven mit dem Schlachtruf ,ubi est Theodosii deus' in den Kampf (Ambr. obit. Theod. 7). Auch auf den nächsten Kampftag bereitete sich der Kaiser mit Gebeten vor (Oros. hist. 7, 35, 15; Theodrt. h. e. 5, 24, 4; Joh. Ant. frg. 187 [FHG 4, 609f]). Die Truppen des Theodosius erfochten einen raschen Sieg. Aufgrund der Vorgeschichte der Schlacht am Frigidus mußte der Eindruck entstehen, daß das Kreuzeszeichen heilbringender sei als das vermutlich von Eugenius auf den Standarten angebrachte Herkulesbild (zu Theodrt. h. e. 5, 24, 4 s. Straub, Eugenius aO. 870). Theodosius ließ Dankgottesdienste abhalten (Ambr. ep. 62, 1. 4 [PL 16², 1238f]), der Gott der Christen befand sich nunmehr auch im Heer endgültig auf der Siegesstraße. – Gefördert wurde dieser Erfolg des Christentums (neben der ihm innewohnenden Überzeugungskraft) nicht nur durch das Vorbild des Kaisers, sondern auch durch eine Reihe von gesetzlichen Regelungen, die im Zusammenhang mit den staatlichen Maßnahmen zu sehen sind, das Christentum zur alleinigen Religion der Reichsbewohner zu machen u. die Heiden aus allen öffentlichen Funktionen zu verdrängen (Tinnefeld 271/82; K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln [1971] 128/82). Die Gesetze richteten sich zunächst gegen Häretiker, denen die militandi facultas iJ. 395 abgesprochen wurde (Cod. Theod. 16, 5, 29); iJ. 408 erging ein ähnliches Gesetz im Westen (16, 5, 42): eos, qui catholicae sectae sunt inimici, intra palatium militare prohibemus (vgl. Zos. hist. 5, 46). Sollten damit u. a. Arianer zum Übertritt zur Orthodoxie oder zum Austritt aus dem Heer veranlaßt werden, so bemühten sich auch arianische Herrscher um die Homogenität ihrer Truppen. Von dem Vandalenkönig Hunerich wird berichtet: censet primo tyrannus iussione terribili, ut nemo in eius palatio militaret neque publicas ageret actiones, nisi sese Arrianum fecisset (Vict. Vit. 2, 23 [MG AA 3, 1, 18]). Die Durchführung solcher Gesetze erwies sich im röm. Heer offensichtlich als schwierig, da ähnliche Regelungen bis zJ. 423 öfters eingeschärft wurden (Cod. Theod. 16, 5, 61). Schließlich wurden iJ. 416 auch die Heiden ausdrücklich vom Militärdienst ausgeschlossen: qui profano pagani ritus errore seu crimine polluuntur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur nec administratoris vel iudicis honore decorentur (ebd. 16, 10, 21). War damit das Christentum durch Gesetz alleinige Heeresreligion, so bestimmten doch praktische Rücksichtnahmen noch die nächsten Jahrzehnte. Im J. 439 befragte der gallische Heermeister Litorius vor dem Kampf gegen den Westgotenkönig Theoderich bei Tolosa die *Haruspices (Prosp. chron. 1, 1335 [MG AA 9, 476]); iJ. 467/68 war Marcellinus, magister militum praesentalis, der letzte nachweislich nichtchristl. Heermeister im Westen (Demandt, Magister 684/7).

2. Christianisierung der Barbaren. Der Übertritt der Germanen zum Christentum fiel, wenn dies nun einmal notwendig war, leicht (Nock 228f). Für die Barbaren bedeuteten römische Traditionen in religiöser Hinsicht, zB. der Victoria-Altar, nichts mehr. Sie kannten zudem von Hause aus nichts anderes, als daß die öffentliche Pflege der Beziehungen zur Gottheit Aufgabe der Obrigkeit war, u. konnten sich daher auch der Religion des obersten Heerführers leicht anschließen. Dem kam entgegen, daß das griech.-röm. Christentum des 4./5. Jh. sehr viel aus der heidn. Religionswelt der Antike in sich aufgenommen hatte u. sich in Kultus wie im Volksglauben viel Heils-, Wunder- u. Zauberglaube fand; dies alles erleichterte den Germanen den Übertritt. Der Eintritt zahlreicher Barbaren ins Heer steigerte allerdings dessen religiöse Indifferenz, da deren Christentum noch geraume Zeit oberflächlich blieb u. sie an ihrer alten Kultur festhielten, auch wenn sie sich nominell zum Christentum bekannt hatten. Hinzu kam, daß die Germanen das Christentum in der Regel nicht in der im Reich seit 381 (Konzil von

Kpel) wieder zur allgemeinen Anerkennung gekommenen Form des orthodoxen Glaubens, sondern über die Goten auf dem Balkan in der homoiisch-arianischen Form erhalten hatten (K. Schäferdiek: o. Bd. 10, 496f. 504/19).

3. Feldzeichen. Die Verehrung der Feldzeichen blieb in der Spätantike dieselbe wie in der Kaiserzeit (s. o. Sp. 1090). Für die Heiden hatten sie nach wie vor göttliche Kraft: Der bloße Anblick römischer Feldzeichen (vexilla, signa, aquilae) hält die Alamannen auf (Amm. Marc. 27, 2, 6), sie zwingen die Sachsen, um Frieden zu bitten (28, 5, 3), u. jagen dem Rebellen Firmus Entsetzen ein (29, 5, 15; Seston 702/5). Noch um 380 konnte Ambrosius schreiben, nicht Adler u. Vögel müßten das Heer führen, sondern der Name Jesu u. der Glaube (fid. 2, 16, 142 [CSEL 78, 106f]). Doch setzten sich auch christliche Symbole bei den Feldzeichen durch. Dem alten vexillum entsprach in der Form das labarum, das erstmals auf einer Münze des Jahres 325 nachweisbar ist (G. Bruck, Die Verwendung christl. Symbole auf Münzen von Constantin I bis Magnentius: NumZs 76 [1955] 26/32) u. bis in spätbyz. Zeit im Gebrauch war (R. Grosse, Art. Labarum: PW 12, 1 [1924] 240/2; P. Franchi de' Cavalieri, Constantiniana: StudTest 171 [Città del Vat. 1953] 5/50; vgl. J. Vogt: o. Bd. 3, 318/25; bes. 323). Nach der Beschreibung des Eusebius (vit. Const. 1, 31 [GCS Eus. 1², 1, 30f]), die sich anhand von Münzdarstellungen kontrollieren läßt, bestand das labarum aus einem hohen, mit Goldblech beschlagenen Schaft, der in seinem oberen Teil nach Art des Kreuzes eine Querstange hatte. Auf seiner Spitze befand sich ein aus Edelsteinen u. Gold geflochtener Kranz, in diesem das Monogramm ☧. Von der Querstange hing ein purpurnes, verziertes Tuch herab, der Schaft trug unter der Kreuztrophäe die goldenen Brustbilder der Kaiser. Das labarum hatte eine eigene Wachabteilung, 50 protectores christlichen Bekenntnisses (Eus. vit. Const. 2, 8 [GCS Eus. 1², 1, 51]); später erscheinen als Aufsichtsführende die praepositi labarum (Cod. Theod. 6, 25, 1 vJ. 416). Dieses labarum galt zwar stets als religiöses Symbol u. nie als Feldzeichen mit taktischer Bedeutung, es genoß aber wie die Feldzeichen hohe Ehren, da es das Heer unter den Schutz des neuen christl. Gottes stellte. Es war das sichtbarste Zeichen der Omnipräsenz der Staatsreligion beim wichtigsten Machtinstrument des Staates, dem Heer, in dem heidn. Elemente ein neues, christl. Gewand erhielten; somit konnten auch die Feldzeichen bis in die byz. Zeit überdauern. In Zenobia am Euphrat ließ Justinian für ihre Aufbewahrung besondere Bauten errichten, die zusammen mit Kirchenbauten genannt wurden (Procop. aed. 2, 8, 24). Bei feierlichen Umzügen wurden die geweihten Feldzeichen unmittelbar hinter dem Feldherrn getragen, wie uns vom Kirchgang einer ganzen Armee berichtet wird (Agath. hist. 3, 24, 7 [117 Keydell]).

4. Fahneneid. Hinsichtlich der Vereidigung der Soldaten blieb auch im 4. Jh. zunächst alles beim Alten. Bei der Eidesleistung für Julian waren barbarische Zeremonien in den Vorgang eingedrungen; denn die Soldaten gelobten ihm Treue bis in den Tod, indem sie unter furchtbaren Verwünschungen sich die Schwerter gegen ihre Nacken hielten (Amm. Marc. 21, 5, 10). Schließlich erhielt aber auch der seit republikanischen Zeiten überkommene Fahneneid der Soldaten (s. o. Sp. 1094) eine christl. Prägung, aus der man die ältere Auffassung aber noch klar herausliest. Die bei Vegetius (mil. 2, 15) überlieferte Eidesformel hat vermutlich Theodosius eingeführt (Lippold aO. [o. Sp. 1107] 942): iurant autem per Deum et Christum et sanctum Spiritum et per maiestatem imperatoris, quae secundum Deum generi humano diligenda est et colenda. nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda devotio, inpendendus pervigil famulatus. Deo enim vel privatus vel militans servit, cum fideliter eum diligit qui Deo regnat auctore. Iurant autem milites omnia se strenue facturos quae praeceperit imperator, numquam deserturos militiam nec mortem recusaturos pro Romana republica. Dieser Eid blieb von den dogmatischen Auseinandersetzungen nicht unberührt; um 500 verlangte man von den Soldaten den Eid auf die chalkedonensische Christologie (Jac. Edess. chron.: CSCO 6/Syr. 6, 240; vgl. R. Haacke, Die kaiserl. Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon: A. Grillmeier/H. Bacht [Hrsg.], Das Konzil von Chalkedon 2 [1953] 148).

5. Klerus u. Militär. Schon im AT hatten die Priester die Aufgabe gehabt, den Schutz u. die Hilfe Gottes während eines Kriegszugs zu garantieren (s. o. Sp. 1076). Ein christl. Heer, im Namen der Dreifaltigkeit vereidigt u. unter geweihten Fahnen kämpfend, ermöglichte es im Hinblick auf atl. Vorbilder schließlich auch den christl. Klerikern, nicht nur

segnend, sondern auch kämpfend die Christianisierung des Heeres zu dokumentieren; u. dies trotz der Konzilsbeschlüsse, die, beginnend mit Conc. Chalc. cn. 7 (AConcOec 2, 2, 2, 55), den Klerikern jede militärische Betätigung untersagten (F. Poggiaspalla, La chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra nella legislazione conciliare fino alle decretali di Gregorio IX: RivStorIt 32 [1959] 233/47). Doch in den unruhigen Zeiten der Völkerwanderung war diese Forderung häufig unerfüllbar (L. Auer, Der Kriegsdienst des Klerus unter den sächsischen Kaisern: MittInst-ÖsterrGeschForsch 79 [1971] 319f). Gerade bei Persönlichkeiten, die wie Sidonius Apollinaris hohe weltliche Ämter innegehabt hatten, verwundert es nicht, daß sie auch als Bischöfe politische Bedeutung erlangten u. zuweilen militärisch aktiv wurden. Als der Westgotenkönig Eurich iJ. 474 das Awernerland bedrohte, leistete Sidonius an der Spitze von Truppen Widerstand, bis schließlich die Hauptstadt des Landes, sein Bischofssitz, gefallen war (C. E. Stevens, Sidonius Apollinaris and his age [Oxford 1933] 130/60). In Toulouse erzählte man, die Stadt sei durch die Taten des Bischofs, der während einer Belagerung das Kommando führte, gerettet worden (Hieron. ep. 123, 15). Es war dann nur noch ein kleiner Schritt zum Vorgehen jenes Bischofs in Thrakien, der anläßlich eines pers. Angriffs auf seine Stadt eine gewaltige Wurfmaschine dem Schutz des hl. Thomas anbefahl, sie dann persönlich abschoß u. einen Volltreffer auf den Anführer der Barbaren erzielte (Theodrt. h. e. 5, 39; vgl. 24, 6; 37, 8). Heilige, von denen man annahm, daß sie als Offiziere den Martyrertod erlitten hatten, wurden in der Kunst in Uniform dargestellt. Die Besatzmuster ihrer tunicae zeigen sogar die Zugehörigkeit zu bestimmten Truppenteilen (R. Delbrueck, Der spätantike Kaiserornat: Antike 8 [1932] 20). Auch Hilarius v. Poitiers hat im 5. Jh. Waffen in kirchlichen Angelegenheiten geführt (Edict. imp. Valent.: Leo M. ep. 11 [PL 54, 636/40]). Es ging dabei aber längst nicht nur um seine Schutzfunktion als Stadtherr, sondern um die Machtausweitung des Bischofs mit Hilfe des Militärs gegen Mitbischöfe (M. Heinzelmann, Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität röm. Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jh. [1976] 82/4). – Doch nicht nur Bischöfe organisierten militärische Aktionen oder griffen zur Waffe; auch Priester führten die Bevölkerung gegen anrückende Feinde. Synesios preist den Diakon Faustos, der sich bei einem solchen Feldzug dadurch auszeichnete, daß er die meisten Gegner erschlug (ep. 122 [209f Garzya]). Gerade in der arianischen Landeskirche kam die enge Bindung an den Herrscher auch darin zum Ausdruck, daß der arianische Klerus bei Feldzügen in die Sippen u. Hundertschaften eingegliedert wurde u. mit ihnen in den Krieg zog (C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit [1971] 536). Mit Bibelversen als Feldgeschrei stürzten sich Klerus u. Laien dann in den Kampf (Salv. gub. 7, 11).

H. Ankersdorfer, Studien zur Religion des röm. Heeres von Augustus bis Diokletian (1973). – E. Birley, The religion of the Roman army, 1895–1977: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 2 (1978) 1506/41. – R. Cagnat, L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs[2] (Paris 1913). – K. Christ, Römische Geschichte. Eine Bibliographie (1976). – M. Clauss, Ausgewählte Bibliographie zur latein. Epigraphik der röm. Kaiserzeit (1.–3. Jh.): AufstNiedergRömWelt 2, 1 (1974) 796/855; Der Magister officiorum in der Spätantike (4.–6. Jh.) = Vestigia 32 (1981); Untersuchungen zu den principales des röm. Heeres von Augustus bis Diokletian. Cornicularii, speculatores, frumentarii (1973). – A. Demandt, Art. Magister militum: PW Suppl. 12, 553/790; Der spätröm. Militäradel: Chiron 10 (1980) 609/36. – A. v. Domaszewski, Die Fahnen im röm. Heere = Abh. des arch.-epigr. Sem. der Univ. Wien 5 (1885) bzw. ders., Aufs. zur röm. Heeresgeschichte (1972) 1/80; Die Rangordnung des röm. Heeres: BonnJbb 117 (1908) 1/278 bzw. ebd. Beih. 14 (1967); Die Religion des röm. Heeres: WestdtZs 14 (1895) 1/124 bzw. ders., Aufs. zur röm. Heeresgeschichte (1972) 81/209. – R. O. Fink, Roman military records on papyrus = PhilolMonAmPhilolAss 26 (Cleveland 1971). – G. Forni, Il reclutamento delle legioni da Augusto a Diocleziano (Milano 1953). – E. Gabba, Per la storia dell'esercito romano in età imperiale = Il mondo antico 3 (Bologna 1974). – M. Grant, The army of the Caesars (London 1974). – R. Grosse, Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byz. Themenverfassung (1920). – A. v. Harnack, Militia Christi. Die christl. Religion u. der Soldatenstand in den ersten drei Jhh. (1905). – J. Helgeland, Roman army religion: AufstNiedergRöm-Welt 2, 16, 2 (1978) 1470/505; Christians and the Roman army from Marcus Aurelius to Constantine: ebd. 2, 23, 1 (1979) 724/834. – A. H. M. Jones, The later Roman empire. A social, economic, and administrative survey[2] (Oxford 1973) 607/86. – J. Kromayer/G. Veith, H. u. Kriegsführung der Griechen u. Römer = HdbAltWiss

4, 3, 2 (1928). – W. Kubitschek, Art. Legio: PW 12, 1 (1924) 1186/210; 12, 2 (1925) 1829/37. – F. Lammert, Art. Kriegskunst: PW 11, 2 (1922) 1827/58; Art. Kriegskunst: PW Suppl. 4 (1924) 1060/101. – H. Leclercq, Art. Militarisme: DACL 11, 1, 1108/81. – P. Le Roux, L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409 (Paris 1982). – M. J. Lesquier, L'armée romaine d'Égypte d'Auguste à Dioclétien = Mém. publ. par les membres de l'Inst. Franç. d'Arch. Orient du Caire 41 (Le Caire 1928). – W. Liebenam, Art. Exercitus: PW 6, 2 (1909) 1589/679. – A. Neumann, Art. Legio: KlPauly 3 (1964) 538/46. – A. D. Nock, The Roman army and the Roman religious year: HarvTheolRev 45 (1952) 186/252 bzw. ders., Essays on religion and the ancient world 2 (Cambridge, Mass. 1972) 736/90. – H. M. D. Parker, The Roman legions (Oxford 1928). – A. Passerini, Art. Legio: DizEp 4 (1924) 549/628. – H. v. Petrikovits, Die röm. Streitkräfte am Niederrhein = Kunst u. Altertum am Rhein 13 (1967). – E. Ritterling, Art. Legio: PW 12, 1/2 (1924/25) 1211/829. – R. Saxer, Untersuchungen zu den Vexillationen des röm. Kaiserheeres von Augustus bis Diokletian = BonnJbbBeih. 18 (1967). – W. Seston, Art. Feldzeichen: o. Bd. 7, 689/711. – E. Stein, Die kaiserlichen Beamten u. Truppenkörper im röm. Deutschland unter dem Prinzipat (1932). – F. Tinnefeld, Die frühbyz. Gesellschaft (1977). – G. R. Watson, The Roman soldier (New York 1969). – G. Webster, The Roman imperial army of the first and second centuries (London 1969).

Manfred Clauss.

Heiden.

Vorbemerkungen. Angestrebt ist hier weder ein Abriß der Geschichte des antiken H.tums noch eine dogmatische Abhandlung zur (christl.) ‚Theologie des H.tums' oder ein umfassender Überblick über die Literaturgattungen, die die Begegnung zunächst der hebr., dann der christl. Welt mit dem H.tum hervorgebracht hat, wenngleich geschichtliche, theologische u. literaturwissenschaftliche Fragen zwangsläufig zu berühren sein werden. Eigentliches Ziel jedoch ist, vom Zeugnis der Texte ausgehend, einen gerafften Überblick über die Reaktionen zu geben, die das Miterleben der Begegnung zunächst des Judentums, dann des Christentums mit dem Phäno-

men ‚H.‘ bei jüdischen, christlichen u. heidnischen Schriftstellern u. Denkern ausgelöst hat. Deshalb geht es in erster Linie um eine Geschichte von Ideen oder Geisteshaltungen. Noch genauer soll auf beschränktem Raum ein Beitrag zum Verständnis der Probleme geboten werden, die das Aufeinandertreffen der beiden Weltanschauungen im Bewußtsein der beteiligten Zeitgenossen hervorgerufen hat. Als zusammenfassende begriffskritische Studie kann der Artikel deshalb nicht alle historischen, theologischen, philosophischen, literaturwissenschaftlichen oder rechtlichen Aspekte detailliert aufgreifen, die diese Begegnung in sich schloß. Verschiedene waren zudem bereits Gegenstand eigener Beiträge (*Apologetik, *Christenverfolgung, *Christentum, *Fremder, *Götzendienst; vgl. auch *Fälschung, *Gottesfeind), andere werden folgen (zB. *H.verfolgung, Juden, **Büchervernichtung). – ‚H.‘ ist wie das eng damit verknüpfte ‚Götzendienst‘ ein Beziehungsbegriff, der sich nur durch ‚in Beziehung auf‘ oder sogar noch häufiger durch ‚im Gegensatz zu‘ einem anderen als Bezugspunkt gewählten Begriff fassen läßt, bei ‚H.‘ (innerhalb des hier interessierenden geographischen u. kulturellen Rahmens) Juden, Christen oder beide. Anders ausgedrückt sind ‚H.‘ oder ‚H.tum‘ nie ‚neutrale‘ Wörter, denn gerade so wie ‚Barbar‘ nach hellenischer Auffassung lange der ‚Nicht-Grieche‘ blieb, meint ‚H.‘ den ‚Nicht-Juden‘ oder ‚Nicht-Christen‘ (mit dem Unterschied, daß ‚Grieche‘ eine geographische, sprachliche u. kulturelle Identität konnotiert, die es bei ‚Christ‘ nicht mehr gibt). Deshalb bezeichnet sich der ‚Nicht-Jude‘ oder ‚Nicht-Christ‘ höchstens in Ausnahmefällen, unter ganz bestimmten Umständen, als ‚H.‘, normalerweise jedoch als ‚Anhänger der religiösen u. kulturellen Überlieferungen der Väter‘ (zB. Iulian. Imp. ep. 89a [1, 2, 153, 19/4, 1 Bidez]; Symm. rel. 8 [MG AA 6, 286]) u. neigt überdies dazu, im Griechen oder Römer, der zum Christentum übergetreten ist, einen neuen Typ des ‚Barbaren‘ zu sehen (zB. Iulian. Imp. or. 4 [8], 252b [1, 1, 201 B.]; Symm. rel. 3 [MG AA 6, 281]; Cels.: Orig. c. Cels. 1, 2; Liban. or. 18, 157 u.a.m.). Mithin titulierten die H. die Christen, wie sie schon vorher die Juden genannt hatten (zB. Cic. Flacc. 28, 67; Iuvenal. sat. 6, 158; vgl. W. Speyer/I. Opelt, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 262). Doch ist ‚H.‘/‚Nicht-H.‘ nicht, wie man aufgrund der lexikalischen Antithese vermuten könnte, ein statischer Gegensatz. Vielmehr handelt es sich um eine historisch wie menschlich komplexe dynamische Beziehung. So können die H. für Nicht-H. (d.h. Juden oder Christen) Gegenstand der Ablehnung, freundlicher Anteilnahme oder, in der Mehrzahl der Fälle, beider Einstellungen zugleich bilden, freundlicher Anteilnahme am einzelnen (dem H.) u. Ablehnung seiner Weltanschauung (des H.tums). Das gilt jedoch nicht umgekehrt; denn als Individuen erfahren die Nicht-H. von den H. günstigenfalls Neutralität oder Indifferenz, sind aber schlimmstenfalls Gegenstand einer Ablehnung, die bis zur Verfolgung gehen kann, weil sich das H.tum bis auf ganz wenige Ausnahmen nicht zu Bekehrung oder Mission aufgerufen weiß.

A. Wort u. Bedeutung. I. Altes Testament. a. Hebräische Bibel. Von den verschiedenen Bezeichnungen, die das Hebräische für ‚menschliche Gruppe‘, ‚Volk‘ kennt, haben die atl. Schriftsteller bes. zwei benutzt gôy (‚Gruppe von Menschen, die politisch, geographisch u. sprachlich miteinander verbunden sind‘; zB. Gen. 10, 20) u. ʿam (‚kleinerer, sich auf Blutsbande gründender Verband‘; zB. Lev. 17, 10). Auf Israel wird manchmal die eine wie die andere Bezeichnung angewandt (Jer. 31, 36: gôy; Iudc. 5, 11: ʿam). Doch mit fortschreitendem Bewußtwerden des Bundes zwischen Israel u. Jahwe (*Gottesbund) u. der *Erwählung des Volks machten sich die atl. Schriftsteller eine religiöse, um nicht zu sagen theologisch, Blickrichtung zu eigen u. wandten die beiden Begriffe in spezifischem Sinne an: im Gegensatz zu gôyîm, den fremden, anderen Völkern, die Jahwe nicht kennen (zB. Gen. 10, 5; Jes. 14, 26 u.ö.), d.h. den ‚H.‘, bezeichnet ʿam ‚Israel‘, das Volk Jahwes (zB. Dtn. 7, 6; 1 Sam. 2, 24 u.ö.). Ausnahmen von dieser begrifflichen Unterscheidung (zunächst religiösen, aber zwangsläufig auch ethnischen u. politischen Charakters) sind vergleichsweise selten.

b. LXX. Noch radikaler ist dieser Unterschied in der LXX, wo ʿam mit λαός (ausnahmsweise mit ὄχλος: Num. 20, 20) u. gôyîm mit ἔθνη wiedergegeben wird (nahezu einzige Ausnahme: Jer. 40 [33], 9, wo gôyîm soviel wie Völker, d.h. ‚H.‘, bedeutet u. mit λαοί übersetzt ist). Die Entscheidung für ἔθνη wurde durch die pejorative Konnotation (‚Barbaren‘) begünstigt, die diesem Wort im klass. Griechisch anhaftete (vgl. P. Chantraine: BullSocLingParis 43 [1946] 52/5;

A. Dihle, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Volkbegriffs im griech. Denken, Diss. Göttingen [1946] 105. 112). In ihrem Bestreben, ‚Gottesvolk‘ u. ‚H.‘ möglichst scharf einander gegenüberzustellen, sind die Übersetzer gelegentlich so weit gegangen, ihre Übersetzung zu vereinheitlichen, weil ihnen das Hebräische in diesem Punkt nicht hinreichend kohärent erschien: so wird Jos. 3, 17 gôy (= Israel) mit λαός übersetzt (anders Jer. 38 [31], 36, wo für gôy [= Israel] ἔθνος steht) u. umgekehrt Ex. 33, 16 ʿam (= Völker) mit ἔθνη.

II. Hellenistisches u. rabbinisches Judentum. Philon v. Alex. u. Flavius Josephus bezeichnen mit ἔθνος alle möglichen Völker, einschließlich des jüd.; ein Systematisierungsbestreben ähnlich dem der LXX ist bei ihrer persönlichen Verwendung des Begriffes nicht zu beobachten (vgl. K. L. Schmidt, Art. ἔθνος B [im NT]: ThWbNT 2 [1935] 369). Umgekehrt scheinen die Termini Ἕλλην, Ἑλληνικός, Ἑλληνισμός bei beiden Autoren ebensowenig wie bei griechischsprachigen Juden allgemein in der Mehrzahl der Fälle als Bezeichnungen für ‚H.‘ verstanden werden zu dürfen (vgl. H. Windisch, Art. Ἕλλην κτλ.: ebd. 505). – Die rabbin. Literatur stellt dem jüd. Volk die ‚Völker der Welt‘ (gôyîm) u. auf der individuellen Ebene dem Juden den ‚Götzendiener‘ (ʿakûm [Abk. der hebr. Wörter für ‚Anbetung (Anbeter) der Sterne u. Planeten‘]) bzw. den Christen (nôs^{e}rî) gegenüber; vgl. D. Sperber, Art. Gentile: EncJud 7 (Jerusalem 1972) 410/2; für die Proselyten s. Sp. 1123. 1129f.

III. Neues Testament. a. Ἔθνη. 1. In der Bedeutung ‚Heiden‘. Das NT hat den Gegensatz λαός/ἔθνη übernommen, den ersten Ausdruck aber weiter gefaßt; denn kann λαός auch die allgemeine, neutrale Bedeutung ‚Volk‘ beibehalten (zB. Lc. 1, 21), bezeichnet es in der Regel doch sowohl Israel (wie in der LXX, zB. Lc. 1, 68) als auch das neue Israel, d.h. das christl. Volk (Act. 15, 14; Rom. 9, 25 u.ö.), u. zwar in beiden Fällen im Gegensatz zu H., die meistens (in etwa 100 Fällen) ἔθνη heißen. Gleichwohl ist ἔθνη nicht univok, denn das Wort kann Völker allgemein, anscheinend außer Israel (Rom. 15, 11; Act. 13, 19 usw.), u. im Singular sogar das jüd. Volk bezeichnen (Lc. 7, 5; Joh. 11, 48 usw.; vgl. Schmidt aO. 366/9; R. Dabelstein, Die Beurteilung der H. bei Paulus [1981] 27/39). Man hat es deshalb von nun an nicht mehr, wie noch in der LXX, mit einem zweipoligen semantischen Feld (Israel–H.), sondern wie in der rabbin. Literatur mit einem dreipoligen (Christen–Israel–H.) zu tun, wobei sich wohlgemerkt die Theologien, die diesem (dreipoligen) Bedeutungsfeld zugrundeliegen, in der rabbin. Literatur u. im NT unterscheiden.

2. ‚Heidenchristen‘. Ntl. Schriftsteller bezeichnen gelegentlich auch die zum Christentum bekehrten H. noch mit ἔθνη (Rom. 16, 4; Eph. 3, 1; vgl. Act. 15, 23. 25), um das Milieu zu unterstreichen, dem sie im Gegensatz zu Konvertiten aus dem Judentum (Ἑβραῖοι, Ἰουδαῖοι) entstammen. Dasselbe gilt für Ἕλλην.

b. Ἕλλην u. verwandte Ausdrücke. Sie begegnen naturgemäß in sprachlicher oder kultureller Bedeutung. Grieche ist, wer Griechisch spricht oder an der griech. Kultur teilhat (Act. 21, 37; Rom. 1, 14; Gal. 2, 3). Auch nach der Bekehrung wird weiter an das Griechentum des Konvertiten erinnert, um dem Umstand Rechnung zu tragen, daß in der Reihenfolge des Übertritts zum Glauben der Grieche nach dem Juden kommt (Rom. 1, 16; 1 Cor. 1, 24). – Auf der anderen Seite dient Ἕλληνες häufig zur Bezeichnung des nichtjüd. Teiles der Menschheit, wobei die Griechen als die hervorstechendsten Repräsentanten des Heidentums, mehr oder weniger als die H. par excellence betrachtet werden, so daß das Wort selbst praktisch zu einem Synonym für ‚H.‘ wird (Joh. 7, 35; Mc. 7, 26; Act. 11, 20 u.ö.; so schon 2 Macc. 4, 10f; vgl. Windisch aO. 504). Später läßt die Vulg. dann in ähnlichen Fällen, um mögliche Zweideutigkeiten auszuschließen, die Tendenz erkennen, das Graecus der älteren Übersetzungen durch gentilis zu ersetzen (vgl. C. Mohrmann, Encore une fois, paganus: VigChr 6 [1952] 109/21 bzw. dies., Études sur le latin des Chrétiens 3 [Roma 1965] 277/89). Die Ἕλληνες dürfen aber nicht mit den Ἑλληνισταί von Act. 6, 1 u. 9, 23 verwechselt werden, denn dies sind zum Christentum bekehrte Diasporajuden griechischer Zunge (s. o.; vgl. M. Simon/A. Benoît, Le judaïsme et le christianisme antique [Paris 1968] 93f; Windisch aO. 508f neigt zu der Annahme, es habe sich um bekehrte Griechen gehandelt).

c. Andere Bezeichnungen für ‚Heiden‘. Die wichtigsten sind die in der LXX nicht belegte Ableitung ἐθνικός, -κῶς (5mal), ἀλλόφυλος (Act. 10, 28) u. die Ausdrücke οἱ ἔξω, οἱ ἔξωθεν (vgl. J. Behm: ThWbNT 2 [1935] 573). Zu ἄδικος, ἄπιστος, ἀκροβυστία, λαοί, βάρβαρος als

Bezeichnungen für H. bei Paulus vgl. Dabelstein aO. 15/8.

IV. Die Kirchenväter. Die recht kurze Liste der Bezeichnungen für H. wird im Werk der Kirchenväter bedeutend länger. Sie behalten die aus dem AT u. NT überkommenen Bezeichnungen bei, spüren aber zugleich das Bedürfnis, neue, oft solche polemischen Charakters, zu prägen. Im Anschluß an I. Opelt (Griech. u. lat. Bezeichnungen der Nichtchristen: VigChr 19 [1965] 1/22; mit reichen Belegen, die hier nicht wiederholt werden können) lassen sich drei große Gruppen von Benennungen oder Ausdrücken unterscheiden. Das Wort paganus wird gesondert behandelt, weil es, in der Bedeutung ‚H.‘ zwar erst spät belegt, doch einen außerordentlichen Erfolg zu verzeichnen hatte.

a. Ausdrücke biblischen Ursprungs. 1. Griechisch. In Fortführung des atl. u. ntl. Sprachgebrauchs verwandten die griech. Väter ganz selbstverständlich ἔθνη (von Clemens v. Alex. u. Origenes bis zu Theodoret v. Cyr.), ebenso das zugehörige Adjektiv ἐθνικός bes. zur Bezeichnung der Lebens- u. Denkweisen der H. (ἐθνικὸς βίος, δόγμα ἐθνικόν u.ä.). – Mit Beginn des 4. Jh. tritt Ἕλληνες an die Stelle des nun für veraltet angesehenen ἔθνη. Damit führten die Schriftsteller des 4. Jh. akzentuiert den Sprachgebrauch des NT u. der Apologeten des 2. Jh. weiter (die ihre Schriften πρὸς Ἕλληνας richteten), allerdings ohne die Doppeldeutigkeit, die diesem Ausdruck oft angehaftet hatte. In der Folgezeit ist Ἕλληνες ein rein religiöser Begriff, eine Art terminus technicus (für ‚H.‘) u. tritt in dieser Bedeutung an die Stelle von ἔθνη. Parallel dazu griffen die Väter auch die Ableitungen Ἑλληνισμός (‚H.tum‘) u. ἑλληνίζειν (‚H. sein‘) auf, während das Adjektiv ἑλληνικός neue Ausdrücke wie ἡ τῆς ἑλληνικῆς δεισιδαιμονίας πλάνη (‚die Verirrung des heidn. Aberglaubens‘), ἡ ἑλληνικὴ πολυθεία (‚die heidn. Vielgötterei‘) u.ä. zu prägen gestattete.

2. Lateinisch. Das natürliche Gegenstück zu ἔθνη ist im Lat. gentes, das bis zum 4. Jh. als terminus technicus für H. dient; die Konzilstexte bevorzugen gentiles oder sogar gentilitas, einen auf Laktanz (inst. 2, 13) zurückgehenden Neologismus. Das latinisierte ethnicus begegnet, von Cyprian abgesehen, der es gerne benutzt, nur ausnahmsweise. Während dieser ganzen Epoche hat gentes nur einen ernsthaften Konkurrenten: nationes. Die alten Bibelübersetzungen schwanken bei der Wiedergabe von ἔθνη zwischen gentes u. nationes (vgl. W. Thiele, Die lat. Texte des 1. Petrusbriefes [1965] 185), u. Tertullian hat eine deutliche Vorliebe für nationes. Doch schließlich räumt die Vulg. tendentiell gentes für ἔθνη den Vorzug vor nationes ein u. gibt auch Ἕλληνες nicht mehr (wie bevorzugt die alten Übersetzungen) mit Graeci (vgl. o. Sp. 1118), sondern mit gentes oder gentiles wieder, es sei denn der Gegensatz Juden/Griechen sollte unterstrichen werden (vgl. M. A. Sainio, Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christl. Latinität [Helsinki 1940] 45f).

b. Negative oder vom christlich-kirchlichen Standpunkt aus gebildete Bezeichnungen. 1. Griechisch. Hier begegnet (recht selten) ἄπιστοι, ἀπιστοῦντες (vgl. 1 Cor. 6, 6) u. (öfter) ἀσεβεῖς, δυσσεβεῖς, ἄθεοι, ἀθεότης. Erwähnt seien die Oxymora πολύθεος ἀθεότης (Orig. mart. 32 [GCS Orig. 1, 28]), ἡ τῶν ἀθέων πολυθεία (Eus. vit. Const. 1, 17, 2 [GCS Eus. 1, 1, 24, 20f]), τὴν πολυθεότητα ἀθεότητα εἶναι (Athan. c. gent. 38 [SC 18 bis, 178, 17f] u.a.m.; vgl. auch W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1027f). Außerdem benutzen die Väter ntl. Ausdrücke wie οἱ ἔξω, οἱ τῶν ἔξωθεν weiter.

2. Lateinisch. Hier dient infidelis, die Entsprechung zu ἄπιστος (vgl. H. Schmeck, Infidelis: VigChr 5 [1951] 129/47), allgemein als Bezeichnung für die H. (gelegentlich auch für Juden), außerdem impius, die Entsprechung zu ἀσεβής (vgl. Aug. doctr. christ. 4, 8, 22; civ. D. öfter), sowie impietas, increduli, perfidi u. iniqui. Außerdem ist zu beobachten, wie die christl. Schriftsteller Ausdrücke aufgreifen, die zum Wortschatz der heidn. Religion gehören, zB. profanus, das Cyprian zum ersten Male in der Bedeutung ‚H.‘ benutzt; später, nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, wird superstitio (in der Regel durch gentilica, aliena, vana, pagana u.ä. weiter bestimmt) zum Fachterminus für H.tum in den offiziellen Texten (Cod. Theod. 16, 10, 12, 2; 16, 10, 2f. 16 u.ö.). Zu paganus s. u.

c. Bezeichnungen mehr zufälligen u. polemischen Charakters. 1. Griechisch. Im Gegensatz zum ἀλήθεια genannten Christentum heißt das Heidentum πλάνη (eine bei Clemens v. Alex. bes. häufige Antithese). Weiter ist es selbstverständlich εἰδωλολατρεία (vgl. J.-C. Fredouille, Art. Götzendienst: o. Bd. 11, 866), πολυθεία u.ä. Eusebius spricht von πολύθεος

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

Die Supplement-Lieferungen 1/4 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron, Abecedarius, Aegypten II (literaturgeschichtlich), **Aeneas, Aethiopia, Africa II** (literaturgeschichtlich), **Afrika, Agathangelos, Aischylos, Albanien** (in Kaukasien), **Altersversorgung, Amazonen, Ambrosiaster, Amen, Ammonios Sakkas, Amos, Amt, Anfang, Ankyra, Anredeformen, Aphrahat, Apophoreton, Aponius, Aquileia, Arator, Aristeasbrief, Aristophanes, Arles, Ascia, Asterios v. Amaseia, Athen I** (Sinnbild).

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	Jahrgang 10 (1967) 251/90
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	Jahrgang 17 (1974) 177/90
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	Jahrgang 13 (1970) 123/52
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	Jahrgang 15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 2 (1959) 179/84
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 160f
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp 379):	Jahrgang 2 (1959) 158/60
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 162/79
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	Jahrgang 14 (1971) 170/84
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	Jahrgang 16 (1973) 168/78
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	Jahrgang 16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3–7772–8634–6 (RAC Lieferung 104)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE
JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 104

Heiden [Forts.] – Heilgötter

Mit Titelbogen und Register zu Band XIII



1986

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3–7772–5006–6 (Werk), ISBN 3–7772–8634–6 (Lieferung 104)

καὶ ἑλληνικὴ πλάνη (c. Marcell. 1, 1, 11 [GCS Eus. 4², 3, 17 f]).

2. *Lateinisch.* Hier finden sich die lat. Entsprechungen: error (als Gegensatz zur christl. veritas, bes. bei Tertullian; vgl. auch Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum), idololatria, idololatres u. dgl.; polemische u. abschätzige Ausdrücke begegnen in großer Zahl: nescii, miseri, stulti, infantes u.ä. (weiter zu vervollständigen durch I. Opelt, Die Polemik in der christl. lat. Literatur von Tertullian bis Augustin [1980] 275/96).

d. Paganus. Unter allen einschlägigen Ausdrücken genießt paganus nach Verbreitung u. Nachleben in den romanischen Sprachen eine Sonderstellung (einige vermuten, daß dt. ‚H.' u. engl. ‚heathen' auf ἔθνη zurückgehen [vgl. F. Zorell, Lexicon Graecum Novi Testamenti³ (Paris 1961) 360; Schmidt aO. 367_{19}], doch wahrscheinlicher lebt darin paganus als Lehnübersetzung weiter [M. Heyne, Art. H.: J./W. Grimm, Dt. Wb. 4, 2 (1877) 799]). Die Frage, welche Bedeutungen paganus auf seinem Weg zu frz. ‚païen' durchlaufen hat, wurde seit dem 16. Jh. in zahlreichen Diskussionen zu klären versucht (zusammengefaßt bei Mohrmann aO. u. E. Demougeot, Remarques sur l'emploi de paganus: Studi in on A. Calderini/R. Paribeni 1 [Milano 1956] 337/50). Möglicherweise stand am Beginn der Entwicklung paganus in der Bedeutung ‚ländlich, bäuerlich' (so J. Zeiller, ‚Paganus', Étude de terminologie historique [Paris/Fribourg 1917]) oder ‚Nicht-Soldat, Zivilist' (so Th. Zahn, Paganus: NKirchlZs 10 [1899] 18/43; B. Altaner, Paganus: ZKG 58 [1939] 130/41) oder von ‚besonders, eigentümlich' (ἰδιώτης) (Mohrmann). Sicher ist paganus in der Bedeutung ‚H.' (u. damit als Reflex der Beurteilung vom christl.-kirchlichen Standpunkt aus) erst zu Beginn des 4. Jh. in zwei Inschriften belegt (CIL 6, 30463; 10, 2, 7112 bzw. ILCV 1342. 1549). Danach begegnet es im selben Sinne wiederholt bei Marius Victorinus (Belege: A. Flury, Art. paganus: ThesLL 10, 1 [1982] 81 f) u. in amtlichen Texten erstmals in einer Konstitution vom 17. II. 370 (Cod. Theod. 16, 2, 18, von Valentinian I in Trier erlassen). Wenn auch paganus in der Bedeutung ‚H.' fortan gebraucht wird, so ist doch eine Zurückhaltung, es auch tatsächlich zu benutzen, nicht zu übersehen, u. zwar in literarischen u. amtlichen Texten gleichermaßen (Demougeot aO. 343). Erst nach den Germaneneinfällen von 408/10 ändert sich das Bild grundlegend, u. paganus drängt sich in beiden Textgattungen geradezu auf. Für diesen späten Sieg von pagani über gentes u. gentiles gibt es zwei Gründe. Einmal spürte man die Mehrdeutigkeit von gentes, gentiles stärker als früher, da nun sowohl die Nicht-Christen als auch die Nicht-Römer gemeint sein konnten. Umgekehrt empfand das Volk nach den Ereignissen von 408/10, die das Christentum zurückwarfen, die pejorative Konnotation von gentes u. gentiles als zu schwach u. sprach lieber von pagani (ebd. 348 f). Im Orient hießen die H. derweilen weiter Ἕλληνες oder εἰδωλολάτρεις (das Neugriech. hat ἐθνικός u. εἰδωλολάτρης beibehalten).

B. Die Begegnung Israels u. des Christentums mit den ‚Völkern'. I. Altes Testament. a. Israel u. die ‚Völker' (geschichtlich). 1. Besondere Lage Israels. Als die Patriarchen mit den Kanaanäern in Berührung kamen, beteten sie ‚den Gott der Väter' weiter an (Gen. 31, 5. 29; 43, 23 u.ö.), verehrten aber trotz der Verachtung, die sie für diese Fremden empfanden, auch deren Lokalgottheiten, bes. El, kultisch. Das führte nach u. nach zu einer Angleichung des ‚Gottes der Väter' an El, ein Vorgang, der auch eine Bereicherung bedeutete. Die Patriarchen streiften nämlich zwar Els mythologische Züge ab, borgten sich aber umgekehrt seinen Charakter einer kosmischen Macht, den der als Familien- u. Clangott u. nicht wie El im Weltmaßstab vorgestellte ‚Gott der Väter' vorher nicht hatte. Diese ‚Begegnung' des ‚Gottes der Väter' mit El erleichterte dann auch die Angleichung Jahwes, dessen Name Moses neu geoffenbart worden war, an El (vgl. Fredouille aO. 850/2). Zum ersten Mal definierte sich ein Volk, das Glieder, die aus Ägypten stammten, u. Wüstenstämme in sich vereinigte (Ex. 12, 38; Num. 11, 4), durch seinen Bund mit Jahwe, so daß die Feinde Israels auch zu ‚Jahwes Feinden' wurden (Iudc. 5, 31; Ex. 15, 7; 1 Sam. 30, 26; F. Stolz, Jahwes u. Israels Kriege [Zürich 1972]). So sind bis in neuere Zeiten ‚nationales u. religiöses Leben in Israel nahezu identisch' (E. Jacob, L'unité et la diversité des peuples selon la Bible: RevPsychPeupl 16 [1961] 127). Doch die Erwählung Israels, die das Volk Jahwes aus dem Kreis der übrigen Völker aussondert, hat noch einen anderen Aspekt, indem sie das auserwählte Volk zum Volk eines universellen Gottes macht. Beides, Partikularismus u. Universalismus, gehören zusammen.

2. Friedliche Beziehungen zu den anderen Völkern. Diese in doppeltem Sinne besondere Stellung (Israels Geschichte ist vom Glauben an Jahwe nicht zu trennen; Israel ist der Erwählte eines universellen Gottes) hat Israel eine Einstellung den ‚Völkern' gegenüber vermittelt, die nicht von systematischer Feindseligkeit bestimmt sein durfte. Die Monarchie förderte die friedliche Assimilation von Minderheiten (G. Fohrer, Israels Haltung gegenüber den Kanaanäern u. anderen Völkern: JournSemStud 13 [1968] 64/75); Vorzüge anderer Völker (gôyîm) finden Anerkennung (Jes. 5, 26/9; 18, 2), hin u. wieder wird sogar ihr Polytheismus hingenommen (Dtn. 4, 19f; 29, 25; 32, 8; Mich. 4, 5) u. die Treue zu ihren eigenen Göttern dem Volke ('am) Gottes als Vorbild vor Augen geführt (Jer. 2, 10f). – Die Fremden im Lande Israels wurden in zwei Gruppen eingeteilt: 1) Durchreisende (zārîm, nokrîm), die den Schutz der traditionellen *Gastfreundschaft (vgl. *Fremder) genossen (Job 31, 20; 1 Reg. 20, 34), aber vom Kult ausgeschlossen u. nicht auf bestimmte rituelle Vorschriften festgelegt waren (Ex. 12, 43), u. 2) Ansässige (gerîm), die sich einer toleranten Gesetzgebung erfreuten. Auch ohne Möglichkeit politischer Einflußnahme waren sie den Israeliten rechtlich gleichgestellt u. hatten teil an den sozialen Einrichtungen. In religiöser Hinsicht unterlagen sie denselben Bestimmungen wie die Israeliten; die Beschneidung vorausgesetzt, konnten sie sogar das Paschahfest feiern. Nach dem Exil verschärft sich ihre Lage deutlich (zur Tätigkeit von Nehemia u. Esra vgl. F. Michaeli, Les livres des Chroniques, d'Esdra et Néhémie [Neuchâtel 1967] 342f. 362f), u. die gerîm mußten bei Strafe des Ausschlusses aus der Gemeinschaft das Judentum annehmen (vgl. R. de Vaux, Les institutions de l'AT 1^2 [Paris 1961] 116/8). Mit dem ger zu vergleichen ist die Stellung des tôsab, der sozial u. religiös weniger assimiliert, nur nicht so fest im Land verwurzelt u. weniger selbständig scheint. Der Begriff tôsab ist jüngeren Datums u. begegnet vor allem in Texten, die erst nach dem Exil redigiert wurden (vgl. Gen. 23, 4; Lev. 25, 23; 1 Chron. 29, 15; Ex. 12, 45 u.a.m.; vgl. de Vaux aO. 118).

3. Defensive Maßnahmen. Nach der Auffassung Israels können die Völker aber auch die religiöse u. politische Bedrohung darstellen (wobei beide Aspekte natürlich dazu tendieren, sich miteinander zu vermischen). Hin u. wieder hat Israel ‚Angriffskriege' geführt: Zur Eroberung (Inbesitznahme des verheißenen Landes), zur Rückeroberung u. territorialen Expansion im Falle Davids. Doch alle übrigen Kriege waren ‚defensiv', Unabhängigkeitskriege u. bewaffnete Aufstände (zB. der Makkabäer; dazu de Vaux aO. 2 [1960] 57/62). Die von Israel geführten Kriege waren lange Zeit Kriege Jahwes, aber keine Religionskriege; denn Israel kämpfte für seine Existenz, nicht für seinen Glauben, u. Jahwe kämpfte für Israel, nicht Israel für Jahwe. Erst unter den Makkabäern handelt es sich um einen ‚Religionskrieg', denn Matathias u. Judas rufen das Volk auf, gegen die ‚Bösen', die ‚Irrgläubigen' u. die ‚Sünder', ‚Verbündete der 'H.'' in den Kampf zu ziehen (1 Macc. 2, 44. 48; 3, 5f), für den Bund, das Gesetz u. den Tempel zu kämpfen (ebd. 2, 27; 3, 43. 59 u.ö.). Hier geht es also tatsächlich um Wiedergewinnung der religiösen Freiheit (vgl. de Vaux aO. 2, 73/85).

b. Jahwe u. die ‚Völker' (theologisch). 1. Einheit u. Verschiedenheit der ‚Völker.' Nach u. nach entwickeln die atl. Schriftsteller eine Gesamtschau der Menschheit in Beziehung zum Plane Gottes. – Die erste Stufe dieser theologischen Reflexion stammt vom Jahwisten (J). Indem er die gesamte Menschheit von Sem, Cham u. Japhet, den drei Söhnen des Noe (der selbst zu Kains Nachkommen gehört) abstammen läßt, unterstreicht J (zZt. König Salomos) die ursprüngliche Einheit der Völker (in der griech.-röm. Welt erscheint diese Vorstellung erst viel später; vgl. H. C. Baldry, The idea of the unity of mankind: EntrFondHardt 8 [1961] 169/204, bes. 188/93; ders., The unity of mankind in Greek thought [Cambridge 1965] 167f). Die geographischen u. sprachlichen Unterschiede sind Folge u. Strafe eines Kollektivvergehens (vgl. die Erzählung vom Turmbau zu Babel Gen. 11, 1/9). Später erklärt die Priesterschrift (P) diese Verschiedenheiten ganz anders: als natürliche Erfüllung des Segens von Gen. 9, 1 (‚Seid fruchtbar u. mehret euch u. erfüllt die Erde!'). Beide Traditionsstränge (J u. P) stimmen jedoch darin überein, daß sie die ursprüngliche Einheit aller Völker anerkennen u. als Folge davon den Universalismus Jahwes behaupten. Doch durch Abrahams Berufung erhält dieser Universalismus eine Beschränkung, u. fortan entwickelt sich die Geschichte unter dem Vorzeichen des allen Völkern durch Abraham u. dessen Nachkommen

erteilten Segens (G. v. Rad, Theologie des AT 1^7 [1980] 174/8; R. Martin-Achard, Israël et les nations [Neuchâtel/Paris 1959] 32/5).

2. Erwählung u. Universalismus. Erst die ältesten Propheten präzisieren u. vertiefen dann den Universalismus Jahwes über alle Völker weiter. **Amos unterstreicht nachdrücklich das Eingreifen Jahwes in die Geschichte sowie seine Unparteilichkeit (zB. 1f). Noch klarer enthüllt dann Isaias die Existenz eines göttlichen Planes, der die historischen Umstände in ihrer Beschränkung übersteigt u. sich auf alle Völker erstreckt (Jes. 14, 24/6: ‚Wie ich es beschloß, so wird es geschehen, wie ich es plante, so wird es kommen'; J. Fichtner, Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja: ZAW 63 [1951] 16/33); dank Jahwe wird Sion verherrlicht werden u. Friede herrschen unter allen Völkern (Jes. 2, 2/4). Wenn diese Verse auch noch keinen Aufruf zur Bekehrung der Völker u. zu missionarischer Aktivität darstellen, zeigen sie doch, daß die Geschichte in einer Bewegung zur Mitte, einem Zug der Völker zur Stelle, an der Jahwe sich offenbart, ihren Abschluß finden soll (Martin-Achard aO. 55; P. E. Dion, Dieu universel et peuple élu [Paris 1975] 49/53). Unter den bibl. Autoren ist Deutero-Isaias der erste Zeuge eines religiösen Universalismus, der die Bekehrung aller Völker zum einzigen Gott verlangt (Martin-Achard aO. 14.30: Klärung des missionarischen Konzeptes Deutero-Isaias; Dion aO. 84). Deutero-Isaias Aufruf findet sich erneut Ps. 96 (95), 3. 10; 97 (96), 1; 98 (97), 2; 99 (98), 1/3; Prov. 1/9 u. wird von zahlreichen Propheten (die alle ‚Propheten für die Völker' sind; vgl. Jacob aO. 128) u. Psalmisten weitergeführt (Mal. 1, 11/4; Jes. 51, 4/6; Soph. 3, 9f; Jer. 16, 19/21 u.ö.; Dion aO. 101/13).

3. Theologie der Geschichte. Jahwes Universalismus, dessen Mittel Israels Erwählung sein soll, trifft auf den Widerstand der Völker, zumindest vorläufig, denn schließlich sind sie dem Untergang geweiht. Das Nachdenken über die geschichtlichen Bedingungen von Jahwes Universalismus gerät im Buch Daniel zu einer ausgesprochenen Theologie der Geschichte: ein göttlicher Plan lenkt die Menschengeschichte. Doch die Theorie, bzw. Theologie, die hier explizit ausformuliert wird, war schon bei früheren Autoren angelegt: Jer. 27, 5/8 (Jahwe gibt die Herrschaft, wem er will), Jer. 25 (‚Weissagungen gegen die Völker') u. bes. Tob. 14, 4/7 (‚Alles wird eintreffen u. sich erfüllen von dem, was die Propheten Israels, die Gott gesandt hat, gegen Assyrien u. gegen Ninive verkündet haben; . . . Alles wird eintreten zu seiner Zeit').

4. Die ‚Völker' u. Jahwe. Das Nachdenken der jüngeren Autoren über Jahwes Universalismus u. die Situation der H. im göttlichen Plan führt zu einer zweiten Theorie. Das erwählte Volk hatte es kaum nötig, sich philosophierend von der Existenz Jahwes zu überzeugen. Kein Israelit zweifelte daran, u. selbst wenn man sein Gesetz im Alltag nicht immer beachtete, war man doch gewiß, daß er existiert u. handelnd in die Geschichte eingreift. Aus diesem Grunde werden häufig, bes. in den Psalmen (doch auch Job 9, 10; 12, 7/9; 26, 5/14; Sir. 42, 15/43, 33), die Wunder der Welt beschworen, nicht so sehr, um Gottes Existenz zu beweisen, vielmehr, um seine Größe zu besingen, von der diese Wunder Zeugnis geben. Im selben Zusammenhang werden die ‚Götzen' als ‚eitle, nichtige Wesen' verdammt. Doch bald werden die ‚Wunder der Welt' unter einem anderen Blickwinkel gesehen, nicht mehr von Israel oder den Juden, sondern von den H. aus. So hat zB. nach Sir. 17, 6/12 der Herr alle Menschen mit Erkenntnis u. Licht begabt, damit sie die Größe seiner Werke ebenso wie Gut u. Böse erkennen können. Doch erst Sap. 13, 1/9 wird zum ersten Mal ganz deutlich ausgesprochen, daß jeder Mensch im Stande ist, Gott aus seinen Werken zu erkennen; auch die H. können, wenn der Wille vorhanden ist, Gott aus der Schöpfung erschließen (vgl. J. A. Izco Ilundain, El conocimiento de Dios entre los gentiles según el AT: EphemTheolLov 49 [1973] 60/3; *Gottesbeweis).

II. Wechselseitige Beziehungen zwischen Judentum u. Heidentum in hellenistischer u. römischer Zeit. 1. Antijüdische Polemik. Wenn auch die atl. Schriften die Einstellung der Israeliten zu den Völkern u. das Werden dieser Einstellung erkennen lassen, so gewähren sie umgekehrt im allgemeinen wenig Einblick in die kritischen Empfindungen der Völker Israel gegenüber. Das gilt sogar für die Makkabäerbücher: Der Bericht über den jüd. Aufstand gegen Antiochus IV Epiphanes (175/64 vC.) trägt zwar den religiösen u. kulturellen Zielsetzungen des Seleukidenherrschers Rechnung, übergeht aber weitgehend kritische Stimmen seitens der H. an die Adresse des jüd. Volkes u. seiner Religion. – Dagegen sind wir für die griechisch-römische Zeit besser

unterrichtet, bes. durch Flavius Josephus u. die christl. Schriftsteller (vgl. M. Stern, Greek and latin authors on Jews and Judaism 1/2 [Jerusalem 1974/80]; Conzelmann 43/120). Viele dieser Einwände sind alt, u. Josephus' Behauptung, ‚die Ägypter waren die ersten, die uns schmähten' (c. Ap. 1, 223), wird im Kern von der Forschung bestätigt (J. Yoyotte, L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme: RevHistRel 163 [1963] 133/43). – Diese Einwände gegen das Judentum von seiten der H. (nach J. N. Sevenster, The roots of pagan anti-semitism in the ancient world [Leiden 1975] Ausdruck einer feindseligen Einstellung, die letztlich im religiösen u. soziokulturellen Partikularismus der Juden begründet ist) hat J. Juster studiert u. dokumentiert (Les juifs dans l'empire romain 1 [Paris 1914] 45; vgl. Conzelmann 43/8). Die Hauptkritikpunkte bilden: 1) Angriffe auf den Kult u. die Religion: *Beschneidung, Opfer, Eselsanbetung (*Esel), Anbetung von *Engeln, Speisevorschriften, Sabbatruhe u. Mißachtung von Bildern; 2) Vorwürfe politischen u. sozialen Charakters: *Atheismus, Mißachtung des Kaisers, Menschenhaß u. Aufruhr; 3) Beleidigungen u. Schmähungen: die Juden, ein unnütziges Volk voller Haß, sinnlich, das Ritualmord u. (schwarze) Magie praktiziert usw. – Diese Einwände geben zu drei Beobachtungen Anlaß. Einmal fehlt jeder Angriff auf das AT, das in der Tat den H. lange Zeit unbekannt war, denn abgesehen von PsLong. sublim. 9, 9 (Stern aO. 1, 361/5), wo Gen. 1, 3 zitiert wird, waren die ersten heidn. Autoren, die über eine ernsthafte Bibelkenntnis verfügten, allem Anschein nach *Celsus u. Numenius v. Apamea (vgl. Conzelmann 52/4 u. für Celsus s. Ph. Merlan: o. Bd. 2, 957f. 960f). Zum andern blieb diese Polemik, wenngleich Ausdruck judenfeindlicher Gesinnung auf seiten der H., doch ohne jeden Einfluß auf die offizielle Haltung der röm. Autoritäten, denn von den Ereignissen der Jahre 66/70 (Zerstörung Jerusalems u. des Tempels durch Titus, der eine Erhebung mit dem Ziel der Unabhängigkeit beendete) u. 132/35 (Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstandes durch Hadrian) abgesehen, erwies sich Rom gegen die Juden, eine relativ statische Minderheit, die sich dem Reich gegenüber nicht so aggressiv wie die Christen verhielt, tolerant (E. M. Smallwood, The Jews under Roman rule from Pompey to Diocletian [Leiden 1976] 452). Schließlich wurde dieselbe Kritik gegen die Juden auch von den Christen oft aufgegriffen, doch erst nach Konstantin, denn vorher hatten sie selbst gegen die meisten dieser Anschuldigungen (Eselsverehrung, Atheismus, Ritualmorde usw.) ihre eigene Unschuld unter Beweis zu stellen.

b. Jüdische Apologetik u. Proselytismus. 1. Die apologetische Literatur. Für die jüd. Literatur ganz u. gar nicht charakteristisch, hat sich die literarische Form Verteidigungsschrift erst seit dem 2. Jh. vC. entwickelt, als ein aktuelles Bedürfnis bestand. Außerdem wenden sich diese Apologien in den allermeisten Fällen auch an jüdische Leser (für Ausgaben u. Übersetzungen aller genannten Schriften vgl. Conzelmann 123/218).

a. Autoren u. Literaturgattungen. Zumeist handelt es sich nicht um Verteidigungsschriften im eigentlichen Sinne, sondern um Schriften verschiedener Gattungen, deren Hintergedanke aber eindeutig apologetisch (u. erbaulich) ist.

aa. Geschichtsschreiber. Historische Schriften kommen in bes. großer Zahl vor u. werden bei den Christen eindrucksvolle Nachwirkungen erleben. Zu nennen wären 3 Esr. Vulg. (1 LXX) (ein Loblied auf das Werk *Esras) u. die verschiedenen Schriften mit dem allgemeinen Titel ‚Über die Juden' von Demetrios, Eupolemos, Kledemos Malchas, PsEupolemos u. Ps*Hekataios (für Flavius Josephus vgl. u. Sp. 1129). Das Anliegen dieser Geschichtsschreiber bestand generell darin, mit den Mitteln chronologischer Harmonisierung zu zeigen, daß das jüd. Volk am Beginn aller anderen stand.

bb. Verfasser von ‚Romanen'. Dazu zählen Artapanos, Vf. eines biblischen Romans, u. bes. der **Aristeasbrief (eine Verteidigung der LXX-Übersetzung u. indirekt auch des Judentums) sowie ‚Das Buch von Joseph u. Aseneth' (romanhafte Apologie, die Aseneth zum Urbild einer Proselytin macht).

cc. Dichter. Hier sind zu nennen Philon d. Ä., Vf. eines Lobliedes zum Ruhme Jerusalems, Theodotos, Autor eines Lobliedes ‚Über die Juden', in dem das Heiligtum von Sichem eine große Rolle spielte, Ezechiel, Vf. einer Tragödie zum Exodus, vor allem aber die Sibyllinischen Orakel, deren Gesänge 3/5 jüdischen Ursprungs sind u. von der Gattung Apokalypse abhängen, ohne freilich den apologetischen Gesichtspunkt u. die Philosophie der Geschichte zu übergehen.

dd. Aristobulos. Die von diesem Philosophen erhaltenen Bruchstücke unterstreichen deutlich die apologetische Absicht, die unterschwellig seine allegorische Auslegung der Genesis leitete. (Für die genannten Autoren ist Conzelmann 123/218 durch J. H. Charlesworth, The pseudepigrapha and modern research with a supplement[2] [Ann Arbor 1981] s. v. zu ergänzen.)

β. Philon v. Alex. Er verfaßte sein Werk sowohl für die Juden als auch für die H. (vgl. R. McL. Wilson, Jewish literary propaganda: Paganisme, judaïsme, christianisme, Festschr. M. Simon [Paris 1978] 68) u. verfolgte den letzteren gegenüber ein doppeltes Ziel: Bekehrung u. Verteidigung. Bekehrungseifer ist das vordringliche Anliegen zB. in virt. 175/86 (Über die Reue) oder dem ‚Leben Moysis' (vgl. A. Jaubert, La notion de l'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne [Paris 1963] 389/94), apologetisch ausgerichtet sind seine ‚Hypothetika' (apol. pro Iud.), von denen nur zwei Bruchstücke erhalten sind (Eus. praep. ev. 8, 6, 1/7, 20. 11, 1/18), sowie zwei andere Werke, die durch Zeitereignisse ausgelöst wurden: In Flaccum u. Legatio ad Gaium (vgl. Conzelmann 171/88).

γ. Flavius Josephus. Seine ‚Geschichte des jüd. Krieges' u. die ‚Jüd. Altertümer' bewegen sich in der Tradition apologetischer Geschichtsschreibung. ‚Gegen Apion' ist eine Verteidigungsschrift im strengen Sinne, die einzige vollständig erhaltene. Josephus erinnert darin an den Ursprung u. das ehrwürdige Alter des jüd. Volkes u. weist einige Anschuldigungen zurück, die gemeinhin gegen die Juden erhoben wurden (Atheismus, Mangel an Loyalität, Partikularismus, Haß auf das Menschengeschlecht; vgl. Conzelmann 188/210).

2. Der Proselytismus. Der Bekehrungseifer erlebte seine größte Verbreitung zu Beginn der christl. Zeit (J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker[2] [1959]). Oben wurde bereits auf das Interesse hingewiesen, das jüdische Schriftsteller (Buch Joseph u. Aseneth; Philon) dieser Epoche an der Proselytenwerbung zeigten. In gleichem Sinne könnte man das ‚Gebet Manasses' (Darlegung einer Bekehrungstheologie) anführen. Zwangsbekehrungen, wie sie zeitweilig (unter Joh. Hyrkanos u. Aristobulos I) praktiziert worden waren, blieben die Ausnahme. – Auf die Institution Synagoge gestützt, spielte die LXX eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung des Proselytismus, dessen bevorzugter Raum die *Diaspora war. Am Anfang gliederte der mit der Beschneidung besiegelte Übertritt die H. auf der Basis vollständiger Gesetzesobservanz in den Bund ein, u. man bezeichnete diese zum Judentum Bekehrten mit einer Übersetzung des hebr. gerîm (‚seßhafte Fremde') als προσήλυτοι, ‚die sich anzuschließen kommen'. Nach u. nach jedoch bildete sich eine zweite Gruppe von Konvertiten heraus, die ‚Halb-Proselyten' oder genauer die ‚Gottesfürchtigen' (θεοσεβεῖς, σεβόμενοι τὸν θεόν), die nicht beschnitten waren u. nur den ‚noachidischen Geboten' unterlagen (vgl. M. Simon, Sur les débuts du prosélytisme juif: Festschr. A. Dupont-Sommer [Paris 1971] 509/20; *Gottesfürchtiger). – Vor dem Gesetz gelten diese ‚Gottesfürchtigen' noch als H. Naturgemäß ist die Stellung der Vollproselyten besser, doch auch sie sind in Wirklichkeit nicht voll u. ganz Juden; sie gehören zu den Israeliten, denen ein leichter Makel anhaftet (vgl. J. Jeremias, Jerusalem zu Zeit Jesu[3] [1962] 354/70).

3. Die Heiden in der rabbin. Literatur. Die den Proselyten zugewiesene Stellung spiegelt deutlich die Spannung wider, die im Schoß des Judentums zwischen zwei entgegengesetzten Einstellungen zu den H. herrschte, einer wohlwollenden u. einer ablehnenden. Doch dieses Spannungsverhältnis hat seinerseits weit zurückreichende Wurzeln: Israels lange anhaltendes Schwanken zwischen Partikularismus u. Universalismus u. das Problem, Volkstum u. Religion zu trennen (s. o. Sp. 1122). – Dieselbe Spannung lebt in der rabbin. Literatur weiter, wo man gleichfalls auf die widersprüchlichen Urteile über die H. stößt. Sie sind zwar oft in ganz bestimmten Umständen begründet, doch drei Vorwürfe scheinen unverändert: die H. sind Menschenmörder, ausschweifend u. Götzendiener (J. Bonsirven, Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ [Paris 1950] 64/70; Sperber aO. [o. Sp. 1117]). – Das Nebeneinander, genauer die Durchdringung beider Einstellungen im rabbin. Denken (E. E. Urbach, Self-isolation and self-affirmation in Judaism in the first three centuries: Sanders 2, 269/98), von denen nur eine für den missionarischen Gedanken eintritt (Universalismus), die andere ihm ablehnend gegenübersteht (Partikularismus), haben aber bis zum Beginn des 5. Jh. einer beachtlichen Bekehrungstätigkeit in der griech.-röm. Welt nicht im Wege gestanden. Doch hatte die Antipathie gegen die

heidn. Welt einen Bruch mit griechischer Kultur u. Sprache zugunsten der hebr. zur Folge u. führte schießlich dazu, daß sich das Judentum auf sich selbst zurückzog u. sich abkapselte (vgl. M. Simon, Verus Israel² [Paris 1964] 315/55), wobei jedoch die Betonung der Identität des Judentums viel stärker im Vordergrund stand als reiner Isolationismus (vgl. Urbach aO.).

III. Das Neue Testament. a. Jesus u. die ‚Völker'. Jesus hat bestimmte Verhaltensweisen als typisch heidnisch gebrandmarkt: Trachten nach materiellen Gütern (Mt. 6, 32 par. Lc. 12, 30), das Bestreben, Gewaltherrschaft aufzurichten (Mc. 10, 42), bestimmte Weisen des Betens (Mt. 6, 7; *Gebet) usw. Doch hat er jedes Haßgefühl den ‚Völkern' gegenüber verworfen u. ihnen Teilhabe am Heil zugesichert (Mt. 26, 31; Jeremias, Verheißung aO. 40f). Gleichwohl hat der irdische Jesus unter H. keine Mission ausgeübt (vgl. Mt. 15, 24; Mc. 7, 27; 10, 5f). – Erst die Blickrichtung des Auferstandenen ist darauf gerichtet u. erklärt universalistisch (Mt. 28, 18/20). Ihre Bedeutung gewinnen diese beiden aufeinander folgenden Einstellungen im Zusammenhang der Heilsgeschichte: die Verwerfung Christi durch das auserwählte Volk Israel war Voraussetzung u. zog die Mission unter den H. nach sich (H. Schlier, Von den H. [Röm. 1, 18/32]: EvTheol 5 [1938] 113/24 bzw. ders., Die Zeit der Kirche [1955] 29/37).

b. Die Urgemeinde u. die ‚Völker'. Von den vier Evangelisten unterrichtet bes. Lukas (Evangelium u. Apostelgeschichte) über die Geschichte der entstehenden Kirche. Die Urgemeinde setzt mit der Verkündigung der Frohen Botschaft zunächst an Israel ein. Doch schon sehr bald wird dieser enge Rahmen überschritten: Taufe des Centurio Cornelius (Act. 10), Verkündigung des Evangeliums in Samaria (ebd. 8), Bekehrung von Griechen aus Antiochien (ebd. 11, 20f) usw. Das (Apostel-)Konzil von Jerusalem (um 49 nC.) befreit die bekehrten H. von der *Beschneidung (ebd. 15, 1/19; Gal. 2; J. Dauvillier, Les temps apostoliques. 1er s. = HistDroitInst-ÉglOcc 2 [Paris 1970] 245/52).

c. Der ‚Völkerapostel' Paulus. 1. Apostolat. Das (Apostel-)Konzil von Jerusalem hat Paulus in seiner besonderen Sendung an die H. bestätigt. Gleichwohl hielt er sich insofern an die Heilsökonomie u. -geschichte, als er das Evangelium zunächst den Juden verkündete (s. o. Sp. 1118) u. sich erst an die H. wandte, als ihn die Juden abgelehnt hatten (Act. 13, 45f; 18, 5f; 19, 8f; 28, 25/8; Rom. 1, 16; 2, 10).

2. Theologie des Heidentums. Bereits im AT in Umrissen vorausgeahnt u. skizziert, wurde diese Theologie erst von Paulus deutlich entfaltet: die H. sind imstande, Gott zu erkennen. Dies ist das Thema seiner Predigt in Lystra (Act. 14, 15/7), das er dann vor dem Areopag erneut aufgreift (17, 22/31), wobei er den Akzent auf den providentiellen Charakter der Lage der H. verlagert (*Gottesbeweis). Dieser Sachverhalt wird Rom. 1, 18/32 erneut angesprochen: die H. können Gott kraft eines Vorsehungsratschlusses durch seine Werke erkennen, ein inneres, ihren Herzen eingeschriebenes Gesetz erlaubt ihnen, Gut u. Böse zu unterscheiden. Doch diese Fähigkeit der H., Gott zu erkennen, hat ihre folgenschwere Kehrseite: wenden sich die H. von Gott ab, ziehen sie seinen Zorn auf sich, der im Überhandnehmen der Sünde u. der Entartung der heidn. Welt augenfällig wird (Schlier aO.). Aus diesem Grunde hat Paulus die Sendung, alle H.völker zum Glauben zu führen (Rom. 1, 1/5). Die Zugehörigkeit zu diesem neuen Glauben beseitigt den alten Unterschied zwischen Juden u. Griechen: Beide zusammen bilden eine einzige, in Jesus Christus geeinte Menschheit (Gal. 3, 28). Die geographischen u. ethnischen Unterschiede der Völker verschwinden in der Einheit des Glaubens (*Gleichheit).

d. Die Apokalypse. Die ambivalente Situation der H. (Feinde Gottes u. doch zu seiner Erkenntnis berufen) wird hier in apokalyptischer Literatur eigentümlichen Bildern enthüllt: die götzendienerischen Völker (‚die wilden Tiere', ‚Babylon' usw.) kämpfen gegen den Gesalbten u. werden daraufhin dem Vernichtungsurteil verfallen, die Diener Gottes aber ohne Unterschied von Rasse, Volk u. Sprache (Apc. 7, 9/17) für immer Wohnung nehmen im neuen Jerusalem (ebd. 21, 24f).

e. Mission. Die Missionstätigkeit selbst konnte in verschiedener Weise angegangen werden. Aus dem NT lernt der Leser wenigstens drei Arten kennen: 1) Als Fortführung der Verkündigung Jesu die Praxis ‚wandernder' Jünger, die zu zwei u. zwei auszogen u., fast ganz auf sich allein gestellt, von Ort zu Ort die Nähe des Reiches Gottes u. die Ankunft des Menschensohnes verkündeten, ohne sich darum zu bemühen, Lokalgemeinden einzurichten (vgl. Mc. 6; Lc. 10). 2) Die H.kirche hingegen konzipierte die Evangelisation in Jerusalem, dann in Antiocheia als Gemeindesache u. die Lokalkirche als Plattform missionarischer Ausstrahlung, wobei sie Synagogen u. Häuser von Konvertiten nutzte; diese Praxis ist weniger individualistisch u. eschatologisch, dafür stärker kirchlich u. christologisch ausgerichtet. 3) Paulus stützte sich auf beide Konzepte, begründete aber selbst ein drittes, bes. indem er von Provinz zu Provinz zahlreiche Gemeinden schuf, die ihrerseits zu neuen Ausstrahlungszentren werden sollten; die allumfassende Verantwortung, die er sich übertragen fühlte, verlieh seiner missionarischen Arbeit eine andere Richtung (dazu F. Bovon, Pratiques missionaires et communications de l'Évangile dans le christianisme primitif: RevThéolPhilos 114 [1982] 369/81 mit Lit.).

IV. Die heidn. Polemik gegen die Christen. Die Vorwürfe, die H. gegen Christen richteten, wechselten nach Zeiten, Umständen u. beteiligten Personen. Die hier gewählte Einteilung sucht, thematische u. zeitliche Rücksichten miteinander zu verbinden.

a. Beleidigungen, Grobheiten u.ä. Die Christen werden als Toren, Dummköpfe, Ignoranten, ausschweifend usw. abqualifiziert (vgl. Schäfke 602/4). In dieser Kategorie verdient ein Ausdruck besondere Aufmerksamkeit: tertium genus (τρίτον γένος). Ursprünglich waren es die Christen selbst, die sich im Sinne der ntl. Dreiteilung (s. o. Sp. 1118) als ein drittes Geschlecht definierten (der Ausdruck erscheint Kerygma Petr.: Clem. Alex. strom. 6, 41, 6). Damit wollten sie ihre ursprüngliche Stellung als neues Volk unterstreichen, das sich von den beiden anderen, Juden u. H., unterscheidet, sie aber weiterführt u. abschließend zusammenfaßt (*Anakephalaiosis). Die H. haben den Sinn, den die Christen dieser Bezeichnung beilegten, verdreht u. eine Beleidigung an deren Adresse daraus gemacht (vgl. Tert. nat. 1, 8, 1 u.ö.); denn im Munde der H. sollte tertium genus besagen, daß die Christen, weder Griechen oder Römer noch Juden, von der Menschheit ausgeschlossen sind; zugleich spielte der Ausdruck auf sexuelle Verirrungen an, die die H. ihnen anhängten (vgl. Plin. n.h. 11, 263; Hist. Aug. vit. Sev. Alex. 23, 7: tertium genus hominum eunuchos). Vgl. A. Schneider, Le premier livre Ad nationes de Tertullien (Neuchâtel 1968) 187/90; C. Mohrmann, ‚Tertium genus'. Les relations judaïsme, antiquité, christianisme reflétées dans la langue des chrétiens: dies., Études aO. (o. Sp. 1118) 4 (1977) 195f; Schäfke 624/7.

b. Vorwürfe religiöser, moralischer u. politischer Natur. 1) Ritualmord, Kannibalismus, Inzest u.ä. (vgl. W. Speyer, Zu den Vorwürfen der H. gegen die Christen: JbAC 6 [1958] 129/35; A. Henrichs, Pagan ritual and the alleged crimes of the early Christians: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 18/35; Schäfke 579/96). – 2) Eselskult (vgl. I. Opelt: o. Bd. 6, 592/4; Schäfke 596/9). – 3) Magische Praktiken (ebd. 599/602). – 4) Atheismus (ebd. 627/30). – 5) Menschenhaß, eine der ältesten Anklagen gegen die Christen (Tac. ann. 15, 44, 5: odio humani generis convicti sunt; vgl. C. Munier, L'église dans l'empire romain [2e/3e s.] = HistDroitInstÉglOcc 2, 3 [Paris 1979] 132f). – 6) Neue Religion u. Abkehr vom mos maiorum, wahrscheinlich die älteste (Suet. vit. Nero. 16, 2: genus hominum superstitionis novae ac maleficae) u. in intellektuellen Kreisen (Celsus; Julian; vgl. Schäfke 615/23) am häufigsten wiederholte Anklage; davon abgeleitet der Vorwurf, die Grundlagen des Staates zu gefährden (factio illicita; coniuratio; στάσις-seditio; vgl. ebd. 605/11). Anzumerken ist, daß die meisten der aufgezählten Verleumdungen u. Anklagen auch gegen die Juden erhoben wurden. – 7) Die Christen, Quelle aller Übel (Überschwemmungen, Epidemien, *Erdbeben usw.; vgl. ebd. 648/57).

c. Einwände gegen die christl. Lehre. Im Unterschied zu den bisher besprochenen begegnen die folgenden Einwände erst recht spät u. stammen von gebildeten H. *Celsus war wohl der erste, der über eine gute Kenntnis der christl. Lehre selbst verfügte. Naturgemäß aber wurden diese Einwände im Laufe der Zeit Allgemeingut, wie das Zeugnis der Väter, bes. von Ambrosiaster u. Augustinus, bestätigt (vgl. Courcelle, Critiques; ders., Propos), die sich zur Widerlegung gezwungen sahen. Im Kern richten sich diese Einwände gegen: 1) das AT, bes. den Bericht der Schöpfung ex nihilo, oder bestimmte andere Texte wie das Buch Jonas (ders., Critiques 139/45; ders., Propos 152/4); 2) das NT u. zwar seinen Mangel an Glaubwürdigkeit, seine inneren Widersprüche usw. (ders., Critiques 145/50; ders., Propos 154/8; zu den inneren Widersprüchen, die Celsus, Porphyrius, Hierokles u. Julian in den Evangelien gefunden haben, vgl. H. Merkel, Die Widersprüche zwischen den Evangelien [1971] 8/23); 3) die Inkarnations- u. Auferstehungslehre (Courcelle, Critiques 162/4;

ders., Propos 156/8. 163/70); 4) das späte Auftreten des Christentums (cur tam sero ?); vgl. Ambrosiast. quaest. 83 (CSEL 50, 140, 1/4): Si per Christum salus et vera et perfecta cognitio, cur non ante venit, ut et anteriores nostri, qui in ignorantia fuerunt, addiscerent veritatem ? (Courcelle, Critiques 160; ders., Propos 159); zu diesem alten Vorwurf J.-C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972) 284; H.-I. Marrou, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 765/7; 5) die christl. Moral (Courcelle, Critiques 164/8; ders., Propos 170/8); 6) die üblen Folgen des Christentums für Staat u. Gesellschaft (Entartung, Verfall des Reiches usw.: ebd. 178/83); 7) Meinungsverschiedenheiten u. Parteiungen (Häresien, Schismen) im Schoß des Christentums (vgl. ebd. 177; daran übte bereits Celsus Kritik: Orig. c. Cels., 3, 12 u.ö.).

d. Kampfansagen einzelner (in lockerer oder systematisierter Form). Nimmt man an, daß Celsus Platoniker war oder platonisierte, dann bedeutet dies, daß von Celsus bis Julian alle bedeutenden heidn. Polemiker gegen das Christentum zur (neu)platonischen Schule gehören oder gehört hatten, deren Feindschaft dem Christentum gegenüber sich bis zu ihrem Ende zeigte (vgl. R. v. Haehling, Damascius u. die heidn. Opposition im 5. Jh. nC.: JbAC 23 [1980] 82/95).

1. Celsus. Zu Entstehungszeit (zwischen 176 u. 180) u. -ort (Rom oder Alexandrien), zu *Celsus selbst (Freund des Lucianus u. platonisch denkend) sowie zum Titel seines Werkes (Ἀληθὴς λόγος, ,wahrhaftige Rede' ?) s. M. Borret: SC 227, 24/8. 122/40. – Nach Borret hätte der Plan des 'Ἀληθὴς λόγος wie folgt ausgesehen: das Christentum hat 1) menschlich suspekte Anfänge, entbehrt 2) eines ausgesprochen religiösen Fundaments u. bekennt sich 3) zu einer wertlosen Lehre. Im Rahmen dieser Gliederung begegnen praktisch alle Einwände gegen das Christentum, die man dann bei den späteren Polemikern lesen kann (vgl. Labriolle 117/37; S. Benko, Pagan criticism of Christianity during the first two centuries A.D.: AufstNiedergRömWelt 2, 23, 2 [1980] 1101/8; Borret aO. 33/118; vgl. Sp. 1133f), d.h.: 1) das AT ist ein Gespinst von Märchen, die die Christen zu Unrecht allegorisch auslegen; die Gottesvorstellung ist anthropomorph; das AT enthält Erzählungen griechischen Ursprungs, die jedoch entstellt wurden; 2) das NT führt Jesus als Gott ein, obgleich er nur ein gewöhnlicher Sterblicher war, umgeben von einem Kreis von Schülern aus den untersten Schichten der Gesellschaft; er ist ein Magier, der es verstand, an seine Wiederauferstehung glauben zu machen; 3) die Auferstehungslehre ist nur eine schlechte Deutung des Glaubens an die Wiederverkörperung; außerdem steht sie in Widerspruch zum Glauben der Christen an ewige Strafen; denn auf der einen Seite wird der Leib aufgewertet, auf der anderen verächtlich gemacht; 4) die Lehre über Satan ist blasphemisch, denn sie führt dazu, die Gottheit in zwei einander entgegengesetzte Wesenheiten aufzuspalten; 5) Erfolg hat das Christentum nur bei der breiten Masse, es ist eine primitive Lehre für das gemeine Volk; 6) ein Vergleich zwischen Heidentum u. Christentum zeigt die Überlegenheit des ersteren in jeder Hinsicht; 7) das Christentum ist eine neue Religion ohne eigene Autorität, es hat lediglich altehrwürdige Lehren ausgebeutet u. entstellt; die Christen bilden eine Geheimgesellschaft, die noch dazu in sich selbst in rivalisierende Gruppen gespalten ist. Vgl. außerdem K. Pichler, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos u. die Antwort des Origenes (1980); C. Andresen, Logos u. Nomos (1955); G. Burke, Celsus and late 2nd cent. Christianity, Diss. Iowa (1981/82); E. V. Gallagher, Theos, anthropos, goes. The argument about Jesus in Origen's Contra Celsum, Diss. Chicago (1980).

2. Plotin. Wenn auch sein Werk keine ausdrücklichen Angriffe auf die Christen enthält, so lassen doch Plotins eigene Religion (vgl. Porph. vit. Plot. 53/60. 129/36) u. seine Einwände an die Adresse der ,Gnostiker' (dazu enn. 2, 9 [33]), denen er Geringschätzung der Materie, Glauben an die Prädestination u. Abweichung von der Tradition vorwirft, eine tiefe Ablehnung des Christentums ahnen (Meredith 1121f). Unter anderen geschichtlichen Vorzeichen wird Macrobius seine Haltung aufgreifen u. eine, wenn auch stille, so doch totale Opposition gegen das Christentum an den Tag legen (vgl. J. Flammant, Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du 4e s. [Leiden 1977] 677).

3. Porphyrius. Zweifellos ist er der schärfste Gegner des Christentums während der ersten christl. Jhh. – Seine Pythagorasvita läßt den Typ eines Weisen hervortreten, der mit allen Vorzügen ausgestattet ist. Der hagiographische Zuschnitt des Werkes verrät

die Absicht seiner Propaganda, den christl. Gegner zu widerlegen, ohne ihn auch nur zu nennen. – Von seiner großen Schrift Κατὰ Χριστιανῶν, die Methodius v. Olymp. (Clavis PG 1818), *Apollinaris v. Laod. (ebd. 3672)), Eusebius (Hieron. in Dan. comm. prol.: PL 25, 491f; comm. in Mt. 24, 16 [SC 259, 194]) u. vielleicht auch Hieronymus widerlegt haben (vgl. aber W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 23_{80}), sind nur Bruchstücke erhalten (das Werk wurde zunächst von Konstantin verboten, dann iJ. 448 vernichtet). Die 97 von Harnack gesammelten Fragmente (AbhBerlin 1916 nr. 1 u. SbBerlin 1921, 266/84. 834f sowie D. Hagedorn/R. Merkelbach, Ein neues Fragment aus Porphyrios ,Gegen die Christen': VigChr 20 [1966] 86/90; vgl. PL Suppl. 4 [1967] 1199f) waren Gegenstand strenger Kritik (T. D. Barnes, Porphyry against the Christians: JournTheolStud NS 24 [1973] 424/42; A. Benoît, Le ,contra Christianos' de Porphyre. Où en est la collecte des fragments ?: Paganisme aO. [o. Sp. 1129] 261/75); zweifelsfrei kann etwa die Hälfte der Porphyriusschrift zugewiesen werden. – Der markanteste Zug, der dieses Werk von Celsus' 'Ἀληθὴς λόγος unterscheidet (s. o. Sp. 1135f), besteht darin, daß Celsus bevorzugt einen kulturphilosophischen Standpunkt einnimmt, während Porphyrius das Christentum bekämpft, indem er zumeist dessen Hl. Schriften direkt aufs Korn nimmt u. sich bemüht, deren Inkohärenz u. Fragwürdigkeit aufzuzeigen (vgl. H. O. Schroeder, Celsus u. Porphyrios als Christengegner: Welt als Geschichte 17 [1957] 190/202; speziell zu den chronologischen Irrtümern der Bibel W. den Boer, A pagan historian and his enemies: ClassPhilol 69 [1974] 198/208). – Die Hauptpunkte, gegen die sich (nach Harnacks Anordnung) Porphyrs Einwände richteten, waren: 1) Teil 1 (frg. 2. 4/6. 8/12. 21. 25): Unstimmigkeiten u. Widersprüche der ntl. Schriftsteller; 2) Teil 2 (frg. 38/44): Kritik am AT; 3) Teil 3 (frg. 49. 55 [jeweils auszugsweise]. 70): Kritik von Worten u. Taten Jesu (der größte Teil der Untersuchung, die Labriolle 268/71 für diesen Teil vorgelegt hat, gehört gar nicht zu Κατὰ Χριστιανῶν); 4) Teil 4 (frg. 79/82. 85f. 91f): Kritik am christl. Dogma; detaillierte Untersuchung des Werkes bei Labriolle 251/90, der allerdings sämtliche Harnack-Fragmente berücksichtigt, u. Meredith 1130/7. – Porphyrius führt Celsus weiter u. bereitet zugleich Julian vor; gleichwohl gilt festzuhalten, daß er die Christen nicht aufforderte, sich von ihren Vorfahren abzuwenden u. sie zu verleugnen, doch mit Sicherheit erklärt Porphyrs, Plotins u. Jamblichs Desinteresse an politischen Fragen besser als der bruchstückhafte Zustand des Werkes das Fehlen solcher Appelle.

4. Hierokles. Die Φιλαλήθεις, die ,wahrheitsliebenden Reden', des *Hierokles v. Bithynien sind aus Laktanz (inst. 5, 2, 12/3, 26) u. Eusebius (c. Hierocl.) bekannt. Der genaue Titel der Replik des Eusebius ,Gegen die Schriften des Philostrat zu Ehren des Apollonios v. Tyana wegen der Parallelen, die Hierokles zwischen diesem u. Christus aufgezeigt hat' (Clavis PG 3485) unterstreicht die Originalität dieser Auseinandersetzung deutlich. Neben den schon fast traditionellen Argumenten (Kritik an der Hl. Schrift, Angriffe auf die Evangelisten u. Apostel usw.) versuchte Hierokles in recht neuartiger Weise einen Vergleich zwischen Christus u. *Apollonius v. Tyana, um dessen Bild zu verklären (vgl. Labriolle 302/10; M. Forrat, Aspects de la polémique entre chrétiens et païens sous Dioclétien, Hiéroclès, Diss. Lyon [1981]).

5. Julian u. Libanius. Julians Feindschaft gegen die ,Galiläer' (seine durchgängige Bezeichnung für die Christen; vgl. schon Epict. diss. 4, 7, 6 u. Marc. Aurel. seips. 11, 3) hallt aus seinen sämtlichen Schriften, außer den ganz frühen, wider. Doch von seinen drei Büchern Κατὰ τῶν Γαλιλαίων sind nur einige Frg. (hrsg. v. C. J. Neumann [1880] u. W. C. Wright [1923]) aus der Widerlegung *Cyrills v. Alex. (zwischen 433/41) ,Für die Hl. Religion der Christen gegen die Bücher des gottlosen Julian' erhalten, die wir gleichfalls nur fragmentarisch besitzen (Clavis PG 5233). Aufgrund dieser Bruchstücke u. seiner übrigen Schriften kann man sich ein ziemlich genaues Urteil über die von ihm behandelten Hauptpunkte bilden: das Christentum ist 1) Abfall von einer großartigen Tradition, aber zugleich Verrat am Judentum, 2) Betrug von Menschen, 3) schmutzig u. unmoralisch u. 4) von Dämonen verursachte Narretei (vgl. Labriolle 395/423; Meredith 1140/7; Braun 175/87). – Mit Julians Namen ist der seines guten Freundes Libanius verbunden, auch er Heide, wie praktisch alle bedeutenden Rhetoren. Unfreundliche Äußerungen gegen das Christentum (neue Religion, fremd u. kultu-

rell minderwertig) begegnen häufig in seinem Werk, bes. gegen diejenigen, welche sich zur Verachtung dieser Welt verpflichten, die Mönche. Doch seine Kenntnis der christl. Lehre ist mittelmäßig u. stammt ohne Zweifel von Julian (P. Petit, Libanius et la vie municipale à Antioche au 4e s. ap. J. C. [Paris 1955] 196; ders., Libanios et son œuvre: J. Martin/P. Petit, Libanios. Discours 1 [ebd. 1979] XXVIIf).

6. *Biographen u. Geschichtsschreiber.* Neben den genannten Schriftstellern, deren Persönlichkeit ihren Werken ein eigenes Gepräge mitgegeben hat u. abgesehen von vereinzelten Gelegenheitsbekämpfern des Christentums (*Fronto, Lucian, der ‚anonyme Bithynier' [vgl. Lact. inst. 5, 2, 1/11], Rutilius Namatianus usw.) empfiehlt es sich, bestimmte Biographen u. Geschichtsschreiber zu erwähnen, selbst wenn sie auch keine antichristl. Polemik im eigentlichen Sinne getrieben haben. Doch in dem Umfang, in dem Biographien (C. H. Talbert, Biographies of philosophers and rulers as instruments of religious propaganda in Mediterranean antiquity: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 2 [1978] 1619/51; R. Goulet/E. Junot, Vie de philosophes et propagande religieuse: F. Bovon u.a., Les actes apocryphes des apôtres [Genèves 1981] 159/219) u. Geschichtsdarstellungen zu Trägern heidnischer Ideologie u. Propaganda werden, bilden diese Werke tatsächlich u. objektiv Literaturdenkmäler der Ablehnung des Christentums oder des Widerstandes gegen das Christentum. – Das gilt ganz besonders für eine der ersten Biographien des Betrachtungszeitraumes, für das ‚Leben des Apollonius v. Tyana' (vgl. W. Speyer, Zum Bild des Apollonios von Tyana bei H. u. Christen: JbAC 17 [1974] 47/63; E. L. Bowie, Apollonius of Tyana. Tradition and reality: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 2 [1978] 1652/99). Wahrscheinlich hat Philostrat die Lebensbeschreibung seines Helden nicht als Antwort auf das Leben Christi konzipiert. Trotzdem wurde die Apolloniosvita von den H. in diesem Sinne gelesen u. benutzt (zB. von Hierokles [s. o. Sp. 1138] oder aE. des 4. Jh. von Virius Nicomachus Flavianus, einem der namhaften Repräsentanten der christenfeindlichen Senatsaristokratie [O. Hiltbrunner, Art. Flavianus nr. 2: KlPauly 2 (1967) 567f], der eine lat. Übersetzung der Vita anfertigte [vgl. aber A. Loyen, Sidoine Apollinaire 3 (Paris 1970) 196f zu Sidon. Apoll. ep. 8, 3, 1]). Ähnliches gilt für Porphyrs Pythagoras-Vita (vgl. Sp. 1136f) u. bes. für Jamblichs ‚De vita Pythagorica' (vgl. Meredith 1124f). Dieselbe propagandistische Absicht zugunsten des Heidentums (u. der Verteidigung des Neuplatonismus) beseelt Eunapius' ‚Leben der Philosophen' (Anfang 5. Jh.), nur, daß sich ihr Verfasser im Unterschied zu den bisher genannten ‚Lebensbeschreibungen' hin u. wieder ausdrückliche Angriffe auf das Christentum nicht verbietet, zB. gegen das Mönchtum (Momigliano 95). Alles in allem übernehmen diese ‚Leben' in der heidn. Literatur den Platz u. die Rolle der Hagiographie in der christlichen. – Diese Beobachtungen lassen sich auch auf die Geschichtsschreiber ausdehnen. Während sich einige, wie zB. Aurelius Victor oder *Eutropius, Autor von Epitomai (I. Opelt: o. Bd. 5, 949), neutral verhalten (Momigliano 86), hinterlassen andere einen Eindruck von Unparteilichkeit oder Mäßigung, der aber ohne Zweifel trügt, weil sie dem Christentum nicht den Platz einräumen, der ihm eigentlich gebührt hätte. So verfuhr ohne Frage Virius Nicomachus Flavianus in seinen ‚Annalen' (vgl. F. Paschoud, Cinq études sur Zosime [Paris 1975] 151). Dies war auch die Position eines *Ammianus Marcellinus, der sich unter Berufung auf die Würde der Geschichte soweit wie möglich über die als minutiae eingestuften christl. Vorgänge ausschwieg (vgl. G. Sabbah, La méthode d'Ammien Marcellin [Paris 1978] 55/7; nach F. Paschoud, Roma Aeterna [Roma 1967] 47/50 hätte freilich Ammianus Marcellinus mit seiner maßvollen Haltung dem Christentum gegenüber politische Weitsicht bewiesen). Die Unsicherheiten, die nach wie vor auf der *Historia Augusta lasten (die nur einige wenige antichristl. Passagen enthält; vgl. Momigliano 94), erschweren jede gerechte Würdigung; die These J. Straubs (Heidn. Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike [1963]), die Historia Augusta sei eine historia adversus Christianos u. eine Apologie für das Heidentum, hat einige Wahrscheinlichkeit für sich (skeptisch gegenüber dieser These A. D. E. Cameron: JournRomStud 55 [1965] 240/8; zustimmend mit dem Vorbehalt, das Entstehungsdatum auf 395/98 herabzudrücken, A. Chastagnol: Latom 22 [1963] 878/82). Auf jeden Fall ist es sehr wahrscheinlich, daß die Einnahme Roms iJ. 410 den H. zum Bewußtsein brachte, daß es dringlicher denn je geboten war, gegen die Kirche gerichtete Geschichtsdarstellungen zu schaffen. In diesem Geiste schrieb dann zB. Zosimus seine Historia nova (vgl. Paschoud, Études aO. 166. 182. 213). So formierte sich gegen die ‚christliche' (vgl. u. Sp. 1145) unverkennbar eine ‚heidn. Geschichtsapologetik'.

V. Die Väter u. die Heiden. a. Apologien u. Streitschriften. 1. Ursprung u. Entwicklung. Hauptziel der apostolischen Väter war, die Gläubigen zu leiten u. zu erbauen. Dieses Ziel schwebte natürlich auch ihren Nachfolgern vor, doch hatten sich diese schon sehr bald der Opposition der heidn. Welt zu stellen. Diese neue Bestrebung ließ die ursprünglich pastoralen Abhandlungen der Väter auch zu Apologien u. Streitschriften werden. – Geffckens bekannte Formel, daß ‚die christl. Apologie eine Tochter der jüd.' (Apol. IX) sei, ist gewiß treffend, aber auch recht radikal u. vereinfachend, denn die christl. Apologetik verdankt ihrer jüd. Vorgängerin zwar einen großen Teil ihrer Themen (Kampf gegen die *Götterbilder, höheres Alter u. Vorrang Moses' vor Homer u. Plato; Überlegenheit des Monotheismus über den Polytheismus), ist aber zugleich u. unmittelbar Erbin von AT u. NT, auf die ihre Vertiefung des Nachdenkens zu einer Theologie des Heidentums zurückgeht. Umgekehrt unterscheidet sich die christl. von der jüd. Apologetik darin, daß sie nach viel längerer Entwicklung auch größere Weite u. Vielseitigkeit als die jüd. Vorgängerin erlangt hat. – Traditionell gilt das 2. Jh. als ‚das goldene' der christl. Apologetik. Diese Einschätzung muß sich aber, so gerechtfertigt sie auch ist, zwei Einschränkungen oder Ergänzungen gefallen lassen. Zunächst hat man sich vor einem perspektivischen Irrtum zu hüten. Tatsächlich sind uns aus dieser Zeit fast ausschließlich Apologien erhalten, u. zwar noch nicht einmal alle, von denen wir wissen. Doch Justin hatte auch eine wichtige Schrift gegen alle Häresien (Syntagma) abgefaßt, Melito außer seiner Apologie u. seiner allein erhaltenen Paschahomilie (Clavis PG 1092) rund 20 weitere (‚Über die Kirche', ‚Die Dämonen' usw. [vgl. ebd. 1093]), Theophilus v. Ant. neben seinen drei Büchern Ad Autolycum (ebd. 1107) Schriften gegen Hermogenes u. Marcion, Kommentare zu den Evangelien u. den Proverbien usw. Es gab deshalb recht verschiedene Bestrebungen u. entsprechende Schriften, die viel bedeutsamer sind, als man zunächst annehmen möchte. Wenn auch die Zahl der Apologien, ihr Inhalt u. der Rang ihrer Adressaten (häufig der Kaiser selbst) hinlänglich beweisen, daß die Selbstverteidigung der christl. Gemeinden notwendig war, so schloß diese Stoßrichtung doch andere Bemühungen nicht aus. Andererseits fühlten sich die christl. Schriftsteller bald gedrängt, an die Stelle solcher Gelegenheitsapologien mit relativ beschränkter Thematik u. Tragweite ausgesprochene ‚Summen' verschiedener Art u. Ausrichtung zu setzen (zB. *Arnobius' Adversus nationes [Clavis PL² 93]; Laktanz die Institutiones divinae [ebd. 95]; Eusebius seine Praeparatio evangelica [Clavis PG 3486] u. später Augustinus seine Civitas Dei [*Gottesstaat] oder Theodoret seine ‚Heilung der griech. Krankheiten' [ebd. 6210]), wobei sie oft (u. in jedem Fall viel systematischer als die ersten Apologeten) die Geschichte (Laktanz) u. die Theologie der Geschichte (Eusebius u. seine Nachfolger; Augustinus) zum zentralen Punkt wählen, um den sie ihre Überlegungen u. Schriften kreisen ließen (vgl. A. Luneau, L'histoire du salut chez les Pères de l'Église [Paris 1964]), eine Perspektive, die selbstverständlich die älteren Formen der Apologetik überhaupt nicht ausschließt. Vor diesem Hintergrund wäre es verfehlt, die Apologien des 2. Jh. als alleinige Repräsentanten der frühchristl. Apologetik insgesamt zu betrachten.

2. *Einheit u. Vielfalt.* Gibt es eine Typologie der christl. Literatur an die Adresse der H.? Ohne Frage gehört eine bestimmte Anzahl von Themen zu ihren Eigentümlichkeiten: Kritik der gegen die Christen eingeleiteten Gerichtsverfahren (bis zum ‚Frieden mit der Kirche'), Widerlegung heidnischer Angriffe, Polemik gegen Götterbilder u. Philosophien, Alter u. Vorrang Mosis vor Homer u. Plato, Überlegenheit des Christen dem heidn. Weisen gegenüber, Entfaltung des christl. Glaubens, Theorie über die den H. zugänglichen Teilwahrheiten u. Theologie der Geschichte u. der ‚Weltalter' (dazu K. H. Schwarte, Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre [1966]; *Geschichtsphilosophie). Vergegenwärtigt man sich aber, daß sich in dem christl. gewordenen Reich das Kräfteverhältnis zwischen H. u. Christen umkehrte, wird klar, daß nicht alle genannten Themen gleichzeitig in sämtlichen Apologien entfaltet wurden (unter dieser Rücksicht ist neben Augustinus' ‚Gottesstaat' Tertullians Apologeticum eine der vollständigsten Apologien). Umgekehrt wurden nicht alle Themen in der glei-

chen Weise abgehandelt, sei es wegen der Persönlichkeit der Verfasser (Clemens v. Alex. zB. spricht nicht wie sein Zeitgenosse Tertullian von der Philosophie, obgleich beider Grundüberzeugung ihr gegenüber praktisch identisch ist), sei es aufgrund der zeitlichen Verhältnisse, in denen sie schrieben (die Einstellung eines *Gregor v. Naz. oder Theodoret zur Mythologie ist nicht mehr die eines Tatian). Schließlich zögern manche Schriftsteller nicht, ein ganzes Werk einem einzigen Thema zu widmen (zB. Irenaeus' Demonstratio; Tertullians De testimonio animae usw.). – Überhaupt aber haben sich die christl. Schriftsteller vieler verschiedener Gattungen ‚apologetischer' Literatur bedient. Mag auch jeder Klassifikation etwas Willkürliches anhaften u. darf man auch nie vergessen, daß ein u. dasselbe Werk oftmals mehreren Rubriken zugeordnet werden könnte, ist es wohl doch nicht überflüssig, verschiedene Typen voneinander abzuheben, u. sei es auch nur, um die Reichhaltigkeit dieser Literatur zu veranschaulichen.

a. Apologien ‚klassischen' Typs. Ohne Zweifel ist dies bereits die Praedicatio Petri (Hennecke/Schneem. 2^3, 58/63); dann die Apologien von *Aristides v. Athen (Clavis PG 1062) u. Justin (ebd. 1073), die Supplicatio des *Athenagoras (ebd. 1070) sowie die Apologien des Miltiades (vgl. Eus. h. e. 5, 17, 5), *Apollinaris (ebd. 4, 26, 1; 27, 1) u. Melito (Clavis PG 1093). Sodann Tertullians Apologeticum (Clavis PL^2 3), PsJustins Cohortatio ad Graecos u. Oratio ad Graecos (Clavis PG 1082f), die beiden Bücher ‚Gegen die H.' u. ‚Über die Menschwerdung' von Athanasius (ebd. 2090f), vielleicht auch Nilus' v. Ankyra ‚Gegen die H.' (vgl. Bardenhewer 4, 177) usw. Zudem läßt sich dieser Typ umbiegen, so daß er sich dem philosophischen Protrepticus (Clemens v. Alex.; vgl. Clavis PG 1375) annähern oder eine deutlich satirische Ausrichtung annehmen kann (Tatian [ebd. 1104]; Hermias [ebd. 1113]).

β. Apologien ‚philosophischen' Zuschnitts. Dies sind Werke, die sich mit einem ganz bestimmten Thema häufig philosophischer Natur, befassen wie zB. vielleicht die Traktate ‚Über die Seele' von Justin (vgl. Bardenhewer 1^2, 247f), ‚Über die Wahrheit' von Apollinaris (Eus. h. e. 4, 26, 1) u. von Melito (Clavis PG 1093 [1f]); im folgenden Jh. Tertullians De testimonio animae, Ad nationes (das ohne Zweifel ein De ignorantia war) u. sein verlorener Traktat De fato, der gleichfalls verlorene De fato von Minucius Felix, De natura (nicht erhalten) des Dionysius v. Alex., Gregors v. Nyssa Contra fatum, ein Contra paganos (eigentlich ein De fato) des Arianers Maximian (Clavis PL^2 697), Ambrosiasters Quaestio test. 115 (De fato), die Traktate Contra Platonem u. De natura des Diodor v. Tarsus (Suda s. v. Διόδωρος [2, 103, 15f Adler]), De providentia des Theodoret v. Cyrrhus (Clavis PG 6211) usw.

γ. Apologien in ‚Briefform'. Anonymer Brief an Diognet (Clavis PG 1112), Theophilus' v. Ant. drei Bücher an Autolycus (ebd. 1107), obwohl der Briefcharakter in diesen beiden Werken nicht sonderlich ausgeprägt ist. Um so deutlicher tritt er hervor in Tertullians Ad Scapulam (Clavis PL^2 24), Cyprians Ad Demetrianum (ebd. 46) u. dem 72. u. 73. (17. u. 18.) Brief des Ambrosius (CSEL 82, 3, 11/20. 34/53).

δ. Darlegung des Glaubens. Dieses Thema kann Gegenstand eines Teils einer Apologie (ohne Zweifel bereits in der Praedicatio Petri [s. o. Sp. 1143]), aber auch Inhalt eines ganzen Werkes sein, wie Irenaeus' Demonstratio (Clavis PG 1307), Joh. Chrysostomus' Contra Iudaeos et gentiles (ebd. 4326), oder auch in eine ‚Summa' integriert sein (zB. Laktanz' Institutiones, Theodorets Graecarum affectionum curatio [s. o. Sp. 1142]).

ε. Dialoge. Minucius Felix' Octavius (Clavis PL^2 37), Gregor des Wundertäters ‚Über die Unfähigkeit u. die Fähigkeit Gottes zu leiden' (Clavis PG 1767) u. PsAugustins' Altercationes Christianae philosophiae (in 5 Büchern [CCL 58A]; Clavis PL^2 360). Vgl. M. Hoffmann, Der Dialog bei den christl. Schriftstellern der ersten vier Jhh. = TU 96 (1966); *Dialog; B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristl. Lit. (1970); P. L. Schmidt, Zur Typologie u. Literarisierung des frühchristl. lat. Dialogs: EntrFondHardt 23 (1977) 101/90.

ζ. Polemiken gegen Polytheismus u. Mythologie. Arnobius (Clavis PL^2 93); Athanasius (s. o. Sp. 1143 u. W. Hinz, Entstehung u. Erscheinungsform der mythischen Religion nach Athanasios v. Alex., Diss. Bonn [1964]); Ambrosiast. quaest. test. 114; Firmicus Maternus (R. Turcan, Firmicus Maternus. L'erreur des religions païennes [Paris 1982]; Clavis PL^2 102); Martin v. Braga (ebd. 1086).

η. Kampfschriften gegen einzelne. Gegen Hermogenes: Theophilus v. Ant. (Eus. h. e. 4, 24; Hieron. vir. ill. 25), Tertullian (Clavis PL^2

13); gegen Celsus: Origenes (Clavis PG 1476; doch vielleicht schon Miltiades in seinem Contra Graecos [s. o. Sp. 1143]); gegen Porphyrius: Methodius v. Olympus, Apollinaris v. Laodicea, Eusebius (zu Porphyrius s. o. Sp. 1137), Diodor v. Tarsus (Suda s. v. [2, 103, 23 Adler]) u. vielleicht Hieronymus (s. o. Sp. 1137); gegen Hierokles: Eusebius (Clavis PG 3485); gegen Julian: Apollinaris (ebd. 3672); Cyrill v. Alex. (s. o. Sp. 1138); Gregor v. Naz. or. 4 f [SC 309]; vgl. 6, 1 [PG 35, 721]) u. *Ephraem Syrus (die vier Hymnen Contra Iulianum [CSCO 174/Syr. 78, 71/91]; sachlich gehört auch der Hymnus De ecclesia dazu [ebd. 67/70]).

ϑ. Apologetische Geschichtsschreibung. Eusebius, Rufinus (Clavis PG 3495), Socrates (ebd. 6028), Sozomenus (ebd. 6030), Orosius (Clavis PL^2 571) u. Augustinus' De civitate Dei (ebd. 313).

ι. Dichtung im Dienste der Apologetik. Commodians Carmina contra paganos (Clavis PL^2 206. 1431f; vgl. L. Cracco Ruggini, Il paganesimo romano tra religione e politica [384/94 d. C.]. Per una reinterpretazione del Carmen contra paganos: AttiAccLincei 23 [1979] 4/141; Poinsotte); Prudentius' Contra Symmachum (Clavis PL^2 1442) u. Ephraem.

κ. Märtyrerakten. Einzelne wie die Acta von Justinus u. seinen Gefährten, von Apollonius, Pionius oder Phileas enthalten Apologien im streng gerichtlichen Sinne des Wortes, d.h. ‚Plädoyers' (H. Musurillo, The acts of the Christian martyrs [Oxford 1972] LIII; zu den einzelnen Texten ebd. XVII/XX. XXIII/XXV. XXVIII/XXX. XLVI/XLVIII; Texte 42/60. 90/104. 136/66. 328/52). Wie es auch um die Authentizität dieser Texte bestellt sein mag, sie besitzen den nicht zu unterschätzenden Vorteil, daß sie Abstand u. Verschiebungen zu ermessen gestatten, die die ‚literarischen' Apologien (eines Justinus, Tertullian usw.) von den tatsächlichen Plädoyers trennen, die Christen zu ihrer Verteidigung vor den Magistraten halten konnten (zu diesen Vorbedingungen G. Lanata, Gli atti dei martiri come documenti processuali [Milano 1973]).

b. Bekehrung u. Theologie des Heidentums. Von der Praedicatio Petri, der ältesten Apologie (ohne Zweifel zu Beginn des 2. Jh.) bis zu Martins v. Braga De correctione rusticorum (572 nC.) beläuft sich die Zahl christlicher, für die H. bestimmter oder auf das H.tum zielender Werke (einschließlich der nur dem Titel nach bekannten) auf knapp 100. Dazu drängen sich zwei Bemerkungen auf: Zunächst ist diese Zahl niedrig im Verhältnis zur immensen Schreibfreudigkeit der Kirchenväter. Sie unterstreicht, daß (wenn auch, wie bereits festgestellt, für die Apologeten des 2. Jh. nur in abgeschwächtem Sinne) Verteidigung u. Kampf gegen die H. ganz u. gar nicht das Hauptanliegen der christl. Schriftsteller bildeten. Unterweisung u. Erbauung der Gläubigen, Schrifterklärung, Vertiefung des Dogmas u. Auseinandersetzung mit den Häretikern waren weit vordringlichere u. gleichbleibendere Aufgaben. Doch andererseits bleibt die Zahl der Verteidigungsschriften insofern relativ hoch, als sich darin klar eine konstante Einstellung ausdrückt: die Kirchenväter haben nie davon abgelassen, weder sich gegen das Heidentum zur Wehr zu setzen noch ihr Verhältnis zu ihm zu definieren. – Diese Einstellung impliziert zwei Vorgänge: Abstoßung u. Übernahme (wie dies deutlich die zweiteilige Anlage mancher Kampfschriften unterstreicht, zB. die zwei Bücher des Athanasius, die Oratio contra gentes u. die Oratio de incarnatione Verbi [s. o. Sp. 1143], die die beiden Momente ein u. derselben Apologie, ein u. derselben Einstellung abgeben), u. zwar deshalb, weil die H., sogar die Verfolger (ein Paulus; in gewissem Sinne ein Tertullian, vgl. Fredouille aO. [o. Sp. 1135] 148) künftige Bekehrte sind, denen man mithin nach Zurückweisung der heidn. Glaubensstandpunkte das Dogma zu erläutern hat. Dieses doppelte Anliegen findet deshalb im missionarischen Bemühen seine Einheit. – Was von der Einstellung der Kirchenväter den H. als Individuen gegenüber gilt, trifft auch auf ihr Verhältnis zur heidn. Zivilisation u. Kultur zu. Sie verwerfen u. verurteilen, was in dieser Kultur u. Zivilisation nicht mit der christl. Botschaft zu vereinbaren, zögern aber nicht, zu übernehmen oder anzupassen, was begriffliches u. geistiges Instrumentarium ist, u. scheiden so das Kultisch-Religiöse, das sie ablehnen, vom Kulturellen, das sie ‚bekehren'. Die von sehr vielen Kirchenvätern gebotene geistliche Auslegung von Ex. 3, 22; 12, 35f (in Nachahmung der Israeliten, die auf ihrer Flucht aus Ägypten auf Gottes Geheiß Gefäße von Gold u. Silber, Schmuck u. Kleidungsstücke mitnahmen, werden die Christen den gottfremden Gebrauch abstreifen, den die H. von ihrer Kultur gemacht haben, doch deren Wissenschaf-

ten, Techniken u. Kenntnisse beibehalten) veranschaulicht diese Position bestens (vgl. G. Folliet, Notes complémentaires au De doctrina christiana: Bibliothèque Aug. 11 [1949] 582/4). Möglich ist diese Benutzung oder besser ‚Bekehrung' der heidn. Kultur, von jeder ‚utilitaristischen' Rechtfertigung abgesehen, aus zwei Gründen. Der erste, historischer Natur, besagt, daß die heidn. Philosophen nach Moses kommen u. von ihm u. der Schrift abhängen (zu diesem jüd., von den Christen aufgegriffenen Gedanken s. o. Sp. 1128 u. J. Pépin, Le ‚challenge' Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens: RevScRel 29 [1955] 105/22), der zweite, anthropologischen Charakters, daß die Seele bei allen Menschen, u. erst recht bei den Philosophen, von Natur aus etwas von ihrem göttlichen Ursprung behält, was ihr einen wenn auch nur teilweisen Zugang zur Wahrheit erlaubt (vgl. J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénique [Paris 1961] 41f). Unter diesen Voraussetzungen ist es normal u. legitim, daß die heidn. Kultur, von ihren götzendienerischen Schlacken gereinigt, gedrängt wurde, ihren Beitrag u. ihre Unterstützung zu Ausgestaltung u. Verbreitung der christl. Botschaft zu leisten. Noch genauer: das Christentum wird sich der antiken Kultur aufpfropfen u. sie bekehren (zur grundlegend andersgearteten Einstellung der Gnosis vgl. J.-C. Fredouille, Points de vue gnostiques sur la religion et la philosophie païennes: RevÉtAug 26 [1980] 207/13). Schließlich ist diese Bekehrung, der H. als Individuen wie der antiken Kultur, Teil einer noch viel großartigeren Vision, die davon ausgeht, daß die Geschichte einen Sinn hat (vgl. Sp. 1141/5). Als Lehre ist das Christentum selbst ein historisches Phänomen, das anderen historischen Phänomenen folgt, die allein der Plan der Vorsehung Gottes verständlich werden läßt. Diese Überzeugung war es, die die Kirchenväter schon bald dazu führte, im Heidentum eine Phase der Heilsgeschichte zu sehen (vgl. Luneau aO. [o. Sp. 1142]; Marrou aO. [o. Sp. 1135] 771/5): zwischen H.tum u. Christentum gibt es keinen Bruch, sondern letzteres bezieht ersteres ein u. überbietet es. Die Kirchenväter aber verstanden sich dabei mehr als Mitwirkende oder Gestalter denn als reine Betrachter dieses historischen Vorganges.

C. Aziza, Juifs et judaïsme dans le monde romain. État des recherches (1976–1980): RevÉtLat 58 (1981) 44/52; Julien et le judaïsme: Braun/Richer 1, 141/58. – J. L. S. Balfour, Tertullians description of the heathen: StudPatr 17, 2 (1982) 785. – G. J. Botterweck/R. E. Clements, Art. gôy: ThWbAT 1 (1973) 965/73. – R. Braun, Julien et le christianisme: R. Braun/J. Richer (Hrsg.), L'empereur Julien 1 (Paris 1978) 158/89. – P. Brown, The world of late antiquity (London 1971). – J.-P. Callu, Date et genèse du premier livre de Prudence contre Symmaque: RevÉtLat 59 (1981) 235/59. – L. Cerfaux, Le monde païen vu par s. Paul (Louvain 1948). – G. F. Chesnut, The first Christian histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius (Paris 1977). – C. A. Contreras, Christian views of paganism: AufstNiedergRömWelt 2, 23, 2 (1980) 974/1022. – H. Conzelmann, Heiden–Juden–Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenist.-röm. Zeit (1981). – E. Cothenet, Art. Mission et missions 1. La mission dans l'Écriture: DictSpir 10 (1980) 1349/71. – P. Courcelle, Anti-Christian arguments and Christian Platonism: Momigliano, Conflict 151/92; Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster: VigChr 13 (1959) 133/69; Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin: RechAug 1 (1958) 149/86. – L. Cracco Ruggini, Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma: Paradoxos Politeia, Festschr. G. Lazzati = Stud. Patr. Mediol. 10 (Milano 1980) 119/44; Pagani, Ebrei e Cristiani, odio sociologico e odio teologico nel mondo antico: SettimStudAltoMedioevo 26 (1980) 15/117. – J. Daniélou, Les saints païens de l'AT (Paris 1956). – J. M. Demarolle, Un aspect de la polémique païenne à la fin du 3e s., le vocabulaire chrétien de Porphyre: VigChr 26 (1972) 117/29. – S. Doepp, Prudentius' Gedicht gegen Symmachus: JbAC 23 (1980) 65/81. – J. Dupont, La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc. 24, 47: NT u. Kirche, Festschr. R. Schnackenburg (1974) 125/43; Le salut des gentils et la signification théologique du Livre des Actes. Études sur les Actes des Apôtres (Paris 1967). – J. Fontaine, Naissance de la poésie dans l'occident chrétien (Paris 1981) 211/27. – J.-G. Fredouille, Lactance historien des religions: J. Fontaine/M. Perrin (Hrsg.), Lactance et son temps = Théol. hist. 48 (Paris 1978) 237/52. – J. G. Gager, The dialogue of paganism with Judaism. Bar Cochba to Julian: HebrUnCollAnn 44 (1973) 89/118. – R. P. C. Hanson, The Christian attitude to pagan religions up to the time of Constantine the Great: AufstNiedergRömWelt 2, 23, 2 (1980) 910/73. – E. G. Hirsch/J. D. Eisenstein, Art. Gentile: JewEnc 5, 615/25. – P. de Labriolle, La réaction païenne[10] (Paris 1950). – J. R. Laurin, Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361 = Anal. Greg. 61 (Roma 1954). – H. Leclercq, Art. Paganisme: DACL 13, 1, 241/375. – H. Maurier, Essai d'une théologie du paganisme (Paris 1965). – A. Meredith, Porphyry and Julian against the Christians: AufstNiedergRömWelt 2, 23, 2 (1980) 1119/49. – A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and Christianity in the 4th cent. (Oxford 1963); Pagan and Christian historiography in the 4th cent. A.D.: ebd. 79/99. – J.-M. Poinsotte, Le consul de 382 Fl. Claudius Antonius fut-il un auteur antipaïen?: RevÉtLat 60 (1982) 298/312. – Y. Raguin, Théologie missionnaire de l'AT (Paris 1947). – W. Schaefke, Frühchristlicher Widerstand: AufstNiedergRömWelt 2, 23, 1 (1979) 460/723, bes. 579/659. – H. Schlier, Die Entscheidung für die H.mission in der Urchristenheit: EvMissZs 3 (1942) 166/82. 208/12 bzw. ders., Die Zeit der Kirche (1956) 90/107. – J. Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne (Paris 1961). – E. P. Sanders, Jewish and Christian self-definitions 2 (Philadelphia 1980). – H. Strathmann/R. Meyer, Art. λαός: ThWbNT 4 (1942) 29/57. – F. Thelamon, Païens et chrétiens au 4e s. L'apport de l',Histoire ecclésiastique' de Rufin d'Aquilée (Paris 1981).

Jean-Claude Fredouille (Übers. Karl Hoheisel).

Heidenverfolgung.

A. Begriff. Unter H. werden hier alle Maßnahmen verstanden, die der Einschränkung oder Unterdrückung heidnischer Kultformen u. der Vernichtung heidnischer Schriften (vgl. W. Speyer, Art. Büchervernichtung: JbAC 13 [1970] 138/43) dienten, eine Zweckentfremdung, Enteignung oder Zerstörung heidnischer Kultgebäude oder -räume bezweckten oder die Bestrafung u. rechtliche Benachteiligung heidnischer Personen ihres Glaubens wegen zum Ziel hatten. Die Träger solcher Maßnahmen waren in der Regel staatliche Organe. Daneben gab es eigenmächtige Aktionen christlicher Gemeinden oder Einzelpersonen.

B. Voraussetzungen. Mit dem Schritt zur Heidenmission schuf das Christentum die Bedingung der Möglichkeit, ‚Weltreligion' zu werden. Die Sprengung des rein jüd. Rahmens öffnete ihm das gesamte röm. Reich u. (zunächst) die östl. Nachbarstaaten als eigenes Missionsgebiet, auf dem es nun in Konkurrenz zum Judentum, aber auch zu orientalischen Mysterienreligionen u. zum griech.-röm. Götterglauben trat. Dem Werben um Gläubige unter den *Heiden ging die Forderung nach ‚Religionsfreiheit' voraus als Bedingung eigener Wirkungsmöglichkeiten (zB. Iustin. apol. 1, 24; Athenag. apol. 14; Tert. apol. 24; ad Scap. 2; Lact. inst. 5, 13, 18). Die inhaltliche Polemik gegen das Heidentum knüpfte an altbekannte Argumente gegen Polytheismus, gegen *Götzendienst u. *Götterbilder an, die zT. weit in die vorchristl. Zeit zurückreichten u. ihre Wurzeln teils im AT, teils bei den Vorsokratikern (Xenophanes) hatten (vgl. J.-C. Fredouille, Art. Götzendienst: o. Bd. 11, 833). Mit dieser Polemik ging in vorkonstantinischer Zeit das Bestreben der Christen einher, sich im täglichen Leben deutlich von den Heiden abzugrenzen. Dem diente die Ablehnung von Tempeln, Götterbildern, Opferfleisch, heidnischen *Festen, *Astrologie u. Magie, aber auch von Theater, Spielen, gewissen Berufen, staatlichen Ämtern u. bestimmten Tätigkeiten (dazu bes. Tert. idol.). Durch das Bekenntnis der Kaiser zum christl. Glauben erhielt die christl. Mission seit Konstantin I erstmals die Möglichkeit, die als absolut erkannte Wahrheit auch politisch durchzusetzen. Die aus dem Religiösen verbannte Toleranz drohte nun auch aus dem staatl.-gesellschaftlichen Bereich zu verschwinden. Allerdings blieb die Frage nach der theologischen u. politischen Berechtigung, zur Bekehrung Andersgläubiger staatliche Zwangsgewalt einzusetzen, umstritten.

C. Chronologischer Teil. I. Staatliche Heidenverfolgung. a. Licinius. Die früheste Nachricht hierzu liegt für Licinius vor, der, ähnlich wie Konstantin im Westen, so im Osten den Krieg gegen Maximinus Daja unter der Parole des Christentums führte (Lact. mort. pers. 46f; M. Fortina, La politica religiosa dell'imperatore Licinio: RivStudClass 7 [1959] 245/65). Nach dem Sieg traf er Maßnahmen gegen seine politischen Gegner: Unter den Anhängern des Maximin, die hingerichtet wurden, waren auch heidnische Priester u. Zauberer, die an einem neuerrichteten Götterbild des Jupiter Philius Dienst taten (Eus. h. e. 9, 3; 11, 3/8).

b. Konstantin I. Wie bei Licinius waren auch die ersten antiheidn. Maßnahmen Konstantins I von vornherein mit politischen Motiven vermischt. Eine Gesetzgebung gegen bestimmte heidn. Kultformen entwickelte sich erst allmählich u. ungeplant u. keineswegs so schlagartig, wie es Eusebios (*Eusebius v. Caesarea) darstellt. Die programmatischen politischen Äußerungen Konstantins selbst, die Eusebios zitiert (vit. Const. 2, 48/60), verkünden Religionsfreiheit. Diese Zitate stehen in gewissem Gegensatz zur allgemeinen Tendenz der eusebianischen Geschichtsschreibung, was die Authentizität der Kaiserzitate unterstreicht. Für die Beurteilung der frühen antiheidn. Maßnahmen nach 312 sind zwei Faktoren wichtig: 1) Die vorangegangene *Christenverfolgung, die offiziell erst 311 endete u. kein Christentum hinterließ, das sogleich mit Hilfe des Kaisers zum Gegenschlag hätte ausholen wollen u. können. 2) Die Tatsache, daß Konstantin (*Constantinus d. Gr.) ursprünglich ein ‚Usurpator' war (vgl. K. Aland, Das Verhältnis von Kirche u. Staat in der Frühzeit: AufstNiedergRömWelt 23, 1 [1979] 89f), den Diokletian in der Nachfolgeordnung nicht vorgesehen u. den Galerius erst Anfang 311 notgedrungen als Augustus akzeptiert hatte. Der Sieg über Maxentius unter christlichem Vorzeichen ließ ihn dann Vertrauen zur neugewählten christl. Religion fassen, die er zunächst aus durchaus politischen Gründen als alternative göttliche Macht zu den heidn. Zaubereien des Maxentius u. als bewährte Religion (angeblich) seines Vaters für sich u. das Heer übernommen hatte (Eus. vit. Const. 1, 27; 2, 49). Das politische Gebot der frühen Konsolidierungsphase seiner Herrschaft im Westen war einerseits, schon wegen der religiösen Mehrheitsverhältnisse, Toleranz, andererseits aber auch Absicherung gegen mögliche Usurpationen. Von daher nimmt Konstantins antiheidnische Gesetzgebung ihren Ausgangspunkt mit Maßnahmen gegen Zukunftsdeutung, Magie u. Zauberei (vgl. Liban. or. 19, 20 [2, 394 Foerster]; A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1. L'astrologie et les sciences occultes [Paris 1950]; F. H. Cramer, Astrology in Roman law and politics [Philadelphia 1954]; P. Brown, Religion and society in the age of S. Augustine [London 1972] 119/46; A. B. Kolenkow, Relationships between miracle and prophecy in the Greco-Roman world and early Christianity: AufstNiedergRömWelt 23, 2 [1980] 1470/506). Zwar hatten solche Beschränkungen eine lange u. immer primär politisch motivierte Tradition (Augustus: Dio Cass. 56, 25, 5; Tiberius: Suet. vit. Tib. 63, 1; Diokletian: Cod. Iust. 9, 18, 2 vJ. 294: ars autem mathematica damnabilis interdicta est; vgl. Aug. civ. D. 8, 19; C. Pharr, The interdiction of magic in Roman law: TransProcAmPhilolAss 63 [1932] 269/95), doch läßt sich der religiöse Hintergrund von Magie u. ä. nicht leugnen (E. Massoneau, La magie dans l'antiquité romaine [Paris 1934]) u. mußte bei zunehmender Christianisierung des Reiches notwendig um so stärker wieder ins Bewußtsein der Betroffenen quer durch alle gesellschaftlichen Schichten gelangen (Zos. hist. 2, 29; vgl. auch A. Momigliano, Popular religious beliefs and the late Roman historians: StudChurchHist 8 [1971] 1/18 bzw. ders., Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico [Roma 1975] 73/92). Die erhaltenen Gesetze, die das Heidentum zunächst indirekt betrafen, beginnen iJ. 319 (Cod. Theod. 9, 16, 1f; zur Datierung Noethlichs Anm. 134. 140; anders L. De Giovanni, Costantino e il mondo pagano [Napoli 1977] 24f) u. richteten sich gegen die (unkontrollierbare) Tätigkeit von haruspices (*Haruspex) in Privathäusern bei Androhung der Todesstrafe durch Verbrennen. Solcherart Zukunftsdeutung blieb aber in öffentlichen Tempeln durchaus gestattet für diejenigen, die an ihrer herkömmlichen ‚superstitio' festhalten wollten. Dazu gehörte in gewisser Weise auch der Kaiser selbst (vgl. Zos. hist. 2, 29 trotz Paneg. Lat. 12, 2, 4), der in Cod. Theod. 16, 10, 1 vJ. 320 bei Blitzschlag die offizielle Deutung durch haruspices ausdrücklich forderte, die damit möglicherweise aber verbundenen häuslichen Opfer jedoch entsprechend den Vorschriften 9, 16, 1f untersagte. Die politische Intention, d. h. Schutz vor geheimer Opposition, liegt auf der Hand. Noch bei Valentinian I bleibt die Haruspizin eine prinzipiell geduldete Praktik, die nur nicht zum Schaden anderer angewandt werden soll (ebd. 9, 16, 9 vJ. 371). Ebenso zeigen Konstantins I Erlasse ebd. 9, 16, 3 vJ. 321 ? gegen ‚schwarze Magie' u. 15, 12, 1 vJ. 325 gegen Gladiatorenspiele keine primär antiheidn. Tendenz, während 16, 2, 5 vJ. 323, wo Christen vor zwangsweiser Teilnahme am Lustralopfer geschützt wurden, doch immerhin eine deutliche Distanz des Kaisers zur ‚aliena superstitio' erkennen läßt, der die ‚sanctissima lex' gegenübergestellt wurde. Alle diese das Heidentum faktisch doch wohl schon beschränkenden Gesetze fallen in die Zeit vor der letzten Auseinandersetzung mit Licinius. Für die Jahre 324/37 liegen keine antiheidn. Konstitutionen mehr vor. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die Haltung des Kaisers im Laufe der Zeit, mit wachsendem Einfluß bes. der östl. Theologen, vom Heidentum mehr u. mehr abwandte, so zB. CIL 11, 5265 = Dessau nr. 705: Genehmigung eines Tempels der ‚Gens Flavia' für Hispellum ohne die Opfer für den Kaiserkult (A. Piganiol, L'inscription d'Hispellum: RevÉtAnc 31 [1929] 139/50). Im letzten Regierungsjahrzehnt Konstantins, wohl seit den Vicennalien iJ. 326 (vgl. Zos. hist. 2, 29, 5), gab es offenbar eine Reihe von antiheidnischen Einzelaktionen, die Eusebios in seiner Biographie Konstantins in einen Prozeß allgemeiner Heidenbekämpfung einbettet. Mag der Gesamtrahmen auch eusebianische Propaganda sein (S. M. Sansterre, Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie ‚césaropapiste': Byzant 42 [1972] 131/95. 532/94), so sind die Einzelmaßnahmen, die dort genannt werden, nachweislich richtig oder zumindest höchst wahrscheinlich (F. Vittinghoff, Eusebius als Vf. der ‚Vita Constantini': RhMus 96 [1953] 330/73). Eusebios zählt auf: Opferverbot (vielleicht zum Dienstantritt ?) für hohe Beamte vom Statthalter an aufwärts (vit. Const. 2, 44), Verbot des Aufstellens von *Götterbildern, der Weissagung u. der Opfer überhaupt (ebd. 2, 45), Zerstörung des Aphroditeheiligtums in Jerusalem über dem Grab Christi (3, 26), Verbot der Verehrung von Götterbildern in Tempeln, der Schlacht- u. Brandopfer u. der Feier heidnischer Feste in Kpel (3, 48), Zerstörung des Heiligtums an der Mamre-Eiche (3, 53), Maßnahmen gegen heidnische Kultstätten: Entfernung der Tore zu den Tempelvorhöfen u. der Dachziegel, Aufstellen der Götterbilder im Freien, um sie der Lächerlichkeit preiszugeben, Ausschmükkung Kpels mit heidnischen Kultbildern u. Entfernung von Schmuck u. Edelmetall an Götterbildern durch einzelne Beauftragte Konstantins (3, 56), Zerstörung des Aphroditetempels von Aphaka in Phönizien (3, 55), Zerstörung des Äskulaptempels in Aigai (3, 56), Verbot der Tempelprostitution im Aphroditeheiligtum zu Heliopolis in Phönizien (3, 58), Verbot, das Kaiserbild in Tempeln aufzustellen (4, 16), Schließung aller Tempel u. Opferverbot für das gesamte röm. Volk u. die Soldaten (4, 23, nach dem Textzusammenhang vielleicht nur für bestimmte Feiertage wie Ostern oder Sonntage ?), schließlich ‚in rascher Folge' Gesetze u. Verordnungen gegen Götteropfer, Wahrsagerei (ersteres nur in Verbindung mit letzterem ?), Aufstellen von Götzenbildern u. gegen heimliche Kultfeiern (4, 25). Für den Fall, daß das Opferverbot nur im Zusammenhang mit Magie galt, beschriebe Eusebios nichts anderes als die auch in den erhaltenen Konstitutionen vorliegende Rechtslage. Schließlich erwähnt er das Verbot blutiger Gladiatorenspiele (G. Ville, Les jeux de gladiateurs dans l'empire chrétien: MélArchHist 70 [1960] 273/335; *Gladiator) u. die Abschaffung der Nilpriester in Alexandria (Eus. vit. Const. 4, 25). Die Fortsetzer des Eusebios übernahmen die Einzelnachrichten mit gewissen Differenzierungen u. zT. Ergänzungen: Socr. h. e. 1, 3. 16. 18; Soz. h. e. 2, 4f; 5, 10; nur Schließung, nicht Zerstörung von Tempeln bei Theodrt. h. e. 1, 2; 5, 21; Oros. hist. 7, 28, 28 (CSEL 5, 503); Anon. Vales. 34 (9f Moreau); Georg. Cedren. hist.: PG 121, 624; Tempelzerstörungen durch kaiserliches Edikt: Hieron. chron. zJ. 331 nC. (GCS Eus. 7, 233, 4f); Chron. Gall. 468 (MG AA 9, 643); Prosp. chron. 1035 (ebd. 451); Eunap. vit. soph. 6, 1, 5 (18 Giangrande); die Statue der Rhea in Kpel wurde in eine ‚Betende' umgewandelt (Zos. hist. 2, 31); die Tempelschätze raubte Konstantin u. zeigte damit seine Verachtung der Tempel (Iulian. Imp. or. 7, 228b [2, 1, 76 Bidez]; Anon. de reb. bell. 2, 1 [94 Thompson]). In Antiochia zerstörte der Prätorianerpräfekt Rufinus einen Hermestempel; den Heiligtümern des Helios, der Artemis Selene u. der Aphrodite in Kpel

wurden die Einkünfte entzogen (Joh. Mal. chron. 318. 324 [PG 97, 476. 481], sofern es sich hier nicht um einen anachronistischen Vorgriff auf theodosianische Maßnahmen handelt; vgl. 345 [516]). Zum Vorgehen Konstantins gegen das Heiligtum in *Baalbeck vgl. O. Eißfeldt: o. Bd. 1, 1115, gegen die Schriften des Porphyrios Socr. h. e. 1, 9 u. H. Dörrie, Art. Gottesvorstellung: o. Bd. 13, 141. Undurchsichtig, sicher nicht rein religiöser Art waren die Gründe für die Hinrichtung des Philosophen Sopatros (Eunap. vit. soph. 6, 2, 11 [20 Giangr.]; Zos. hist. 2, 40; Suda s. v. Σώπατρος [4, 407 Adler]; Geffcken 96. 280; vgl. auch Sp. 1181). Lassen sich für die Tempelschließungen bzw. -zerstörungen, die alle nur im Osten des Reiches stattfanden, ethisch-moralische Motive auch nichtchristlicher Art finden, mag hinter mancher Tempel- u. Götterbildplünderung fiskalisches Kalkül gestanden haben (D. Metzler, Ökonomische Aspekte des Religionswandels in der heidn. Spätantike. Die Enteignung der heidn. Tempel seit Konstantin: Hephaistos 3 [1981] 27/40), der religiöse Hintergrund war immer vorhanden u. wurde von Eusebios entsprechend betont. Betrieb Konstantin I auch keine planvolle H. (vgl. Liban. or. 30, 6 [3, 90 Foerster]), privilegierte er noch iJ. 337 ehemalige sacerdotes u. flamines (Cod. Theod. 12, 1, 21. 5, 2), verhielt er sich bei der Berufung christlicher Beamter eher zurückhaltend (v. Haehling 513/21), so war doch für die zweite Generation christlicher Kaiser der religionspolitische Weg gegen das Heidentum vorgezeichnet.

c. Söhne Konstantins. Laut Theodrt. h. e. 5, 21 blieben die Söhne Konstantins bei ihrer Heidengesetzgebung in den religionspolitischen Bahnen des Vaters, d. h. es seien zwar Tempel geschlossen, nicht aber zerstört worden. Ähnlich berichtet Sozomenos (h. e. 3, 17) bezüglich der Konstantinsöhne summarisch von Tempelschließungen u. dem Verbot, Götterbilder zu verehren u. zu opfern. Dies kann nach dem o. Gesagten höchstens als Beschreibung der Rechtsnorm, nicht aber der Praxis in bestimmten Fällen verstanden werden, vgl. auch Iulian. Imp. or. 7, 228 b (2, 1, 76 Bidez) u. u. Sp. 1182. Von **Constans ist Cod. Theod. 16, 10, 2 vJ. 341 erhalten: Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Der im Gesetzestext unmittelbar folgende Bezug auf ein ,väterliches Edikt' könnte bedeuten, daß die generelle Formulierung des Opferverbots in der Verkürzung durch die Kompilatoren des Cod. Theod. entstand u. ursprünglich vielleicht in einem eingeschränkten Sinn gemeint ist (vgl. Noethlichs 54f); die Frage muß aber letztlich offen bleiben. Jedenfalls stieß Constans sehr schnell auf die politischen Grenzen, die einer allzu forschen H. in der Praxis offenbar noch gesetzt waren: Cod. Theod. 16, 10, 3 vJ. 342 befahl er, die Unversehrtheit der Tempel außerhalb der röm. Stadtmauer zu gewährleisten, weil dort Volksbelustigungen wie Zirkusspiele u. Wettkämpfe ihren Ursprung u. Mittelpunkt hatten. Es ist die erste Schutzmaßnahme eines christl. Kaisers für heidnische Tempel. Die Kultstätten innerhalb der Stadtmauer waren damals noch nicht gefährdet. Für Constantius liegen einige antiheidn. Verfügungen vor, die allerdings alle erst nach dem Tode des westlichen Usurpators Magnentius erlassen wurden. Ebd. 16, 10, 5 vJ. 353 verbot die von Magnentius erlaubten nächtlichen Opfer. Mit ebd. 16, 10, 4 vJ. 354 ? (vgl. Noethlichs Anm. 389) sollten ,in Stadt u. Land' die Tempel geschlossen u. ferner alle Opfer, auch wohl private, bei Todesstrafe unterbunden werden. Dies ist das erste Kaisergesetz, das primär antiheidnische Motive zeigt. Ähnlich bestrafte Cod. Theod. 16, 10, 6 vJ. 356 heidnische Götterverehrung u. Opfer mit dem Tode. Obwohl in den Konstitutionen nicht von Tempelzerstörungen u. -plünderungen die Rede ist, scheint es unter Constantius bisweilen doch dazu gekommen zu sein (vgl. Liban. or. 17, 7; 18, 23; 30, 38 [2, 210. 246; 3, 107 Foerster]; Iulian. Imp. or. 7, 228 bc [2, 1, 76 Bidez]; Amm. Marc. 22, 4, 3; Soz. h. e. 5, 5). Ferner soll Constantius Tempelgut an seine Vertrauten verschenkt haben (Liban. or. 30, 38 [3, 107f F.]). Georgios, der Bischof von Alexandrien, ,entsühnte' ein verlassenes Mithräum (vgl. F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II: o. Bd. 2, 1230/4), das Constantius der Kirche von Alexandrien geschenkt hatte u. wo nun eine christl. Kirche gebaut werden sollte (Socr. h. e. 3, 2; Soz. h. e. 5, 7). Derselbe Georgios war auch die treibende Kraft für eine kaiserliche Erlaubnis, in Alexandrien Götterbilder u. Weihegaben plündern zu dürfen (Brief Julians zitiert bei Socr. h. e. 3, 2f; vgl. Soz. h. e. 5, 7; Amm. Marc. 22, 11). Im Gegensatz zum Häretikerproblem (*Häresie), wo Constantius schließlich eine, wenn auch äußerliche u. kurzlebige, religiöse Einheit erzwingen konnte u. sich damit als echter Nachfolger seines Vaters zeigte,

gelang ihm beim Heidenproblem kein vergleichbarer Durchbruch. Dazu trug wohl bes. der Rombesuch des Kaisers iJ. 357 bei (Amm. Marc. 16, 10; Symm. rel. 3). Trotz der Entfernung des Altares der Victoria aus der Kurie, zur Vermeidung des traditionellen Opfers (ebd. 3, 3/6; Ambr. ep. 73 [18], 32), war Constantius angesichts der traditionsreichen Stadt bereit, heidnische Kulte weiterhin dort zu dulden u. finanziell zu unterstützen (Symm. rel. 3, 7). Die übrigen mit dem Thema H. zusammenhängenden Erlasse dieses Kaisers, Cod. Theod. 9, 16, 4/6 vJ. 357/58, richteten sich gegen Magie u. Zukunftsdeutung aller Art (vgl. auch ebd. 9, 36, 7. 9; 9, 42, 2. 4), Praktiken, die bis in die unmittelbare Umgebung des Kaisers verbreitet waren (ebd. 9, 16, 6) u. vor denen Constantius ein wohl nicht ganz unbegründetes Mißtrauen hegte (Amm. Marc. 18, 3; 19, 12). Es scheint eindeutig, daß hierbei religiöse Motive nicht im Vordergrund standen. Insgesamt hatte die H. unter Constantius, die in den Jahren 354/56 bereits eine bemerkenswerte Schärfe angenommen hatte, in den Augen des Libanios bewirkt, daß bei Regierungsantritt Julians die Tempel, Altäre u. Götterbilder am Boden lagen, Opfer u. Kultausübung unmöglich geworden u. Priester vertrieben waren (or. 17, 9; 18, 23 [2, 210. 246 F.]; vgl. auch Hilar. in Ps. 137 tract. 10 [CSEL 22, 740]: templa conlapsa sunt, simulacra muta sunt, haruspices interventu sanctorum silent, augurium fides fallit).

d. Jovian. Die von Julian unterbrochene H. (vgl. Fredouille aO. 883f) wurde von seinem Nachfolger Jovian nicht wieder aufgenommen. Dem Kaiser, der sich persönlich zum nicaenischen Glauben bekannte, bescheinigen heidnische (Themist. or. 5; vgl. Liban. or. 30, 7 [3, 91 F.]) wie christliche Zeugnisse (Socr. h. e. 3, 24f) Toleranz. Die ihm zugeschriebenen Maßnahmen gegen Heiden wie Verbot des ,Aberglaubens' u. der öffentlichen Blutopfer (Themist. or. 5, 70b [103, 8/14 Downey]; Socr. h. e. 3, 24; Theodrt. h. e. 5, 21) bekämpften zunächst wohl nur die Auswüchse Julians auf diesem Gebiet. Die unter Jovians Regierung erfolgten Tempelschließungen (Socr. h. e. 3, 24; Isid. chron. 347a [MG AA 11, 468]) waren möglicherweise lokale Auswüchse ohne Beteiligung des Kaisers (Geffcken 141f; Piganiol $147 f_{132}$).

e. Valentinian I. u. Valens. Unter Valentinian I u. Valens gab es ebenfalls keine staatl. H. Valens, der mit Cod. Theod. 9, 16, 7 vJ. 364 u. 8 vJ. 370 nächtliche Magie, damit verbundene Opfer u. die Lehrtätigkeit von ,mathematici' verbot, beides Ausflüsse einer bei ihm bes. ausgeprägten Furcht vor Verschwörungen (Aur. Vict. Caes. 46, 3), wird von Theodrt. h. e. 5, 21 als ausgesprochen tolerant auch gegen das Heidentum bezeichnet. Unter ihm, der als Arianer nur die Orthodoxen verfolgt habe, hätten dauernd die Opferfeuer in den Tempeln gebrannt u. seien alle Arten von heidnischen Festen gefeiert worden. Demgegenüber habe Valentinian I, so Theodrt. h. e. 5, 21, das schon von Jovian wieder erlassene Verbot des Götzendienstes fortbestehen lassen. Die von diesem Kaiser erhaltenen Gesetze bestätigen dies in der Form allerdings nicht. Ein zu Anfang seiner Regierung ausgesprochenes Verbot nächtlicher Opfer u. magischer Praktiken, ähnlich wohl wie Valens in Cod. Theod. 9, 16, 7, soll nach Intervention des Statthalters von Achaia, Praetextatus, wieder aufgehoben worden sein, sofern die nur bei Zos. hist. 4, 3, 2 überlieferte Nachricht historisch ist. Da es dabei laut Zosimos um den Fortbestand bestimmter Mysterienkulte ging, handelte es sich möglicherweise um eine nur *Eleusis betreffende Maßnahme. Libanios (or. 30, 7 [3, 91 F.]) bezeugt jedenfalls, daß das Verbot heidnischen Kultes sich nicht auf Rauchopfer bezog. Die erhaltenen Gesetze Valentinians I beinhalten keine direkte H., wenn auch der Kaiser aus seinem persönlichen Bekenntnis zum Christentum keinen Hehl machte. Mit Cod. Theod. 16, 1, 1 vJ. 364 u. 9, 40, 8 vJ. 365, jeweils an Symmachus, den Stadtpräfekten von Rom gerichtet, sollten Christen vor Abkommandierung zur Tempelwache u. vor Verurteilung als Gladiator geschützt werden. Beide Verfügungen spiegeln wohl die Aktivitäten einer heidn. Opposition in Rom gegen Valentinian I wider (vgl. Amm. Marc. 28, 1, 20; Alföldi, Conflict 48/95). Das heidn. Tempelgut betrafen Cod. Theod. 10, 1, 8 vJ. 364 u. 5, 13, 3 vJ. 364. Der Kaiser ordnete die Rückgabe aller ,loca vel praedia' an, die durch ,Verkauf oder Schenkung verschiedener Kaiser' (10, 1, 8) bzw. ,per arbitrium divae memoriae Iul)iani' (5, 13, 3; Ergänzungen von Mommsen) in den Besitz der Tempel gelangt waren (dazu Noethlichs 86f), an die kaiserliche Privatkasse. Fiskalische Gründe für solche Maßnahmen sind nicht unwahrscheinlich (vgl. Amm. Marc. 30, 8, 8; Zos. hist. 4, 3). Aber es bleibt die Tatsache, daß ein christl.

Kaiser heidnisches Tempelgut zurückforderte, wodurch gleichzeitig die ökonomische Basis der Tempel beschnitten wurde (vgl. Cod. Theod. 16, 10, 19f; u. Sp. 1172), deren ,annona' neben den Spenden der Tempelbesucher hauptsächlich aus den Erträgen ihrer Ländereien bestand.

f. Gratian. Von *Gratian ist im Cod. Theod. kein antiheidn. Gesetz erhalten. Vermutlich hat es solche auch nicht gegeben. Zu Anfang seiner Regierung, solange *Ausonius sein Erzieher war, verhielt sich Gratian wohl tolerant. Ein Umschwung trat iJ. 382 ein, mit großer Wahrscheinlichkeit unter dem Einfluß des Bischofs von Mailand, *Ambrosius. Die damals verfügten Bestimmungen gegen heidnische Priester u. deren Kult beschränkten sich aber auf Rom. Darauf nimmt vielleicht Honorius Cod. Theod. 16, 10, 20 vJ. 415 Bezug, wo er sich für die Konfiskation heidnischen Besitzes auf ein gratianisches Gesetz beruft (s. Sp. 1173). Die Quellen für Gratians Vorgehen gegen das röm. Heidentum sind Symm. rel. 3 u. Ambr. ep. 72 (17). 73 (18). extr. coll. 10 (57) (CSEL 82, 3, 11/20. 34/53. 205/11). Der Kaiser stellte die staatl. Zahlungen für die Opfer sowie für die Versorgung der Vestalinnen u. Priester ein, hob deren Immunität auf, konfiszierte die ihnen testamentarisch vermachten Grundstücke u. ließ den Altar der Victoria erneut aus der Kurie entfernen, den Julian dort wieder hatte aufstellen lassen. Dieser sicher schwere Schlag gegen die stadtröm. heidn. Tradition entzog allerdings nur Privilegien, die auch die christl. Kirche nicht besaß. Indirekt gegen das Heidentum gerichtet war Cod. Theod. 16, 7, 3 vJ. 383: Christen, die zum heidn. Glauben (bzw. Judentum oder Manichäismus) abgefallen waren, wurde die ,testamenti factio activa' entzogen. Von Zos. hist. 4, 36 erfahren wir, daß Gratian der erste Kaiser war, der den Titel ,pontifex maximus' u. damit die daran geknüpften Rechte u. Pflichten zurückwies, vielleicht im Januar 379 (Alföldi, Festival 37; Noethlichs 198/202), ein Akt, dem zumindest in der christl. Überlieferung offenbar keinerlei Bedeutung beigemessen wurde, der aber die Maßnahmen gegen das röm. Heidentum iJ. 382 als von daher konsequent erscheinen läßt. Der Versuch einer Gesandtschaft heidnischer Senatoren unter Führung des Symmachus, den Kaiser zur Zurücknahme der Rom betreffenden Anordnungen zu bewegen, scheiterte an der Intervention des röm. Bischofs Damasus u. an Ambrosius bei Gratian (R. Klein, Der Streit um den Victoriaaltar [1972]).

g. Valentinian II. Zwei weitere Versuche einer Senatsabordnung in den Jahren 384 u. 392 bei Valentinian II, eine Änderung wenigstens in der Frage des Victoriaaltares zu erreichen, blieben ebenfalls erfolgslos, nicht zuletzt wegen des Einflusses, den Ambrosius auf Valentinian II hatte. Ob der Altar unter Eugenius wieder aufgestellt wurde (so Paulin. Med. vit. Ambr. 26), ist durchaus möglich, wenn auch nicht ganz sicher, da Ambrosius in seinem 57. Brief (extr. coll. 10 [CSEL 3, 2, 205/11]; etwa Spätsommer 393) davon nichts erwähnt.

h. Theodosius I. Die H. des Constantius aus den Jahren 354/56 wird erst von Theodosius I ab dem Jahre 381 fortgesetzt, als ihm der Übertritt der Truppen des Athanarich eine gewisse Entlastung im Gotenkrieg brachte. Theodosius hatte damals bereits eine scharfe Gesetzgebung gegen verschiedene Häresien begonnen. Bei den Erlassen gegen das Heidentum kann man drei Phasen unterscheiden: 1) Eine Anfangsphase indirekter H. in den Jahren 381/83, 2) die Jahre 384/88, als das Reich mit dem Usurpator Maximus drei Kaiser hatte, u. 3) ab Anfang 391 eine Phase scharfer direkter H., wohl als Folge des ,Bußaktes von Mailand' u. dann verschärft durch die Erhebung des *Eugenius zum Kaiser iJ. 392. In der ersten Phase (381/83) verhielt sich Theodosius I eher zurückhaltend gegenüber den Heiden. Es fallen in diese Zeit die ersten Gesetze gegen christliche Apostaten, die zum heidn. Glauben offen zurückgekehrt waren: Cod. Theod. 16, 7, 1f vJ. 381 u. 383; vgl. 16, 7, 5 vJ. 391 gegen abgefallene höhere Beamte u. 16, 7, 3 von Gratian; o. Sp. 1159. Cod. Theod. 16, 10, 7 vJ. 381 war gegen Wahrsagerei mit Hilfe von Opfern (bei Tag u. Nacht) in Verbindung mit einem Tempelbesuch gerichtet. Wenn auch der Kaiser den Besuch von Tempeln (noch) nicht generell untersagen wollte (oder konnte), wie 16, 10, 8 vJ. 382 zeigt (Öffnung des Tempels von Edessa für jedermann aus politischen u. künstlerischen Erwägungen), so ist das auch ebd. wiederholte Opferverbot trotz seiner Verbindung mit Wahrsagerei als H. zu werten, ähnlich wie 16, 10, 9 vJ. 385, wo es wiederum primär gegen Opfer zum Zwecke der Zukunftsdeutung ging, praktisch damit aber ein wesentlicher Zug heidnischen Kultes betroffen war. Zur wachsenden Beschränkung des Heidentums im öffentlichen Leben gehörten auch solche Verfügungen, die christliche Feiertage zu staatlichen machten u. heidnische Feste abschafften (2, 8, 19 vJ. 389), Zirkusspiele an Sonntagen verboten (2, 8, 20 vJ. 392; 15, 5, 2 vJ. 394) oder generell jeden ,Störer des katholischen Glaubens' mit Deportation bedrohten (16, 4, 3 vJ. 392). Die 2. Phase theodosianischer Heidenpolitik (384/88) läßt sich mit Libanios, dessen Rede Pro templis (or. 30 [3, 87/118 F.]) in diese Zeit fällt, so umschreiben: Der Zutritt zu den Tempeln war ebenso wie der Vollzug von Rauchopfern (noch) gestattet; verboten waren Schlacht- u. Brandopfer (or. 30, 8. 17 [3, 91. 96 F.]). Einen vorläufigen Höhepunkt gesetzlicher H. stellen in der Endphase der Regierung des Theodosius I die Erlasse Cod. Theod. 16, 10, 10f (beide vJ. 391) u. 12 vJ. 392 dar (vgl. Soz. h. e. 7, 20). Die Verbote heidnischer Kultausübung werden bis in die Privatsphäre verfeinert. Dabei ist Cod. Theod. 16, 10, 11 eine besondere Anwendung von ebd. 10 für Ägypten, weil es in Alexandrien zu Unruhen zwischen Heiden u. Christen gekommen war, in deren Verlauf das berühmte Serapeion zerstört u. in eine christl. ,Arkadios'-Kirche umgewandelt wurde (Soz. h. e. 7, 15; Socr. h. e. 5, 16; Theodrt. h. e. 5, 23; Rufin. h. e. 11, 23; Marcell. chron. 389, 4 [MG AA 11, 62]; Chron. Gall.: MG AA 9, 650, 28; Eunap. vit. soph. 6, 11, 1/5 [38f Giangr.]; F. Thelamon, Païens et chrétiens au 4e s. L'apport de l',Histoire ecclésiastique' de Rufin d'Aquilée [Paris 1981] 255/66). Ob dies auf kaiserlichen Befehl geschah, wie Sokrates (h. e. 5, 16) u. Sozomenos (h. e. 7, 15) behaupten, muß offenbleiben (vgl. Theodrt. h. e. 5, 21). In den erhaltenen Kaisergesetzen bis einschließlich Theodosius I wird jedenfalls niemals eine Tempelzerstörung befohlen, auch nicht Cod. Theod. 16, 10, 10/2. Vielmehr wurde dort im einzelnen untersagt: Betreten der Tempel, Verehrung von Götterbildern, Aufhängen von Kränzen, Darbringung von Rauchopfern (auch in Privathäusern), Weinspenden, Schlachten von Opfertieren u. (dabei) Eingeweideschau. Für letzteres drohte ebd. 12 sogar die Todesstrafe an. In diesem Erlaß wird die Ausübung heidnischen Kultes erstmals mit ,crimen' bezeichnet u. juristisch in die Nähe von Majestätsverbrechen gebracht. Hier liegen die Wurzeln für die von Theodosius II weiterentwickelte u. von Justinian I zur Vollendung gebrachte Form staatlicher H., die mit der weitgehenden Rechtlosigkeit nichtorthodoxer Individuen nur ihres Glaubens wegen enden sollte (s. Sp. 1168f). Neben den genannten Kaisererlassen, die einen von Libanios um 384 noch für unmöglich gehaltenen Grad an Intoleranz zeigen (or. 30, 52f [3, 116f F.]), bietet die weitere Überlieferung zu Theodosius I eine Vielzahl antiheidnischer Maßnahmen. Bes. erwähnt sei die auf Befehl oder zumindest mit Billigung (Fowden 63) des Kaisers erfolgte Reise des Prätorianerpräfekten Kynegios, um die Verehrung von Götterbildern abzuschaffen. Zos. hist. 4, 37, 3 umreißt die Mission des Kynegios so, daß er den Auftrag gehabt habe, die Götterverehrung zu verbieten, Tempel zu schließen u. ein Bild des Maximus aufzustellen, der jetzt als Mitkaiser anerkannt war. Daran habe sich Kynegios gehalten u. überall im Ostreich, bes. in Ägypten, uralte Zeremonien verboten. Daß dies mit Zerstörung von Götterbildern verbunden war, behaupten Rufin. h. e. 11, 22f; Hyd. chron. 18 (MG AA 11, 15); Consul. Cpol. chron. zJ. 388 (MG AA 9, 244); bei Liban. or. 49, 3 ist nur von Tumulten die Rede. Sonstige Berichte über Zerstörung von Götterbildern auf kaiserliches Geheiß finden sich Ambr. obit. Theod. 4; Aug. civ. D. 5. 26; Rufin. h. e. 11, 24; Theodrt. h. e. 5, 23; Eunap. vit. soph. 6, 11, 5 (39 Giangr.) u. in den Chron. Gall. zJ. 452 nr. 28 (MG AA 9, 650). Bei den Tumulten in Alexandrien, denen das Serapeion zum Opfer fiel, ließ man auf kaiserlichen Befehl auch ein Mithräum ,säubern' u. die Geheimnisse des Mithras öffentlich der Lächerlichkeit preisgeben (Socr. h. e. 5, 16; Soz. h. e. 7, 15). Mit Unterstützung militärischer Einheiten fielen weitere Tempel der Zerstörung anheim, die Götterbilder wurden eingeschmolzen; der Kaiser schenkte das Edelmetall der Kirche von Alexandrien zur Unterstützung Armer (Socr. h. e. 5, 16). Über Tempelschließungen u. -zerstörungen unter Theodosius I außerhalb Alexandriens berichten Liban. or. 30, 8/10. 23. 45 (3, 91/3. 99. 112 F.); Soz. h. e. 7, 15. 20; Theodrt. h. e. 5, 21f; Rufin. h. e. 11, 28; Cassiod. hist. 9, 27f. 33 (CSEL 71, 536/9. 550); Quodv. prom. 3, 38, 41 (CCL 60, 184); Isid. chron. 361 (MG AA 11, 470); Georg. Cedren. hist.: PG 121, 624. Laut Joh. Mal. chron. 344 (PG 97, 513) wurden in Kpel die Tempel des Helios, der Artemis u. der Aphrodite aufgelöst, die Gebäude dienten ab jetzt öffentlichen oder kirchlichen Zwecken. Es sei dahingestellt, ob

all diese Vorgänge wirklich vom Kaiser befohlene Aktionen waren (von Liban. or. 30, 8 [3, 92 F.] für die Maßnahmen bis zum Zeitpunkt dieser Rede ausdrücklich verneint). Die Tatsache, daß Zosimos nur Tempelschließungen erwähnt u. von Zerstörungen in keinem erhaltenen Gesetz die Rede ist, mag die Vermutung nicht ganz unbegründet erscheinen lassen, daß insbesondere die Kirchenhistoriker Eigenmächtigkeiten von Christen durch die Behauptung absichern u. rechtfertigen wollten, es läge eine staatl. Erlaubnis vor (vgl. Liban. or. 30, 49 [3, 114f F.]). Bes. bei Theodrt. h. e. 5, 21 ist dieses Bestreben offensichtlich, wenn er mitteilt, Theodosius I habe ein Gesetz zur Tempelzerstörung erlassen, u. dieses sei dann vom Bischof Markellos v. Apameia zuerst in die Tat umgesetzt worden (5, 22; vgl. Cassiod. hist. 9, 34 [CSEL 71, 550/2]), eine insofern überflüssige ,Legalisierung', als nach der folgenden Schilderung weltliche Beamte mit der Zerstörung bereits begonnen hatten (vgl. Fowden 65f). Nach dem Sieg über Eugenius verbot Theodosius I in Rom erneut die Unterstützung heidnischen Kultes durch öffentliche Gelder u. vertrieb die Priester(innen) aus den Heiligtümern (Zos. hist. 4, 59; 5, 38). Das faktische Auseinanderleben der beiden Reichsteile nach Theodosius' I Tod, primär durch außenpolitische Ereignisse bedingt, hat auf die Heidengesetzgebung keine Auswirkungen gehabt. Die Entwicklung insgesamt zeigt eine Weiterführung u. Verschärfung, deren Effektivität man der Nachricht des Sozomenos entnehmen könnte, unter den Theodosius-Söhnen hätten sich die Heiden ,leicht' zum Christentum bekehrt (h. e. 8, 1, 5).

i. Theodosius' Nachfolger im Osten. 1. Arkadios. Im Ostreich erscheinen unter Arkadios staatliche Maßnahmen von H. indirekt im Zusammenhang mit der fortschreitenden Christianisierung der Gesamtgesellschaft, zum anderen als direkte Bekämpfung heidnischen Kultes u. als Angriff auf die Kultgebäude. Zu den mittelbaren Formen von H. gehören Vorschriften gegen heidnische Feste u. Lustbarkeiten mit religiösem Hintergrund: Cod. Theod. 2, 8, 22 vJ. 395 nimmt Bezug auf ein von Arkadios selbst bereits erlassenes Gesetz des Inhalts, daß heidnische Festtage keine ,dies feriati' mehr sind; ähnlich ebd. 23 vJ. 399, wo zum Schutz des Sonntages jegliche ,ludi theatrales', ,equorum certamina' u. ,spectacula' verboten wurden, es sei denn, ein kaiserlicher Geburtstag fiele auf einen Sonntag. Sah sich Arkadios iJ. 396 noch veranlaßt, das Maiuma-Fest (vgl. K. Preisendanz, Art. Maïumas: PW 14, 1 [1928] 610/2) zur Belustigung der Provinzialen wieder zu gestatten (Cod. Theod. 15, 6, 1), wurde es iJ. 399 mit ebd. 2 endgültig als ,foedum atque indecorum spectaculum' verboten. Die traditionelle Privilegierung heidnischer Kultfunktionäre, die im Ostreich bisher fortbestand, schaffte Arkadios mit 16, 10, 14 vJ. 396 ganz ab mit der Begründung, es könnten solche Leute nicht staatlich privilegiert sein, deren Glaubensbekundung gesetzlich untersagt ist. Für den Geist der Zeit spricht ferner 15, 1, 36 vJ. 397, wodurch der comes orientis ermächtigt wurde, zum Wege-, Brücken-, Aquädukt- u. Mauerbau Material von zerstörten Tempeln zu nehmen. Der deutlichen Abgrenzung von Christen u. Heiden diente 16, 7, 6 vJ. 398. Darin wurde die Testierfähigkeit solcher Christen beschränkt, die zum Heidentum abfielen, eine insgesamt mildere Bestrafung als entsprechende frühere Erlasse (ebd. 1/3; s. Sp. 1159f). Direkte Maßnahmen gegen das Heidentum gab es schon im ersten Jahr der Regierung des Arkadios mit 16, 10, 13 vJ. 395. Dieses Gesetz, das sich ausdrücklich als Fortsetzung u. Verschärfung (,acrius exsequendum') väterlicher H. versteht, war auch gegen Häretiker gerichtet. Es verbot den Heiden jeglichen Tempelbesuch u. alle Opfer ,quolibet loco vel tempore'. Ebd. 16, 10, 16 vJ. 399 ist insofern ein Höhepunkt der gesamten bisherigen H., als hier erstmals, soweit die Erlasse zeigen, Tempelzerstörungen staatlich befohlen wurden. Im Rahmen der gesamten spätantiken Religionspolitik gab es Zerstörungen von Kultgebäuden durch Kaisergesetz sonst nur noch für samaritanische Synagogen unter Justinian I (Cod. Iust. 1, 5, 17). Arkadios zeigte zunächst allerdings noch eine gewisse Vorsicht, da nur solche Tempel abgerissen werden sollten, die auf dem Lande lagen (,in agris') u. wo ein Abriß ohne Menschenauflauf u. ohne Tumulte bewerkstelligt werden konnte. Die Absicht des Kaisers war dabei, wie der Text selbst sagt, durch Zerstörung der Kulträume jeglichen Nährboden für ,superstitio' zu entziehen. Wie wirkungsvoll gerade dieser Ansatz zur H. war, wird aus Libanios' Rede Pro templis klar: Die Tempel auf dem Lande sind dessen Seele; ihre Zerstörung mußte auch negative Folgen für die landwirtschaftliche Produktivität haben (or.

30, 9f [3, 92f F.]). Bei solcher Haltung der politischen Führung ist es nicht verwunderlich, daß kirchliche Aktivitäten ähnlicher Art einsetzten, so zB. durch Joh. Chrysostomos, der in Phönizien mehrmals Tempel zerstören ließ (ep. 126. 221 [PG 52, 685/7. 732f]). Er beschaffte sich dazu vorher eine kaiserliche Erlaubnis (Theodrt. h. e. 5, 30). Im J. 398 befahl Arkadios auf Bitten des Bischofs von Gaza, Porphyrios, die Schließung aller Tempel in *Gaza. Den Befehl führte Hilarios, subadiuva des magister officiorum aus, der dabei auch die Götterbilder zerstörte, das berühmte Marneion aber gegen Bestechungsgelder verschonte. Als der Kaiser wegen der guten Steuereinnahmen aus Gaza sich weigerte, die Zerstörung der Tempel zu gestatten, reiste Porphyrios selbst an den Kaiserhof u. erreichte über die Kaiserin Eudoxia eine entsprechende Erlaubnis von Arkadios. Die Ausführung geschah durch Kynegios, Mitglied des consistorium, der alle acht Tempel Gazas niederreißen bzw. verbrennen ließ. Dabei wurden zahlreiche Götterbilder u. Zauberbücher auch aus Privathäusern herausgeholt u. dem Feuer überantwortet; etwa 300 Heiden erhielten die Taufe. An Stelle des Marneions errichtete Kaiserin Eudoxia auf eigene Kosten eine christl. Kirche (Marc. Diac. vit. Porph. 26f. 41. 49/51. 63/74; vgl. auch Deichmann aO. 1229/31).

2. Theodosius II. Unter Theodosius II setzt sich insgesamt die Linie weiterer Verschärfung fort, wenngleich man aus manchen Verfügungen den Eindruck gewinnt, als könne sich der Staat eine solche Verschärfung deshalb erlauben, weil das Heidenproblem an Relevanz verliert u. die Zahl der Heiden abnimmt (vgl. Theodrt. h. e. 5, 37). Darauf könnte auch deuten, daß gerade ab Theodosius II H. mehr u. mehr im Zusammenhang mit der Verfolgung anderer Heterodoxer wie Häretiker u. Juden erscheint. Inhaltlich bestehen die Verschärfungen einmal in weiterer staatlicher Aufforderung zur Tempelzerstörung, zum anderen in Maßnahmen, die Heiden in ihren persönlichen Rechten beschneiden. Die letztgenannte Entwicklung, die bei christlichen Apostaten ihren Anfang genommen hatte (s. Sp. 1159), ist Inhalt von Cod. Theod. 16, 10, 21 vJ. 416?: Allen Anhängern der alten Kulte wurde der militärische u. zivile Staatsdienst verschlossen. Ein entsprechendes Verbot für Christen gab es bereits unter Julian (Socr. h. e. 3, 13) u. im Westen iJ. 408 für Heiden (Cod. Theod. 16, 5, 42), für Häretiker sogar schon unter Theodosius I, wie der Rückbezug ebd. 16, 5, 25 des Arkadios vJ. 395 zeigt. (Irrig Theophan. chron. zJ. 5810 [1, 16 de Boor], schon Konstantin I habe nur Christen als Befehlshaber im Heer geduldet u. Heiden mit dem Tode bestraft.) Konsequent bezeichnet Theodosius II in Cod. Theod. 16, 10, 21 die Ausübung heidnischen Kultes neben ,error' auch als ,crimen' (s. Sp. 1161), womit die juristische Rechtfertigung für das staatl. Vorgehen geliefert wird. Aus dem J. 423 sind mehrere Religionsgesetze des Theodosius II erhalten, von denen ebd. 22f u. 24 die Heiden betrafen u. jeweils Teile größerer Erlasse gegen Heterodoxe insgesamt waren. Ebd. 22 schärfte, ebenso wie 26, bestehende antiheidnische Verfügungen erneut ein mit der bezeichnenden Bemerkung ebd. 22, ,sofern es überhaupt noch Heiden gibt', ,quamquam iam nullos esse credamus'; ähnlich 23, wo den Heiden, die beim Opfer ertappt werden, Proskription u. Exil drohen, ,quamvis capitali poena subdi debuerint'. Ein Zugeständnis an die politische Maxime von ,Ruhe u. Ordnung' war es, wenn derselbe Kaiser mit 24 (u. 16, 8, 26) willkürliche Gewaltakte fanatischer Christen gegen friedlich lebende Heiden (u. Juden) unterbinden mußte. Bei Unrecht an Heiden sollte der Schaden ,drei- u. vierfach' ersetzt werden (im entsprechenden Erlaß Cod. Iust. 1, 11, 6 nur noch ,doppelt'). Cod. Theod. 15, 5, 5 vJ. 425 trieb den Prozeß der Christianisierung der Gesamtgesellschaft weiter mit der Vorschrift, an Sonntagen, Weihnachten, Epiphanie, Ostern, während der 50tägigen Osterzeit u. an Pfingsten keine Theater- u. Zirkusspiele zu veranstalten. Damit sollte insbesondere Juden u. Heiden klargemacht werden, ,daß es Zeiten zum Beten u. Zeiten zum Vergnügen' gibt, die sich nach dem christl. Festkalender bestimmten. Das Gebot, alle Bücher zu verbrennen, deren Inhalt gegen den christl. Glauben gerichtet war (Cod. Iust. 1, 1, 3 vJ. 448), mußte auch heidnische Schriften betreffen. Das wohl schärfste Gesetz des Theodosius II gegen Heiden ist Cod. Theod. 16, 10, 25 vJ. 435: Es verbot, Opfertiere zu schlachten u. zu opfern u. befahl die Zerstörung aller heidn. Kultgebäude (fana, templa, delubra) ,si qua etiam nunc restant integra' (vgl. Theodrt. h. e. 5, 39). Bei Mißachtung drohte Todesstrafe. Für die Annahme, der Befehl zur Tempelzerstörung sei nicht im strengen Sinne zu verste-

hen (so schon J. Gothofredus zSt.; vgl. P. de Labriolle: Fliche/Martin 4, 17_3), könnte allenfalls sprechen, daß Markian Cod. Iust. 1, 11, 7 (u. Sp. 1167) nur von ‚geschlossenen' Tempeln spricht. Ein durchschlagender Beweis ist dies aber nicht. Bei Theodrt. h. e. 5, 39 finden sich keine Einschränkungen, sondern nur die Nachricht, daß Theodosius II alle Reste der noch übriggebliebenen Tempel von Grund aus zerstören ließ (vgl. Deichmann aO. 1229). Demgegenüber zeigt die Novelle 3 desselben Kaisers vJ. 438, die neben Heiden auch Juden, Samaritaner u. Häretiker betraf, Anzeichen von Resignation. Trotz aller gesetzlichen Verbote seien die Heiden nicht nur nicht bekehrt worden, sondern übten nach wie vor in aller Öffentlichkeit ihren Kult aus (ebd. 8). Wenn ihre Bestrafung dennoch milde ausfällt (Vermögensentzug u. keine Todesstrafe nach dem Text Mommsens), so sei dies, wie der Kaiser selbst meint, nur seiner ‚lenitas' zuzuschreiben. In die Regierungszeit Theodosius' II fällt die Ermordung der Philosophin *Hypatia (u. Sp. 1181) u. der Versuch des Stadtpräfekten von Kpel, Leontios (434/35), in Chalkedon Olympische Spiele abzuhalten. Dies scheiterte jedoch am erbitterten Widerstand des Mönches Hypatios, der darin ein Wiederaufleben heidnischer Bräuche sah (Callin. vit. Hyp. 33 [SC 177, 214/8]). Der Konsul, Stadt- u. Prätorianerpräfekt Kyros zog sich eine Anklage wegen ‚Heidentum' zu; man setzte ihn ab, verbannte ihn u. zog sein Vermögen ein. Kyros wurde daraufhin Kleriker u. Bischof von Kotyaion in Phrygia Salutaris (Suda s. v. Θεοδόσιος [2, 695 Adler]; Chron. Pasch. zJ. 450 [318 Dindorf]; Joh. Mal. chron. 362 [PG 97, 537]; ProsopLatRomEmp 2 [1980] 336/9 s. v. Cyrus nr. 7).

3. Markian, Zenon, Anastasios. Wohl im engen Zusammenhang mit dem Abschluß des Konzils von Chalkedon erließ Markian am 12. XI. 451 ein sehr scharfes Gesetz gegen die Ausübung heidnischen Kultes (Cod. Iust. 1, 11, 7). Die im einzelnen verbotenen Kulthandlungen waren: Widerrechtliches Öffnen der längst geschlossenen (aber offenbar noch nicht zerstörten) Tempel (s. Sp. 1167), Bilderverehrung, Bekränzen der Pfosten der Tempeltüren, Entzünden von Feuer auf den Altären, Verbrennen von Weihrauch, Schlachten von Opfertieren u. Darbietung von Weinspenden. Als Strafe drohten Proskription u. Tod für Täter u. Gehilfen, eine hohe Geldstrafe für nachlässige Beamte. War bei Theodosius I, an dessen Gesetze Cod. Theod. 16, 10, 10/2 die Formulierungen von Cod. Iust. 1, 11, 7 erinnern, die Todesstrafe noch auf Tieropfer mit Zukunftsdeutung beschränkt (s. Sp. 1161), zeigt zumindest der überlieferte Text Markians diese Einschränkung nicht mehr. Bei Leo wird Cod. Iust. 1, 11, 8 vJ. 472 die ‚pagana superstitio' als ‚crimen publicum' bezeichnet. Der Grund u. Boden oder das Haus, wo dieser ‚nun schon öfters verbotene' Ritus stattfindet, verfällt dem Staat. Der Täter selbst verliert, sofern er Amtsträger ist, das Amt, sein Vermögen wird proskribiert. Menschen niederen Standes erleiden körperliche Züchtigung u. Zwangsarbeit in einem Bergwerk. Daß heidnische Praktiken, bes. Opfer, aber durchaus weiterbestanden, zeigt ebd. 10, 15, 1 Kaiser Zenons vJ. 474, wo auf das Opferverbot auch im Zusammenhang mit Schatzsuche auf eigenem Grund u. Boden hingewiesen wird. Unter diesem Kaiser geißelte man den Philosophen *Hierokles wegen schlechten Verhaltens Christen gegenüber blutig (Suda s. v. Ἱεροκλῆς [2, 616 Adler]). Der Neuplatoniker Severianus wurde wegen Divination u. Opfer aus Kpel ausgewiesen (ebd. s. v. Σεβεριανός [4, 333]; ProsopLatRomEmp 2 [1980] 998f s. v. Severianus nr. 2), ebenso iJ. 478 wegen Verdachts der Zauberei der Grammatiker Pamprepios, der später bei den Vorbereitungen der Rebellion des Illos gegen Zenon in heidnischen Kreisen Ägyptens die Hoffnung auf Restauration des Heidentums im Falle eines Sieges weckte (ebd. 825/8). Wahrscheinlich wegen Verbindung zu ihm wurden nach seiner Hinrichtung als Verräter Ende 499 in Alexandrien heidnische Philosophen verfolgt (Suda s. v. Ἁρποκρᾶς [1, 366, 24]; s. v. Ὡραπόλλων [3, 615, 6]; vgl. R. Keydell, Art. Pamprepios: PW 18, 3 [1949] 409/15; A. Lippold, Art. Zenon: PW 10A [1972] 186. 202; R. v. Haehling, Damascius u. die heidn. Opposition im 5. Jh. nC.: JbAC 23 [1980] 92/5). Mit Cod. Iust. 1, 11, 9 von Anastasios (vgl. POxy. 1814; Bury 2, 396_2; Jones, Rom. emp. 3, 320_2 zu ebd. 2, 938) wurden die Behörden Kpels u. die Statthalter angewiesen, die Ausübung heidnischen Kultes zu verhindern bzw. zu bestrafen, wobei sie aufgrund eigener Nachforschungen sowie auf Hinweise der Bischöfe hin tätig werden sollten. Des weiteren sind Vermächtnisse oder Schenkungen ungültig, die zu heidnischen Kultzwecken verwendet werden könnten, auch wenn dies aus dem

Testament oder der Schenkungsurkunde nicht explizit hervorgeht. Ferner wurde das Amt des defensor (civitatis) auf Rechtgläubige beschränkt (Cod. Iust. 1, 4, 19 vJ. 505). Anastasios schaffte auch das heidn. Brytae-Fest ab (PsDion. Tellm. chron. zJ. 813 Sel. [CSCO 121/Syr. 66, 200]; Procop. Gaz. paneg. 16 [PG 87, 3, 2816]; Marcell. chron. zJ. 501 [MG AA 11, 95]; Suda s. v. Μαϊουμᾶς [3, 309 Adler]; Bury 1, 437 f_5; Stein 2, 81_4).

4. Justinian I u. Nachfolger. Die Religionspolitik Justinians I kann man als Höhepunkt u. Abschluß staatlicher H. bezeichnen, weil unter diesem Kaiser die Heiden als Einzelpersonen weitgehend entrechtet wurden, während die Bekämpfung des heidn. Kultes lediglich in wiederholter Einschärfung früherer Verbote bestand (Cod. Iust. 1, 11, 9, 3; 1, 5, 12, 4. 18, 4. 19, 4). Außer 1, 11, 10 standen alle antiheidnischen Maßnahmen im Zusammenhang mit der Bekämpfung von Juden u. Häretikern (1, 5, 12. 18f. 21; 1, 3, 54. 10, 2; Nov. Iust. 37). Cod. Iust. 1, 11, 10 zeigt, daß es Justinian bei Heiden (u. Manichäern) auf Gesinnungsänderung ankam, die notfalls durch Zwangstaufe erreicht werden sollte, obwohl der Kaiser wußte, daß es mit dem äußeren Taufakt allein nicht getan war. In dem genannten Erlaß drohte solchen Getauften, die dem heidn. Glauben im Innern verhaftet blieben (wie auch immer dies kontrollierbar sein mochte), eine ‚angemessene' Strafe, in Zukunft aber der Tod. Die noch Ungetauften sollten mit der ganzen Familie u. Dienerschaft zur Kirche kommen, um sich taufen zu lassen. Andernfalls verloren sie ihren gesamten Besitz u. mußten in Armut leben (ebd. 1. 3), ein religionspolitischer Gedanke, den Justinian I auch gegenüber Häretikern u. Juden vertrat (1, 5, 12, 4; Nov. Iust. 45), der allerdings bei der Häretikerbekämpfung von Honorius der Sache nach schon iJ. 407 formuliert wurde (Cod. Theod. 16, 5, 40). Für die unmündigen Kinder von Heiden ordnete Justinian die sofortige Taufe an, für Ältere eine vorherige Unterweisung in der christl. Glaubenslehre, um Rückfälle ins Heidentum zu vermeiden (Cod. Iust. 1, 11, 10, 5). Wer sich nur aus äußeren (Zwangs-)Gründen taufen ließ, um etwa ein bestimmtes Amt zu erhalten, dessen Familie aber heidnisch blieb, der verlor das Amt samt seinem Vermögen, verbunden mit einer nicht näher spezifizierten Strafe (ebd. 6). Heiden durften ferner keine Kinder mehr unterrichten, der Lehrstoff war dabei unerheblich; als Lehrer erhielten sie keine staatl. Besoldung mehr; auf heimliche Opfer u. Bilderverehrung stand die Todesstrafe (ebd. 2. 4). Weitere gesetzliche Beschränkungen für Heiden durch Justinian I waren: Erneuerung des Verbots, in den Staatsdienst zu treten (1, 4, 20; 1, 5, 12, 9. 18, 10), das Verbot, vor Gericht als Zeuge aufzutreten (1, 5, 21, 1f), das Verbot, christliche Sklaven zu besitzen (1, 3, 54, 8. 10, 2), eine ursprünglich nur gegen Juden angewandte Maßnahme, die seit Const. Sirmond. 6 vJ. 425 (u. Sp. 1174) auf alle Nichtorthodoxen übertragen wurde. – Kinder aus Mischehen waren nur erbberechtigt, wenn sie orthodox waren (Cod. Iust. 1, 5, 19, wo wohl auch Heiden gemeint sind); vgl. ähnliche Erbregelungen Nov. Iust. 115f vJ. 542. Mit der Novelle 37 vJ. 535, die die katholische Kirche in Nordafrika neu ordnete, wurde neben Juden u. Häretikern auch den Heiden jegliche Möglichkeit einer Kultausübung genommen, denn ‚hominibus impiis sacra peragenda permittere satis absurdum est'. Der Kaiser fand dabei lebhafte Zustimmung seitens des röm. Bischofs Agapet (Coll. Avell. 88, 5, 9 [CSEL 35, 1, 335f]). Neben den Heidengesetzen kennt die Überlieferung folgende antiheidnischen Maßnahmen Justinians I: Joh. Mal. chron. 449 (PG 97, 660) u. Theophan. chron. zJ. 6022 (180f de Boor) erwähnen eine schwere H. Ende 528: Des ‚Hellenentums' angeklagt u. getötet wurden ein Ex-Referendarius Makedonios, ein Quästor Thomas u. ein gewisser Pegasios samt seinen Kindern. Der ebenfalls angeklagte Ex-Präfekt Asklepiodotos nahm Gift; der Patrizier Phokas, Sohn des Krateros, wurde freigesprochen. Ein um 546 angeklagter Phokas ist mit dem eben genannten vielleicht nicht identisch (W. Enßlin, Art. Phokas nr. 5: PW 20, 1 [1941] 449f; anders ProsopLatRomEmp 2 [1980] 881f s. v. Phocas nr. 5). Er kam seiner Verurteilung durch Selbstvergiftung zuvor. Justinian ließ ihn ‚wie einen Esel' verscharren. In diesem Zusammenhang wurden in Kpel viele Heiden getauft (Mich. Syr. chron. 9, 24 [2, 207 Chabot]; Joh. Eph. h. e. 2 frg. [F. Nau: RevOrChr 2 (1897) 481f]). Körperstrafen u. Vermögenskonfiskation erlitten Namenschristen, die bei heidnischen Trank- u. Brandopfern ertappt worden waren (Procop. hist. arc. 11, 13f). Der Monophysit Joh. v. Ephesos bekehrte, offenbar in kaiserlichem Auftrag, die Landbevölkerung von Asia Minor iJ. 542. Er zerstörte mit seinen Helfern dabei viele Tem-

pel, fällte heilige Bäume, ließ etwa 2000 heidnische Schriften verbrennen u. taufte angeblich 70000 (oder 80000) Heiden; das Geld für die Taufkleider u. für den Bau von Kirchen dort kam aus der kaiserlichen Kasse (Joh. Eph. h. e. 3, 2, 44. 3, 36f [CSCO 106/Syr. 55, 81. 125f]; vit. beat. orient. 40. 43. 47. 51 [PO 18, 650. 659f. 675; 19, 161f]; Mich. Syr. chron. 9, 24. 33 [2, 207. 271 Ch.]). Für das J. 562 ist eine weitere H. bezeugt: 5 heidnische Priester wurden arretiert, ihre Götzen u. ihre magischen Schriften öffentlich verbrannt (Joh. Mal. chron. 491 [PG 97, 712]; Mich. Syr. chron. 9, 33 [2, 271 Ch.]; zum Datum s. Stein 2, 799f). Tempelzerstörungen fanden unter Justinian I auch in Philae statt; die Priester wurden gefangengenommen, die Kultbilder nach Kpel geschickt (Procop. b. Pers. 1, 19). In Augila fand die kultische Verehrung Ammons u. Alexanders d. Gr. durch vom Kaiser verordnete Christianisierung ihr Ende (hist. arc. 6, 2, 14/20). In Athen ließ der Kaiser die Philosophenschulen schließen, um den philosophischen Unterricht u. die Exegese von Gesetzen zu unterbinden (Joh. Mal. chron. 451 [PG 97, 661]). Unter Tiberios wurde iJ. 579 ein großer Schlag gegen die Heiden in Baalbeck geführt (Joh. Eph. h. e. 3, 3, 27 [CSCO 106/Syr. 55, 114]), ebenso in Edessa (ebd. 28 [115f]), Antiochien (29 [116f]) u. Kpel (30 [117f]; Evagr. h. e. 5, 18; 6, 7 [212/4. 225f Bidez/Parmentier]). Noch unter Maurikios gingen die von Tiberios begonnenen strengen Untersuchungen u. Hinrichtungen von Heiden weiter (Joh. Eph. h. e. 3, 3, 34 [CSCO 106/Syr. 55, 124]; Mich. Syr. chron. 10, 14 [2, 375f Ch.]; I. Rochow, Die Heidenprozesse unter den Kaisern Tiberios II Konstantinos u. Maurikios: H. Köpstein/F. Winkelmann [Hrsg.], Studien zum 7. Jh. in Byzanz [1976] 120/30). Die vielen späteren Zeugnisse über das Weiterleben des Heidentums (Jones, Rom. emp. 2, 939/43) zeigen allerdings, daß die staatl. H. keinen durchschlagenden Erfolg gebracht hatte (vgl. W. Cramer, Irrtum u. Lüge. Zum Urteil des Jakob v. Sarug über Reste paganer Religion u. Kultur: JbAC 23 [1980] 96/107).

j. Theodosius' Nachfolger im Westen. Die Entwicklung im Westreich nach dem Tode Theodosius' I verlief ähnlich wie im Osten. Auch hier gab es weitere Verschärfungen, zT. parallele Bestimmungen zum Ostreich. Manche Härte nahm vom Westreich ihren Ausgang (s. u. Sp. 1185).

1. Honorius. Die überwiegende Zahl aller von westlichen Kaisern erlassenen Heidengesetze nach Theodosius I stammt von Honorius. Ein erster Schwerpunkt lag iJ. 399, hatte allerdings nicht die Schärfe wie im Osten, wo Arkadios bereits Tempelzerstörungen verfügte (o. Sp. 1164). Honorius betonte demgegenüber, daß zwar Opfer in Tempeln verboten seien, der ,Schmuck der öffentlichen Bauten' aber erhalten werden müsse (Cod. Theod. 16, 10, 15). Ähnlich ebd. 18 vJ. 399: Keiner darf leerstehende Tempel zerstören, aber die Götterbilder sind von den Behörden zu entfernen, Opfer werden entsprechend den gesetzlichen Bestimmungen bestraft. Von der Abschaffung heidnischer Riten sollten öffentliche Feste, Festmähler u. Belustigungen anderer Art nicht betroffen sein (ebd. 17 vom selben Tag wie 18). Es erging aber ein Verbot der Gladiatorenspiele, weil bei einer solchen Veranstaltung der Mönch Telemachos gesteinigt worden war, der versucht hatte, Schauspiele dieser Art zu verhindern (Theodrt. h. e. 5, 27). Ferner waren öffentliche Lustbarkeiten an christlichen Feiertagen untersagt (Cod. Theod. 2, 8, 24 vJ. 405). Durch solche Vorschriften wurde, ähnlich wie im Osten, der Prozeß allgemeiner Christianisierung vorangetrieben. Die comites Gaudentius u. Jovius zerstörten iJ. 399 Tempel u. Götterbilder in Karthago (Aug. civ. D. 18, 54; Consul. Cpol. chron. zJ. 399 [MG AA 9, 246]; Quodv. prom. 3, 38, 41 [CCL 60, 183]: nur Schließung der Tempel u. Wegschaffen der Bilder). Ob dies auf ausdrücklichen kaiserlichen Befehl geschah, geht aus den Quellen nicht hervor (v. Haehling 471f nimmt eigenmächtiges Handeln an). Ein größeres Religionsgesetz vJ. 407, das auch Häretiker betraf, liegt Const. Sirmond. 12 vor (daraus Cod. Theod. 16, 5, 43. 10, 19). Durch dauernde Überwachung, Ermahnung u. Belehrung seitens der orthodoxen Kleriker sollten Häretiker u. Heiden auf den rechten Weg geführt werden, aber auch durch Hinweis auf bestehende, jetzt bes. sorgfältig durchzuführende Gesetze. Alle Tempel verloren den Anspruch auf Versorgung (auch aus ihren eigenen Ländereien, vgl. Cod. Theod. 16, 10, 20; u. Sp. 1174 u. Liban. or. 2, 31 [1, 248f F.]). Erneut mußten alle Götterbilder beseitigt u. die Altäre zerstört werden. Die Tempelgebäude in Stadt u. Land wurden, sofern sie öffentliches Eigentum (von Städten oder Gemeinden) waren oder auf kaiserlichem Besitz standen, einem

anderen, angemessenen Zweck zum allgemeinen Nutzen zugeführt; Privattempel waren abzureißen. Letztere Bestimmung ist die einzige im Westreich, die Tempelzerstörungen beinhaltet. Gastmähler u. andere Feierlichkeiten, die einen Bezug zum heidn. Kult hatten, waren nicht mehr erlaubt (Widerruf von Cod. Theod. 16, 10, 17 s. o. Sp. 1172). Zur Überwachung dieser Vielzahl von Vorschriften wurde neben den staatl. Behörden auch der Ortsbischof mit seiner ,ecclesiastica manus' herangezogen (wohl weniger als abstrakte ,kirchliche Gewalt' zu verstehen, so zB. Schultze 1, 368, sondern die zur Verfügung stehenden kirchlichen Hilfskräfte, so schon J. Gothofredus zSt.). Einen ersten Schritt zu dem Ziel, alle Nichtorthodoxen aus dem Staatsdienst zu entfernen, tat Honorius mit Cod. Theod. 16, 5, 42 vJ. 408, womit den ,inimici catholicae sectae' der Dienst (zunächst nur) im Kaiserpalast verboten wurde. Laut Zos. hist. 5, 46 mußte der Kaiser dieses Gesetz jedoch zugunsten des Barbaren u. Heiden Generidus wieder zurücknehmen, weil dieser ein Sonderprivileg nur für sich ablehnte (Historizität bezweifelt von v. Haehling 474f). Anläßlich verschiedener Ausschreitungen in Nordafrika gegen orthodoxe Bischöfe wurden am 15. I. 409 alle gegen Heterodoxe bestehenden Gesetze neu eingeschärft (Const. Sirmond. 14; Cod. Theod. 16, 5, 46), darunter auch die gegen ,gentiles, quos vulgo paganos appellant'. Die wenig später erlassene Verfügung ebd. 9, 16, 12 v. 1. II. 409 bekämpfte die heidn. Zukunftsdeutung durch ,mathematici'. Diese sollten vor den Augen der Bischöfe ihre Schriften verbrennen, sich dem katholischen Glauben zuwenden u. nie mehr rückfällig werden. Andernfalls drohte ihnen Vertreibung aus Rom u. allen anderen Städten u., wenn dies nichts half, Deportation. In diesem Zusammenhang wurden auch wohl die Sibyllinischen Bücher verbrannt (Rut. Nam. 2, 52/6). Das letzte von Honorius erhaltene Heidengesetz, Cod. Theod. 16, 10, 20 v. 30. VIII. 415, bezieht sich wiederum auf Nordafrika u. richtete sich einmal gegen heidnische Priester, die bis z. 1. XI. 415 Karthago u. überhaupt alle ,metropolitanae urbes' verlassen u. in ihre Heimatorte zurückkehren sollten. Zum anderen, u. dies galt ausdrücklich für das Gesamtreich im Westen, konfiszierte Honorius ,secundum divi Gratiani constituta' (s. Sp. 1159) alle Grundstücke, die heidnischen Kultzwecken dienten, zugunsten des kaiserlichen Privatvermögens. Jedoch sollten kaiserliche Schenkungen an Privatpersonen sowie Besitz, auf den die Kirche Anspruch hatte, davon unberührt bleiben. Die jetzigen Inhaber dieser Ländereien mußten die bisherige Nutznießung für die Zeit seit dem staatl. Versorgungsverbot für Tempel (wohl Bezug auf Cod. Theod. 16, 10, 19 vJ. 407, s. Sp. 1172) zurückzahlen. (Liban. or. 2, 30f [1, 248f F.] zeigt, daß auch im Osten den Tempeln die Nutznießung ihrer eigenen Besitzungen entzogen war.) Ebenso gingen die Orte, die Frediani, Dendrophori u. a. für heidnische Gastmähler u. anderen Kult benutzten, in kaiserliche Verfügungsgewalt über. Damit war insbesondere der Kybele-Kult getroffen (vgl. Cumont. Rel.[4] 52. 54). Durch heidnische Opferriten geweihte Dinge (Götterbilder?; vgl. Mommsen im App. zu Cod. Theod. 16, 10, 20) mußten aus öffentl. Bädern u. anderen vielbesuchten Plätzen entfernt werden, um nicht erneut Anreiz für heidnischen Kult zu bieten. Auf die Übernahme des Titels ,chiliarcha' u. ,centonarius' oder die Ausübung der ,plebis distributio' stand die Todesstrafe. Es handelt sich offenbar um Führungsfunktionen in heidnischen Gemeinden, über die wir nichts näheres wissen, deren harte Bestrafung aber bemerkenswert ist, wahrscheinlich, weil solche Veranstaltungen mit Speisung der Teilnehmer eine heidn. Konkurrenz zur ,largitas' u. ,liberalitas' christlicher Kaiser bildeten (vgl. Cic. leg. 2, 22; Liban. or. 2, 30 [1, 248 F.]).

2. Bis zum Untergang des weström. Reiches. Nach Beseitigung des Usurpators Johannes im Mai 425 begann Galla Placidia, die Mutter des am 23. X. 425 zum Augustus erhobenen sechsjährigen Valentinian III, am 9. VII. 425 mit der Wiederherstellung der kirchlichen Privilegien, die Johannes abgeschafft hatte. Damit verbunden war ein erneutes staatl. Vorgehen gegen alle Nichtorthodoxen, also auch Heiden: Const. Sirmond. 6, daraus als besondere Ausfertigungen, die u. a. das Heidentum betrafen, Cod. Theod. 16, 5, 62f (dazu O. Seeck, Regesten der Kaiser u. Päpste für die Jahre 311 bis 476 nC. [1919] 5). Alle ,Feinde des katholischen Glaubens' sollten aus den Städten, bes. aus Rom verschwinden (Cod. Theod. 16, 5, 62), wobei für Juden u. Heiden das Verbot hinzukam, als Anwalt Prozesse zu führen, in den Staatsdienst zu treten u. christliche Sklaven zu besitzen. Die schärfste Ausführung dieses Religionsgesetzes

ist an Nordafrika gerichtet (ebd. 63); es heißt darin, daß alle Nichtkatholiken, wenn sie schon nicht mit Vernunftgründen von ihrem Irrtum abgehalten werden können, wenigstens durch Zwang u. Schrecken zur Rechtgläubigkeit gebracht werden sollen: ‚si ratione retrahi nequeunt, saltem terrore revocentur‘. Ebd. 16, 7, 7 vJ. 426 belegte abtrünnige Christen, die heidnische Opfer vollzogen hatten oder hatten vollziehen lassen, mit Intestabilität. Es ist bezeichnend, daß das letzte aus dem Westreich stammende Gesetz, das mit Heidentum zu tun hat, ein Schutzgesetz Majorians zur Erhaltung der in Rom noch vorhandenen Tempel u. anderer öffentlicher Bauten ist (Nov. Maj. 4 vJ. 458). Kaiser Anthemius (467/72), ein Freund der Philosophie (Sidon. Apoll. carm. 2, 156/81), wird sogar noch selbst als Götzendiener verdächtigt (Phot. bibl. cod. 242 [6, 108 Henry]; vgl. Coll. Avell. 100, 13 [CSEL 35, 1, 457]; v. Haehling aO. 91_{64}). Nach dem Zusammenbruch des weström. Reiches versuchte der röm. Bischof Gelasius I, das in Rom immer noch am 15. II. gefeierte Luperkalienfest abzuschaffen (Coll. Avell. 100 [CSEL 35, 1, 453/64]; A. W. J. Holleman, Pope Gelasius I and the Lupercalia, Diss. Amsterdam [1976]).

3. *Nachfolgestaaten des weström. Reiches.* In den Nachfolgestaaten des weström. Reiches wurde das Verbot heidnischen Kultes, bes. der Opfer u. der Wahrsagerei, übernommen, weil heidnische Bräuche auch bei getauften Christen weiterhin lebendig waren (E. Mâle, La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes [Paris 1950]; S. McKenna, Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Wisigothic kingdom, Diss. Washington [1938]). Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht der ‚Indiculus superstitionum et paganiarum‘ (MG Cap. 1, 222f nr. 108 bzw. R. Rau, Briefe des Bonifatius [1968] 444/8). Im folgenden einige Beispiele: Edictum Theodorici § 108 (MG Leg. 5, 1, 164): Todesstrafe für Opfer, Wahrsagerei u. Zauberei; Lex Visig. (256/8 Hänel): Übernahme der 3. Novelle des Theodosius II; Lex Visig. 6, 2 (MG Leg. 1, 257/60): gegen Zauberei u. Giftmischerei; Capit. part. Saxon. 9 (ebd. 5, 38): Todesstrafe bei Opfer nach Art der Heiden; ebd. 21 (42): Geldstrafe bei Gebeten an Quellen, Bäumen, in Hainen u. ä. nach Art der Heiden; Liutprandi leges 84 (F. Beyerl, Gesetze der Langobarden [1947] 248/50): Verbot der Wahrsagerei u. heidnischer Bräuche; Jonas vit. Columb. 1, 27; vit. Vedast. 7 [MG Script. rer. Germ. 37, 213f. 315]: Zerstörung heidnischer Kultgefäße durch Columban u. Vedastis; Beda h. e. 3, 8: Tempelzerstörung auf Befehl des Earconbert um 640; 3, 30: Verlassen oder Zerstören von Tempeln u. Altären in Essex; Greg. M. ep. 11, 56 vJ. 601 (MG Ep. sel. 2, 331): Christianisierung von Tempeln in England, dabei aber nur Zerstörung der Kultbilder, nicht der Tempel selbst (vgl. Beda h. e. 1, 30); Childebert I (MG Cap. 1, 2): Zerstörung aller Götzenbilder auf Privatbesitz durch den Eigentümer oder durch Priester; Willibald. vit. Bonif. 6: Fällen der Jupiter-Eiche in Gäsmere; Karl d. Gr.: MG Cap. 1, 45 cap. 6f: Verbot heidnischer Opfer- u. Zauberbräuche, Überwachung durch die Bischöfe; 58f cap. 65: gegen heidnische Bräuche; 64 cap. 20: gegen heidnische Wahrsagerei; 64 cap. 34: gegen heidnischen Schutzzauber vor schlechter Witterung; 96 cap. 25: Verhinderung von Giftmischerei, Zauberei u. Wahrsagerei durch Beamte; 69 cap. 7: Verbot der heidn. Totenverbrennung; 69 cap. 8: Zwangstaufe der Sachsen bei Androhung der Todesstrafe; 69 cap. 9: Verbot heidnischer Menschenopfer; 69 cap. 19: Geldstrafe, wenn Neugeborene nicht innerhalb eines Jahres getauft werden; 69 cap. 21. 23: gegen Zukunftsdeutung u. Verehrung von Quellen, Bäumen u. Hainen.

II. Kirchliche Heidenverfolgung. a. Konzilsbestimmungen gegen das Heidentum. Die das Heidentum betreffenden Konzilskanones des 4. bis 7. Jh., vor allem aus dem Westreich bzw. den dortigen Nachfolgestaaten auf ehemals römischem Territorium, lassen sich in drei Themenbereiche aufteilen: 1) Indirekte Bekämpfung des Heidentums durch Maßnahmen der Abgrenzung von Christen u. Heiden. Hierzu gehören Reglementierungen des privaten (Eheschließungen, bes. von Klerikertöchtern mit Heiden, Sklavenverbote, Verbot heidnischer Lektüre u. ä.) u. öffentlichen Bereichs (Verbot des Besuchs heidnischer Feste, des Schwörens nach heidnischer Art u. ä.) zB. Conc. Illib. cn. 15. 17. 41. 59. 78 (4f. 8f. 12. 15 Vives); Conc. Arel. vJ. 314 cn. 12 (CCL 148, 11); Conc. Chalc. vJ. 451 cn. 14 (AConcOec 2, 2, 2, 37); Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 24 (35 Jonkers); Conc. Laod. cn. 35f. 39 (ebd. 92f); Stat. eccl. ant. cn. 5 (CCL 148, 167); Conc. Turon. vJ. 567 cn. 18. 23 (CCL 148A, 182. 191); Conc. Clippiac. vJ. 626/27 cn. 13. 16 (ebd. 294); Brev. Hippon. vJ. 393 (397) cn. 12

(CCL 149, 37); Can. in causa Apiarii 21 (ebd. 107. 141); Conc. Carth. vJ. 525: ebd. 264; Ferrand. cn. 40 (ebd. 290); Coll. Hisp. Conc. Carth. III cn. 12 (ebd. 332). – 2) Bestrafung von Christen, die zum Heidentum abgefallen waren bzw. weiterhin heidnische Kultfeiern u. Gebetsformen praktizierten. Diese Probleme, die bei Klerikern wie Laien auftraten, sind die zahlenmäßig am häufigsten behandelten, zB. Conc. Illib. cn. 1/4 (1f Vives); Martin. Brac. cn. 71/5 (140f Barlow); Conc. Venet. vJ. 461/91 cn. 16 (CCL 148, 156); Stat. eccl. ant. 83 (ebd. 179); Conc. Agath. vJ. 506 cn. 42 (ebd. 210f; vgl. 228); Conc. Aurel. vJ. 533 cn. 20 (CCL 148A, 102); ebd. vJ. 541 cn. 15f (ebd. 136); Conc. Aspasii vJ. 551 cn. 3 (ebd. 163f); Conc. Turon. vJ. 567 cn. 23 (ebd. 191f); Syn. Autissiod. cn. 1. 3f (ebd. 265); Conc. Clippiac. vJ. 626/27 cn. 16 (ebd. 294); Ferrand. cn. 97. 110. 116 (CCL 149, 295/7); Conc. Germ. vJ. 742 cn. 5 (Mansi 12, 367). – 3) Direkte Bekämpfung durch Zerstörung von Kultbildern u. Kultgebäuden u. Beschneidung der persönlichen Rechte heidnischer Personen. Hier findet sich zum ersten die Aufforderung an den Staat, den Götzendienst zu zerschlagen: Coll. Hisp. Conc. Carth. V cn. 16 (CCL 149, 359); Coll. Hisp. Conc. Milev. cn. 11 (ebd. 365); Reg. eccl. Carth. exc. 58. 84 (ebd. 196. 205). Hierher gehört ferner das Angebot der Zusammenarbeit von Kirche u. Staat bei der H.: Conc. Tolet. III vJ. 589 cn. 16; ebd. XII vJ. 681 cn. 11; ebd. XVI vJ. 693 cn. 2 (129f. 398f. 498/500 Vives). Seltener hielt die Kirche ein eigenmächtiges Einschreiten gegen heidnische Bräuche für geboten: Conc. Arel. II cn. 23 (CCL 148, 119). Konzilsbeschlüsse über die mindere Rechtsstellung von Heiden finden sich ab dem 5. Jh. in afrikanischen Konzilien: Reg. eccl. Carth. exc. 81 (CCL 149, 204): Bischöfe dürfen Heiden (u. Häretiker) nicht als Erben einsetzen; Conc. Carth. vJ. 419 cn. 129b (ebd. 231): u. a. sind Heiden ‚infames‘ u. haben insbesondere kein Klagerecht; ähnlich Conc. Hippon. vJ. 427 cn. 6c (ebd. 252) u. Ferrand. cn. 196 (ebd. 303).

b. Kirchliche Gewaltaktionen gegen das Heidentum. Gemeint sind solche Formen von H., die nach der Überlieferung ohne kaiserliche Anordnung entweder durch Eigeninitiative christlicher Kleriker (bes. Bischöfe) u. Mönche zustande kamen, oder die als solche, von wem auch immer initiiert, doch gebilligt, geduldet oder nachträglich nicht verurteilt wurden. Zwar läßt sich eine Billigung seitens der Kirche, d. h. praktisch des Ortsbischofs, bei den meisten nichtstaatl. Maßnahmen von H. den Quellen nicht explizit entnehmen, darf aber doch wohl häufig unterstellt werden, soweit es sich um Aktionen gegen Götterbilder u. Tempel handelte (vgl. u. Sp. 1178f). Untrügliche Differenzierungskriterien hat der Historiker hier jedoch nicht, so daß vieles offen bleiben muß. Der Umfang solch ‚illegaler‘ H. ist in der Überlieferung relativ klein. So bieten zB. die Kirchenhistoriker dazu fast gar nichts, sondern sind ganz offensichtlich um ‚Legalität‘ im Sinne staatlicher Genehmigung bemüht. Bei Eusebios handelt es sich bei allen Formen von H. ausnahmslos um staatlich verordnete, fast ebenso bei seinen Fortsetzern (vgl. auch Aug. ep. 47, 3. 5; 97, 2; 185, 12) mit Ausnahme von Soz. h. e. 5, 10 u. Theodrt. h. e. 3, 7; 5, 41 (s. u. Sp. 1179f; zu Soz. h. e. 7, 15 vgl. aber Theodrt. h. e. 5, 22f). Diese Tendenz der Kirchenschriftsteller zur Legalisierung von H. mahnt daher zur Vorsicht, wenn es gilt, deren Darstellung staatlicher Gesetzgebung zu beurteilen. Den erhaltenen Kaisererlassen kommt hier der höhere Quellenwert zu. Das Vorgehen dieser Autoren ist insofern verständlich, als es kirchlicherseits durchaus, auch zeitgenössische, Stimmen gab, die eine Zerstörung heidnischer Kulteinrichtungen u. gewaltsame Bekehrung prinzipiell verurteilten (Rom. 14; 2 Cor. 10, 4; Athan. hist. Arian. 67 [PG 25, 773A]; Theodrt. h. e. 5, 41; Aug. ep. 91, 8/10; 97, 2; vgl. aber zu ep. 93 u. Sp. 1187f u. H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1103f; Beda h. e. 1, 26; Conc. Illib. cn. 60 [12 Vives]). Das gewaltsame Vorgehen richtete sich sowohl gegen Sachen als auch gegen Personen. Im Vordergrund stand dabei eindeutig die Vernichtung der Götterbilder, weniger ganzer Tempel, was schon deshalb seltener vorkam, weil solche Gebäude sich (nach ‚Entsühnung‘) meist auch als christliche Kirchen eigneten oder für andere öffentliche Zwecke. Insofern war die Aufforderung zur Tempelzerstörung, d. h. zur Vernichtung von Bausubstanz, immer eine zweischneidige Sache (vgl. Liban. or. 30, 42f [3, 110f F.]; Nov. Maj. 4). Folgende eigenmächtige Gewaltmaßnahmen seitens der Kirche seien erwähnt, die sich mehrheitlich auf den Ostteil des spätröm. Reiches beziehen: Der Diakon Kyrillos zerstörte unter Konstantin I in Heliopolis am Libanon ‚viele Götzenbilder‘ (Theodrt. h. e. 3, 7). Unter Constantius gab es

eigenmächtige Tempelzerstörungen in Arethusa durch Bischof Markos (Soz. h. e. 5, 10; Theodrt. h. e. 3, 7; Greg. Naz. or. 4, 88/91), in Kyzikos durch Bischof Eleusios (Soz. h. e. 5, 15); ähnliches geschah in Daphne (Iulian. Imp. ep. 98 [1, 2, 181 Bidez]). Dort wurde ferner das Apollobild von Christen verbrannt, nach anderer Version jedoch durch Blitzschlag oder Funkenflug einer Kerze zerstört (Philostorg. h. e. 7, 8; Soz. h. e. 5, 20; Theodrt. h. e. 3, 10; Amm. Marc. 22, 13, 1). Den Äskulaptempel in Aigai (Kilikien), dem Christen die Säulen entfernt hatten, befahl Julian auf Kosten des Ortsbischofs wieder aufzubauen (Joh. Zonar. chron. 13, 12, 31 [CorpScrHistByz 31, 63]). Im kappadokischen Caesarea zertrümmerte die christl. Gemeinde den Jupiter- u. Apollotempel u., nach Julians Besuch der Stadt, dazu noch den Tempel der Tyche (Soz. h. e. 5, 4). Drei Christen, Makedonios, Theodalos u. Tatian, brachen unter Julian nachts in den Tempel von Meros in Phrygien ein u. zerbrachen die neu aufpolierten u. wieder aufgestellten Götterbilder (Socr. h. e. 3, 15). Unter Jovian wurden viele Tempel geschlossen (ebd. 3, 24), wenn auch nicht ausdrücklich auf kaiserlichen Befehl, so doch sicher mit kirchlicher Billigung. Unter Valens warfen Mönche Götterbilder aus einem Tempel auf einer Insel im Nildelta hinaus (Socr. h. e. 4, 24). Martin v. Tours zerstörte unter Gratian viele Tempel u. Götterbilder (Sulp. Sev. vit. Mart. 13/5; Greg. Tur. hist. Franc. 1, 39; 10, 31, 1). Der röm. Stadtpräfekt Gracchus (376/77) vernichtete ein Mithräum, weswegen er von Hieronymus besonders gelobt wurde (ep. 107, 2 [5, 146 Labourt; vgl. PL 13, 186f]). In Karrai (*Harran) bei Edessa u. (erneut) in Aigai (s. Sp. 1154) fielen unter Theodosius I Asklepiostempel der Zerstörung anheim sowie in Beroia in Syrien eine Asklepiosstatue (Joh. Zonar. chron. 13, 12, 31 [CorpScrHistByz 31, 63]; Liban. or. 30, 22. 39. 44 [3, 99. 108. 111f F.]; Theodrt. h. e. 4, 18, 14). Libanios' Rede Pro templis ist eine einzige Beschwerde bei Theodosius I wegen ungesetzlicher Gewaltmaßnahmen bes. von Mönchen gegen Tempel, Tempelbesitz u. Götterbilder im Osten. Christen in Nordafrika zerbrachen eine Heraklesstatue (Aug. ep. 50), die Circumcellionen zerstörten Tempel u. zerbrachen die ,tibiae' u. ,scabella' heidnischer Musiker (Aug. c. Parm. 1, 10, 16 [CSEL 51, 37]; c. Gaud. 2, 38, 51 [ebd. 53, 250]). Die Durchführung eines gesetzlich verbotenen heidn. Festes am 1. VI. versuchten christliche Kleriker mit Gewalt zu verhindern, was Straßenschlachten nach sich zog (Aug. ep. 91, 8 [ebd. 34, 432f]). In Persien riß Bischof Abdas v. Hormizd-Ardaschir einen heidn. Feueraltar nieder (Theodrt. h. e. 5, 41; Theophan. chron. zJ. 5906 [1, 82 de Boor]; vgl. Pass. Abd. et soc.: BKV^2 22, 139/41). Auf Korfu wandelte Bischof Jovian einen Tempel in eine Kirche um (Deichmann aO. [o. Sp. 1156] 1233). Im Zusammenhang mit der gotischen Invasion Alarichs wurden die Heiligtümer Griechenlands, bes. in Eleusis, zerstört, nach Meinung des Eunapios durch fanatische Mönche (Eunap. vit. soph. 7, 3, 5 [46 Giangr.]; vgl. Bury 1, 370). Unter Justinian I brach ein gewisser Aba Moise mit Unterstützung von 23 Priestern einen Apollontempel in Abydos ab (L. Bréhier: Fliche/Martin 4, 444). In Ägypten legte um die Wende zum 5. Jh. der Mönch Schenute v. Atripe selbst Hand an Tempel in Atripe u. Pneuit u. an private heidn. Bethäuser, raubte die Götterbilder, Kultgegenstände, Zauberbücher u. alles Tragbare aus den Tempeln u. brachte es in sein Kloster. Er wurde deshalb zweimal wegen Tempelzerstörung bzw. Schändung eines Kronostempels angeklagt (J. Leipoldt, Schenute v. Atripe u. die Entstehung des national ägypt. Christentums = TU 25, 1 [1903] 178/81). Vor seiner Klostergründung auf dem Monte Cassino iJ. 528 soll Benedikt eine Grotte des Apoll, den Altar u. das Kultbild zerstört haben (Greg. M. dial. 2, 8 [95f Moricca]); vgl. auch H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 812f mit weiteren Beispielen. Über Umwandlung von Tempeln in Kirchen vgl. Deichmann aO. 1230/4; über heidnischen Widerstand gegen Zerstörung von Götterbildern u. Tempeln vgl. P. de Labriolle: Fliche/Martin 4, 21/4 u. ders., La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du 1er au 6e siècle^{10} (Paris 1950).

III. Heidenverfolgung ohne kirchliche oder kaiserliche Billigung. Auf die Schwierigkeit der Unterscheidung bes. von der ,kirchlich geduldeten' H. wurde bereits verwiesen (o. Sp. 1177f). Es scheint klar, daß zB. längst nicht alle antiheidnischen Aktivitäten der Mönche mit staatlicher (Liban. or. 30 [3, 87/118 Foerster]; Theodosius I bei Ambr. ep. extr. coll. 1 [41], 27 [CSEL 82, 3, 160]: Monachi multa scelera faciunt; A. Yannoulatos, Monks and mission in the eastern church during the 4th cent.: InternRevMiss 58 [1969] 208/26 zeigt aber auch die Verdienste der Mönche bei der Missionierung des Ostens auf) oder kirchlicher, d. h. bischöflicher Zustimmung geschahen. So vielleicht auch bei den Mönchen, die in Kallinikon Ende 388 ein Heiligtum der Valentinianer anzündeten (skeptisch Fowden 68), als der Ortsbischof die dortige jüd. Synagoge hatte niederbrennen lassen (Ambr. ep. 74 [40]; ep. extr. coll. 1 [41] [CSEL 82, 3, 54/73. 145/61]). Ambrosius, der die Valentinianer teils als Häretiker (ep. 74 [40], 26 [ebd. 70]), teils als Heiden bzw. ,schlimmer als Heiden' bezeichnet (ebd. 16 [63f]), verteidigt allerdings nachträglich diese pogromhaften Vorgänge. Hierher gehört wohl auch das Verhalten der Serena, Nichte des Theodosius I u. Frau Stilichos, die das Kultbild der Rhea in Rom ihrer kostbaren Halskette beraubte u. sich diese selbst umhängte (Zos. hist. 5, 38; A. Demandt/G. Brummer, Der Prozeß gegen Serena iJ. 408 nC.: Historia 26 [1977] 496/500); denn die Kirche achtete in der Regel darauf, daß H. nicht zur persönlichen Bereicherung einzelner Christen geschah (zB. Marc. Diac. vit. Porph. 65). Staatliche, aber vor allem kirchliche Mißbilligung darf bei solchen Maßnahmen unterstellt werden, die gezielt die physische Vernichtung heidnischer Personen anstrebten. Ein derartiges Vorgehen machte die Möglichkeit einer eventuellen Bekehrung des Heiden zunichte. Bei den wenigen Zeugnissen, die von Tötung einzelner Heiden reden, ist nicht immer das politische vom religiösen Motiv zu trennen. Auffallend ist, daß es sich bei den Opfern fast immer um heidnische Philosophen handelte u. die Verantwortlichen staatliche Funktionäre waren. Unter Konstantin I soll der Prätorianerpräfekt Ablabius die Hinrichtung des Sophisten Sopater befohlen haben (s. o. Sp. 1155), laut Zos. hist. 2, 40, 3 aus Neid wegen dessen enger Freundschaft zum Kaiser. Der Prokonsul von Asia, Festus, ließ, vermutlich auch aus religiösen Motiven, heidnische Philosophen u. andere, die heidnische Praktiken betrieben, hinrichten (Eunap. vit. soph. 7, 6, 6/13 [55f Giangr.]; Amm. Marc. 29, 2, 25/8; Liban. or. 18, 287f [2, 362f F.]; vgl. v. Haehling 146). Der praefectus Aegypti Hierios war nach Meinung des Libanios (or. 1, 171 [1, 163 F.]) an der Hinrichtung des Heiden Andronikos iJ. 366 beteiligt. Im März 415 (nach Seeck, GdU 6, 78. 404f vielleicht erst 416?) wurde bei Krawallen in Alexandrien die Philosophin *Hypatia von Christen unter Führung des Lektors Petrus ermordet (Socr. h. e. 7, 15;

Philostorg. h. e. 8, 9; Theophan. chron. zJ. 5906 [1, 82 de Boor]; Joh. Mal. chron. 359 [PG 97, 536]; Cassiod. hist. 11, 12 [CSEL 71, 643f]; Suda s. v. Ὑπατία [4, 644/6 Adler]; C. Lacombrade, Autour du meurtre d'Hypatie: AnnToulouse. Pallas 2 [1954] 18/28), ein Vorgang, der von Socrates (h. e. 7, 15, 8) ausdrücklich getadelt wird mit dem Hinweis, Gewalt u. Mord seien nicht Art des Christentums.

D. Systematischer Teil. Heidenverfolgung als Teil der spätantiken staatl. Religionspolitik. H. muß im Zusammenhang der gesamten spätantiken Religionspolitik gesehen werden. Diese bestand, religiös motiviert, in der Bevorzugung der christl. Richtung, zu der sich der Kaiser jeweils selbst bekannte, verbunden mit einer mehr oder weniger harten Bekämpfung Andersgläubiger. Politisch bedeutet Religionspolitik aber auch Sorge für Ruhe u. Ordnung, Schutz von Minderheiten vor unkontrollierbarer Gewaltanwendung. Dabei ist zu unterscheiden zwischen den Rechtsnormen u. der Wirklichkeit. Da letztere in bezug auf die konkreten Anlässe u. Motive meist nicht mehr rekonstruierbar ist, beziehen sich die folgenden Aussagen nur auf die Rechtsnorm, die den allgemeinen Rahmen religionspolitischer Maßnahmen bildete. In diesem Rahmen kommt der H., schon von der Zahl der erhaltenen Gesetze her, eine mittlere Stellung zu. Der Schwerpunkt liegt eindeutig bei der Häretikerbekämpfung, mit der die religiöse Verfolgungspolitik christlicher Kaiser überhaupt begann (*Donatismus). Aber die Häretikerpolitik zeigt keine einheitliche Linie, weil der häretische Grad bestimmter Sekten staatlicherseits zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich eingeschätzt wurde (bes. etwa bei Eunomianern Ende 4./Anfang 5. Jh.). Zum anderen dachten die Kaiser selbst unterschiedlich über die ,Rechtgläubigkeit'; daher gibt es hier große Schwankungen. Allerdings waren die Häretiker auch diejenigen, gegen die das staatl. Instrumentarium der Bekämpfung am frühesten verfeinert (u. damit verschärft) wurde. Bezeichnenderweise gab es auch nie Schutzgesetze für Häretiker (Cod. Theod. 16, 5, 2. 36 sind nur Minderungen früherer Strafen), so wie sie für Heiden (ebd. 16, 10, 3. 8. 15. 18. 24; Nov. Maj. 4) u., zahlenmäßig am häufigsten, für Juden überliefert sind (Cod. Theod. 16, 8, 2. 9. 12f. 15. 20f. 25/7; 7, 8, 2). Das Judentum spielte als ,religio licita' eine Sonderrolle, insofern ihm eine

prinzipielle Existenzberechtigung zuerkannt wurde, seine weitere Ausbreitung aber verhindert werden sollte (Ehe- u. Sklavenverbote). Die H. Konstantins I begann zwar später (ebd. 9, 16, 1f vJ. 319) als die Häretiker- u. Judenbekämpfung (16, 2, 1. 8, 1 vJ. 315), erreichte aber am frühesten mit Cod. Theod. 16, 10, 4 u. 6 unter Constantius bereits einen Höhepunkt (Tempelschließungen, Verbot von Opfern u. Götterverehrung, Todesstrafe). Das mag daran gelegen haben, daß das Heidentum in den Augen der Gesetzgeber immer ein klarer u. leicht erkennbarer religiöser ‚Gegner' war, mit den Merkmalen ‚Tempelbesuch', ‚Opfer' u. ‚Vielgötterei' hinreichend beschrieben (Cod. Iust. 1, 5, 12, 4), so daß schon Constantius glauben konnte, hier lasse sich gleich das volle staatl. Instrumentarium anwenden im Gegensatz zu den innerkirchlichen Parteiungen, bei denen es doch um christliche Wahrheiten ging. Daher versuchten auch die Häretiker zuweilen, sich durch bloße Änderung ihres Namens oder Berufung auf ihr ‚Christsein' staatlichen Verfolgungen zu entziehen (zB. Cod. Theod. 16, 5, 43. 6, 4; Cod. Iust. 1, 5, 12 pr./4; Procop. hist. arc. 11, 25). Schwerpunkte kaiserlicher H. lagen bei Constantius in den Jahren 353/56, bei Theodosius I 381/83 u. 391/92, bei Arkadios 395/99, Honorius 399. 407. 409, bei Theodosius II iJ. 423 u. bei Justinian I in den ersten Jahren ab 527. Die zeitliche Verteilung aller Religionsgesetze zeigt, daß im 4. Jh. nie gleichzeitig gegen alle Heterodoxen vorgegangen wurde, was den kasuellen Charakter dieser Politik beweist. Erstmals iJ. 395 werden Cod. Theod. 16, 10, 13 neben Heiden auch Häretiker im selben Gesetz genannt. Ab dem 5. Jh. gibt es allerdings öfters antiheidnische Erlasse, die auch andere Nichtkatholiken bekämpften, so iJ. 407 (Const. Sirmond. 12), 409 (ebd. 14), 423 (Cod. Theod. 16, 5, 59. 8, 26. 9, 5. 10, 22; 16, 5, 60. 8, 27. 10, 23f), 425 (Const. Sirmond. 6) 438 (Nov. Theod. 3), bei Justinian dann fast immer. Es zeigt sich ferner, daß es in der Religionspolitik keine gleichzeitigen Aktivitäten im Ost- u. Westreich gab. Im Gegenteil lösen sich zumindest die im Cod. Theod. gesammelten Verfügungen gegenseitig ab, bes. auffällig bei den Heidengesetzen des Arkadios u. Honorius. Während für die Häretiker- u. zT. Judenverfolgung die konkreten Ursachen u. Anlässe meist dunkel bleiben, kann man bei der H., vor allem im 4. Jh., oft den politischen Hintergrund noch erkennen, bes. vor ‚Glaubenskriegen' (Konstantin I, Theodosius I). Eine unmittelbare Abhängigkeit staatlicher H. von kirchlichen Wünschen läßt sich insgesamt relativ selten zeigen (Ambrosius, Joh. Chrysostomos, Porphyrios v. Gaza). Solange die weltliche Ordnungsmacht funktionierte, war es durchgängig kaiserliches Bestreben, die Kirche politisch kontrollierbar zu halten (Jones, Rom. emp. 1, 362; K. L. Noethlichs, Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christl. Klerikerstandes: JbAC 15 [1972] 136/53; Fowden 57f. 70. 77f). Bei aller Zusammenarbeit von kirchlicher u. militärischer Gewalt gegen Heiden (bei Zerstörung des Tempels von Aulon scheint nach Soz. h. e. 7, 15 Bischof Markellos selbständig Soldaten kommandiert zu haben) sollte sich die H. doch grundsätzlich in ‚legalen' Formen abspielen. Das gesetzliche Instrumentarium orientierte sich an den Zielen der H. So war (zunächst) das Hauptanliegen der Kaiser, die Ausübung des heidn. (oder häretischen) Kultes zu verhindern, dann aber auch, schon bei Konstantin I als Wunsch formuliert (Eus. vit. Const. 2, 56), bei Theodosius I erstmals in gesetzlicher Form überliefert (Cod. Theod. 16, 1, 2), das persönliche Bekenntnis von Heiden u. Häretikern zum katholischen Glauben zu erreichen. Auf diesem Wege ist die Zwangstaufe von Heiden unter Justinian I der Endpunkt (Cod. Iust. 1, 11, 10). Der grundlegende Unterschied zur Behandlung der Juden wird auf diesem Hintergrund bes. deutlich: Cod. Theod. 16, 8, 23 vJ. 416 gestattete Juden, die nur aus Opportunismus konvertiert waren, den Austritt aus dem Christentum, ein Zugeständnis, das getauften Heiden niemals gemacht wurde (vgl. Cod. Iust. 1, 11, 10, 6). Die dem Gesetzestext zu entnehmende Begründung lautet, quia magis Christianitati consulitur. Darin scheint sich ein Rest unbewältigter Rivalität zwischen Mutter- u. Tochterreligion widerzuspiegeln. Mit Cod. Theod. 9, 45, 2 vJ. 397 sollten Juden, die aus rechtlichen oder finanziellen Vorteilen Christen werden wollten, daran gehindert werden. Umgekehrt galt der erzwungene Übertritt vom Christentum zum Judentum als Majestätsverbrechen (ebd. 16, 8, 19 vJ. 409). Zur Erreichung der religionspolitischen Ziele betätigte sich die staatl. Gesetzgebung auf zwei Ebenen: Einmal versuchte sie, die praktischen Möglichkeiten nichtorthodoxer Kultausübung zu beschränken oder ganz zu

beseitigen durch Schließung, Enteignung oder Zerstörung von Kultgebäuden u. -räumen, durch Versammlungsverbote, Verbote von Priesterweihen, Entzug staatlicher Unterstützung u. Abschaffung von Privilegien. Hinzu kam eine persönliche Bestrafung des Irrgläubigen schon seit Konstantin I sowohl gegen Donatisten wie gegen haruspices: Verbannung der führenden Vertreter, Todesstrafe, zT. Vermögenskonfiskation. War damit zunächst noch keine eigentliche Beschneidung des Andersgläubigen als Rechtssubjekt gegeben, weil Strafe an eine verbotene Handlung geknüpft war, so vollzog sich die Entwicklung zur weitgehenden Entrechtung nur des Glaubens wegen in verschiedenen Schritten seit der 2. H. des 4. Jh., wobei der Anfang mit Häretikern gemacht wurde. Bereits Valentinian I erklärte Manichäer mit Cod. Theod. 16, 5, 3 vJ. 372 für ‚infames', Theodosius I entzog ihnen die ‚testamenti factio activa et passiva' (16, 7 vJ. 381), bestrafte damit also auch noch die Angehörigen; dasselbe galt für Christen, die u. a. zum Heidentum abgefallen waren (ebd. 7, 1 vJ. 381). Derselbe Kaiser hat wahrscheinlich auch mit dem Ausschluß von Nichtorthodoxen aus dem Staatsdienst begonnen (Rückbezug in 16, 5, 29). Betroffen waren auch hier zunächst nur Häretiker (16, 5, 25. 29 vJ. 395), dann die Juden (16, 8, 16 vJ. 404) u. zuletzt alle Heterodoxen (16, 5, 42 vJ. 408: Verbot der Hofämter für ‚Feinde des katholischen Glaubens'; Heiden ausdrücklich ausgeschlossen zuerst 16, 10, 21 vJ. 415/16). Der Status weitergehender personeller Rechtlosigkeit, der bei Justinian I für alle Nichtorthodoxen erreicht war, hat insgesamt das Heidentum zuletzt erfaßt u. ist in der vorjustinianischen Häretikerbekämpfung, bes. gegen Manichäer, schon voll ausgebildet gewesen, zB. in 16, 5, 40 vJ. 407: Für Manichäer u. andere Häretiker gilt: nihil ex moribus, nihil ex legibus sit commune cum ceteris, oder Cod. Iust. 1, 5, 11 (um 480), wo Manichäern bei Androhung der Todesstrafe überhaupt jedes Aufenthaltsrecht im röm. Staat abgesprochen wurde. Bei der Beschneidung personaler Rechte ging nach den Erlassen zuweilen das Westreich voran (Cod. Theod. 16, 5, 3. 40; vgl. auch Const. Sirmond. 6 bezüglich Sklavenverbot). Manche staatlichen Strafen gegen Häretiker u. Juden sind, soweit die Konstitutionen zeigen, überhaupt niemals gegen Heiden angewandt worden, so das Ehe-, Korporations- u. Dekurionatsverbot (die Nachricht bei Theophan. chron. zJ. 6022 [1, 180 de Boor] ist wohl als Verbot städtischer Ämter zu verstehen) sowie die Einbeziehung der Ehefrauen in die Bestrafung (so bei Donatisten: Cod. Theod. 16, 5, 52 vJ. 412). Was die Zielgruppen religionspolitischer Verfolgung betrifft, so geben die Heidengesetze dazu kaum Hinweise. Aus der Häretikergesetzgebung wird aber klar, daß die Kaiser bestrebt waren, möglichst alle sozialen Schichten zu erfassen (zB. ebd.). Der reibungslosen Durchsetzbarkeit der Religionsgesetze standen mehrere Faktoren im Wege: Einmal die allgemeine Unzuverlässigkeit der spätantiken Bürokratie (dazu K. L. Noethlichs, Beamtentum u. Dienstvergehen [1981]), zum anderen, was die Religionspolitik im besonderen betrifft, die personelle Situation bis ins 5. Jh., wo sich in einflußreichen Ämtern immer noch Heiden finden (dazu insgesamt v. Haehling). Die Kaisergesetze selbst versuchen, dieser Problematik beizukommen, indem sie sowohl Beamte als Deliktsfähige einkalkulieren (Cod. Theod. 16, 10, 10f) als auch besondere Drohungen an die Behörden enthalten, die Heidengesetze streng durchzuführen, u. zwar gerade in den Erlassen, die Schwerpunkte staatlicher H. bilden: ebd. 16, 10, 4 (vJ. 354). 12 (vJ. 392). 13 (vJ. 395). 19 (vJ. 407); 16, 5, 46 (vJ. 409); 16, 10, 24 (vJ. 423); Cod. Iust. 1, 11, 7 (vJ. 451). Bei Justinian I werden zusätzlich die Bischöfe in die ‚kaiserliche Ermahnung' mit eingeschlossen: ebd. 1, 5, 12, 21f. 18, 10/3; 1, 3, 54, 11. Durch die von den Kaisern selbst gewünschte Abdrängung der Heiden auf das Land (zB. Cod. Theod. 9, 16, 12; 16, 10, 20), d. h. in verwaltungstechnisch am schlechtesten kontrollierte Bereiche, konnte das Heidentum dort noch sehr lange weiterleben (vgl. o. Sp. 1175f). Insgesamt ergibt sich, daß innerhalb spätantiker Religionsgesetzgebung u. Religionspolitik der Kampf gegen das Heidentum nicht die erste Stelle einnahm. Diese Zweitrangigkeit bestätigen die literar. Zeugnisse, insbesondere die Kirchenschriftsteller. Spielt bei Eusebios in der Vita Constantini H. noch eine relativ große Rolle, so tritt das Problem bei seinen Fortsetzern mehr u. mehr zurück. Dies liegt daran, daß die staatl. Religionspolitik mit ihrer Mischung aus breit angelegtem Kultverbot Andersgläubiger u. besonderer Förderung des Christentums zumal im Bereich des Öffentlichen die Gesellschaft von oben her christianisierte. Dieser durch die fortschreitende Christianisierung

entstandene gesamtgesellschaftliche Zwang brachte es letztlich mit sich, daß das Heidentum verdrängt wurde. Der schließliche Erfolg des Christentums hängt aber auch damit zusammen, daß dieses seinerseits eine gewisse, Paganisierung' erlebte (vgl. Bury 1, 372/4).

E. Rechtfertigung der Heidenverfolgung. I. Kirchlicherseits. Speziell für die H. gibt es seitens der Kirche im behandelten Zeitraum kaum theologische Rechtfertigungen. Eine Ausnahme bildet hier allenfalls Firmicus Maternus mit seiner Schrift De errore profanarum religionum (vgl. Fredouille aO. 882f; K. Hoheisel, Das Urteil über die nichtchristl. Religionen im Traktat De errore prof. rel. des Julius Firmicus Maternus, Diss. Bonn [1972], bes. 343/404). Jedoch handelt es sich bei dem Verfasser nicht um einen kirchlichen Repräsentanten im eigentlichen Sinne. Die Berechtigung, ja Notwendigkeit, das Heidentum auszurotten, sieht Firmicus in atl. Vorbildern (Ex. 20, 4. 23; 22, 20; Dtn. 5, 7; Jes. 2, 8f; 42, 17; 57, 6 = Firm. Mat. err. 28, 7; Dtn. 13, 6/10. 12/8 = err. 29, 1f) u. leitet daraus einen göttlichen Auftrag für den christl. Kaiser zum Kampf gegen das Heidentum her. Die Zerstörung der Synagoge von Kallinikon verteidigt Ambrosius (ep. 74 [40], 8 [CSEL 82, 3, 59f]) mit der Begründung, ,ne esset locus, in quo Christus negaretur', eine Auffassung, die sich ebenso auf Tempelzerstörungen übertragen läßt. Eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Problem der Verfolgung Andersgläubiger ist eigentlich nur von Augustinus im Zusammenhang mit der Bekämpfung der Donatisten (u. Rogatisten) in Nordafrika versucht worden (B. Kötting, Religionsfreiheit u. Toleranz im Altertum = VortrDüsseldorf G 223 [1977] 38/44): Aug. ep. 46f. 93. 173. 185; serm. 61f; c. Parm. Dabei spielt bei ihm zunächst auch der Schriftbeweis eine Rolle: aus dem AT Dtn. 7, 25f; Jos. 6, 16/21; Iudc. 6, 25/7; Prov. 9, 9; 29, 19 (Aug. ep. 46, 18; 47, 3; 93, 17); aus dem NT bes. Lc. 14, 23 ,compelle intrare' u. das Gleichnis vom Unkraut u. dem Weizen (Mt. 13, 24/30), wobei das Unkraut durchaus beseitigt werden darf (hier als Exkommunikation, nicht als physische Vernichtung von Häretikern gemeint), wenn sichergestellt ist, daß der Weizen keinen Schaden nimmt (c. Parm. 3, 2, 13; in Mt. hom. 46, 2). Eine weitere Rechtfertigung zur Verfolgung Andersgläubiger ist der Erfolg staatlichen Zwanges in der Praxis (ep. 93, 17). Diese erfolgreiche Praxis, die die Theorie ,überholt', hat Augustinus seine ursprüngliche Auffassung, niemanden religiös zu zwingen u. auf das ,Wort' zu vertrauen, aufgeben lassen.

II. Staatlicherseits. In den Kaisererlassen erscheint H. als Amtspflicht des Herrschers (Optat. app. 7; Nov. Theod. 3), weil es die Aufgabe des Kaisers ist, die gottgerechte Ordnung auf Erden herzustellen (Cod. Iust. 1, 11, 10 pr.). Daher verstößt jedes Religionsvergehen sowohl gegen göttliche wie weltliche Gesetze (Cod. Theod. 16, 10, 10; Const. Sirmond. 12), u. Honorius formulierte: quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam (Cod. Theod. 16, 5, 40, 1). Gemäß dieser im Prinzip auch von den vorkonstantinischen Kaisern vertretenen religionspolitischen Maxime ließ sich jede staatl. Verfolgung von Heiden (u. a.) als Bestandssicherung des Reiches deuten. Die christl. Wahrheit wurde als alleiniger Weg zum Heil des einzelnen u. der Gemeinschaft gesehen, u. der Missionsauftrag Christi enthielt keine Anweisung, wie jemand zur Taufe gebracht werden sollte. Öfters genügte aber zur Rechtfertigung von Verfolgungsmaßnahmen lediglich der Verweis auf die Vorgänger, der eine inhaltliche Begründung unnötig machte (ebd. 16, 10, 2. 13. 19f. 22; Const. Sirmond. 6; Cod. Iust. 1, 11, 7f). In der Novelle 3 von Theodosius II wird die Verfolgung Nichtorthodoxer damit begründet, daß man solche Leute aus dem öffentlichen Leben entfernen u. von den Rechtgläubigen absondern müsse, um eine ,indiscreta confusio' zu vermeiden. Dies aber nicht, um die ,Irrenden' auf diese Weise doch noch zur ,Vernunft' zu bringen, sondern als Akt der Resignation: Häretiker, Heiden u. Juden sind ,hoffnungslose Fälle' (desperatus morbus), bei denen es keine wirklich effektiven Heilmittel gibt. ,Absonderung' bei ,Hoffnungslosigkeit' ist Zeichen dafür, daß auch der spätantike christl. Staat sich primär als einheitliche Kultgemeinschaft im Dienste des Gottes verstand, der den Bestand u. das Wohlergehen des Gemeinwesens garantieren sollte. Andersgläubige durften, von Juden abgesehen, allenfalls vorübergehend geduldet werden, dann aber um den Preis einer minderen Rechtsstellung. Das Endziel konnte nur die Bekehrung u. damit volle Integration oder der Ausschluß aus der kultisch-staatl. Gemeinschaft sein. Eine Toleranzhaltung im modernen Sinne war im Denk- u. Erfahrungshorizont der Antike noch unmöglich.

A. Alföldi, A conflict of ideas in the later Roman empire. The clash between the senate and Valentinian I (Oxford 1952); The conversion of Constantine and pagan Rome (Oxford 1948); A festival of Isis in Rome under the Christian emperors of the 4th cent. = Diss. Pannonicae 2, 7 (Budapest 1937). – A. A. Barb, The survival of magic arts: Momigliano (s. u.) 100/25. – G. Boissier, La fin du paganisme 1/2 (Paris 1909). – P. Brown, Religious coercion in the later Roman empire. The case of North Africa: History 48 (1963) 283/305. – J. B. Bury, History of the later Roman empire from the death of Theodosius I to the death of Justinian 1/2 (New York 1958). – A. Fliche/V. Martin (Hrsg.), Histoire de l'église 3/4 (Paris 1936/37). – G. Fowden, Bishops and temples in the eastern Roman empire A. D. 320–435: JournTheolStud NS 29 (1978) 53/78. – J. Gaudemet, La condamnation des pratiques païennes en 391: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 597/602; L'église dans l'empire romain (4e–5e s.) = Hist. du Droit et des Inst. de l'Église en Occident 3 (Paris 1958). – J. Geffcken, Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums (1929). – S. L. Guterman, Religious toleration and persecution in ancient Rome (London 1951). – R. v. Haehling, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des röm. Reiches seit Constantins I Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324–450 bzw. 455 nC.) = Antiquitas 3, 23 (1978). – M. A. Huttman, The establishment of Christianity and the proscription of paganism = Columbia Univ. Stud. 50, 2 (New York 1914). – A. H. M. Jones, The social background of the struggle between paganism and Christianity: Momigliano (s. u.) 17/37; The later Roman empire (284–602) 1/3 (Oxford 1964). – K. Kempter, Der Kampf des röm. Staates gegen die fremden Kulte, Diss. Tübingen (1944). – M. L. W. Laistner, Christianity and pagan culture in the later Roman empire (Ithaca 1951). – E. v. Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus u. die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser (1854). – F. Martroye, La répression de la magie et le culte des gentils au 4e s.: RevHistDroitFranç 9 (1930) 669/701. – A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and Christianity in the 4th cent. (Oxford 1963). – K. L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln (1971). – A. Piganiol, L'empire chrétien 325–395² (Paris 1972). – V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums 1/2 (1887/92). – J. H. Smith, The death of classical paganism (London 1976). – E. Stein, Histoire du bas empire 1. De l'état romain à l'état byzantin (284–476) 1/2 (Paris 1959). – K. Voigt, Staat u. Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit (1936).

Karl Leo Noethlichs.

Heil s. Erlösung: o. Bd. 6, 54/219; Soteria.

Heiland s. Erlösung: o. Bd. 6, 54/219; Soter.

Heilgötter (Heilheroen).

A. Nichtchristlich. I. Allgemeines. Eines der fundamentalsten Momente in der Religion ist das der Macht (G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion² [1956] 3/27). Diese Macht bildet für den Forscher das Objekt seiner Studien, für den Gläubigen aber ist sie das Subjekt, das sich zum Inhalt seiner religiösen Erfahrung macht. Wie u. in welchem Maße die Macht sich manifestiert, kann u. a. abhängen von der persönlichen Eigenart oder von den Lebensumständen des Gläubigen bzw. einer Gemeinschaft von Gläubigen. Je mehr Schwäche diese Lebensumstände zeigen, desto stärker offenbart sich die Macht im Bewußtsein. Der Mensch, u. in besonderem Maße die ganze Gemeinschaft, erlebt ihre Schwäche bei Mißernten, Naturkatastrophen u. ä., aber auch bei Krankheiten, zB. bei Epidemien (Parker 271/80). Um sie abzuwenden, wendet man sich gemeinsam an Krankheitsgötter oder an den schon fast zum

Heros erhobenen Fürst, der als σωτήρ, ‚Heiland', angerufen wird (vgl. Soph. Oed. Rex 14/57, bes. 47f). Viel öfter ist es aber der einzelne oder gleichsam als Mikrogemeinschaft seine Familie, die durch eine Krankheit getroffen werden u. in ihrer Schwachheit eine helfende, beschützende u./oder Übel abwehrende Macht suchen. Das kann eigentlich jede Macht sein, vgl. Nilsson, Rel. 1^3, 538: ‚das einfache Volk (spezialisiert) seine Bedürfnisse nicht so stark, ... sondern (kommt) mit den lokalen Göttern, wer sie auch sind, (aus)'. Das ist auch der Grund, warum bei Jayne für jedes Kulturgebiet der antiken Welt eine außergewöhnlich große Zahl von H. u. Heilheroen genannt u. zum Großteil auch besprochen wird. Viele von ihnen haben nur gelegentlich oder indirekt etwas mit Heilung zu tun. Die folgende Darstellung beschränkt sich grundsätzlich auf die Götter u. Heroen, die ausdrücklich als H. u. Heilheroen auftreten oder doch die Heilung als bedeutsame oder wenigstens eigens genannte Nebentätigkeit ausüben. Daneben werden dann auch gelegentlich Gestalten besprochen, die zwar oft als H. oder Heilheroen gelten, wofür aber keine überzeugenden Beweise gefunden werden konnten. – Die göttliche Macht kann sich dem Kranken in gegensätzlicher Weise manifestieren: 1) als erschreckende, die Krankheit verursachende oder fördernde Macht, gegen die Gebete, magische Sprüche usw. eine apotropäische Funktion haben; 2) aber auch als freundliche, helfende u. lindernde Macht, der gegenüber Gebete, Votivgaben, magische Sprüche usw. dazu dienen, die Gottheit herbeizurufen bzw. ihr zu danken. Je mehr das Lebensgefühl im Laufe der Zeit individualisiert wird u. vor allem auch mehr Möglichkeiten findet, zum Ausdruck zu kommen, desto stärker dominiert der zweite Aspekt. Ein weiteres bemerkenswertes u. für die H. u. Heilheroen spezifisches Charakteristikum ist das der ambivalenten Macht, das in der griech. Telephossage exemplarisch Ausdruck fand in der bekannten Formulierung: ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται, ‚wer Wunden schlägt, wird sie auch heilen'. Krankmachender u. Genesung Schenkender sind identisch.

II. Der Alte Orient. a. Mesopotamien. Die Geringschätzung, die Herodot gegenüber der Heilkunde im Kulturgebiet Mesopotamiens hegte (1, 197), vor allem im Vergleich zu Ägypten (2, 84), ist schon lange als unbegründet erwiesen (vgl. zur Standortbestimmung R. D. Biggs, Medicine in ancient Mesopotamia: HistMed 8 [1969] 94/105). Man muß zwei Hauptströmungen unterscheiden: 1) die magische Heilkunst (āšipūtū), die mittels Beschwörungen u. ä. gegen Dämonen u. mit ihnen verbundene Gottheiten wirkt. Der bedeutendste Heilgott ist hier Asar(i)luḫi, der auch bei Geburten tätig wird (M. Stol, Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel [mit einem Kap. von F. A. M. Wiggermann]: Meded. en Verhand. ‚Ex Oriente Lux' 23 [1983]). Eigentlich gehören Schwangerschaft u. Geburt zur natürlichen Ordnung u. sind darum keine Krankheiten, die als Störung dieser Ordnung beim Menschen u. im Zusammenleben erfahren werden. Trotzdem können auch in diesen Situationen H. u. Heilheroen angerufen werden, auch abgesehen von Fällen, in denen der Prozeß der Geburt gestört wird. Doch soll im folgenden auf Götter für Geburt u. Kindersegen allgemein nicht eingegangen werden (s. *Geburt II). Asar(i)-luḫi gilt als Sohn von Enki (sumerisch)/Ea (akkadisch), dem Gott der Wasser, u. tritt regelmäßig in seinem Namen auf. Enki/Ea wird von Jayne (118/20) u. Thrämer (542) als höchster H. der Babylonier betrachtet. Diese u. weiter unten zu behandelnde H. wurden in der 3. Dynastie von Ur (ca. 2200/2100 vC.) zu deutlich umrissenen Gestalten u. lassen sich seitdem in den folgenden Kulturepochen Mesopotamiens wiederfinden. Im Altbabyl. Reich (ca. 1700 vC.) wird Asar(i)luḫi mit Marduk identifiziert. Er wie auch Enki/Ea gehören klar zum Typ der funktionsreichen Göttergestalten, bei denen die Heilung eine bedeutende Nebenfunktion darstellt (vgl. W. H. Ph. Römer, Religion of ancient Mesopotamia: C. J. Bleeker/G. Widengren [Hrsg.], Historia religionum 1 [Leiden 1969] 135: ‚As son of Enki/Ea, Marduk was 'Lord of Wisdom', which probably also implied that he could bestow the magic power of healing'). – 2. Anders verhält es sich bei der zweiten Hauptströmung, der mehr praktisch orientierten ‚medizinischen' Heilkunst (asûtu), in der man nach natürlichen (wenn auch meist falsch definierten) Symptomen forscht. In dieser Heilkunst treten zahlreiche H. mit je spezifischen Funktionen auf (Übersicht: D. O. Edzard, Art. Heilgottheiten: WbMyth 1, 1 [1965] 77/9). Unter den männlichen Gottheiten ist vor allem Nin-giš-zida von Bedeutung, der Sohn von Nin-a-zu, dessen Name ‚Herr Arzt' bedeutet. Daneben erscheint eine ganze Anzahl

Göttinnen, die seit dem Altbabyl. Reich identifiziert wurden: Nini(n)sinna (mit einem Sohn Damu, den sie in der Heilkunst unterrichtet; beide verwenden chirurgische Instrumente), Gula, Baba (Bau), Nintinuga (‚Meisterin, die den Toten lebendig macht' [alternative Erklärung: ‚Herrin des erhabenen Weines']; vgl. R. Frankena, Art. Gula: ReallexAssyr 3 [1957/71] 694f), Ninkarrak. Römer 303 bemerkt, daß Nini(n)sinna, die auch kriegerische Aspekte hat, Züge des erschreckenden Typs zeigt: in einem Text aus Isin nennt sie sich ‚Herrin, die auf schrecklichen göttlichen Kräften sitzt'; sie sagt: ‚Mein Schrecken ist fürchterlich'. Alle diese Göttinnen konnten auch als Geburtshelfer auftreten. Einige Momente verdienen besondere Aufmerksamkeit: 1) Der ambivalente Typ wird repräsentiert durch eine Gruppe von Amuletten im Britischen Museum (E. Reiner, Plague amulets and house blessings: JournNearEastStud 19 [1960] 148/55), worauf der Pestgott Er(r)a (Irra) zusammen mit anderen epischen Göttern (zB. Marduk u. Asar(i)luḫi) als Schutzgott gegen die Pest angerufen wird. 2) Nicht ganz eindeutig ist die Antwort auf die Frage nach einer Kontinuität in die griech.-röm. Religion hinein. Bei verschiedenen dieser H. spielt die Schlange eine große Rolle. Besonders der Schlangenstab (oder Drachenstab) erscheint als Attribut von Ningiš-zida, wofür der berühmte Votivbecher des Gudea von Lagasch das bekannteste Beispiel ist. Schon öfter, neuestens von Sauren, wurde dieses Attribut als unmittelbares Vorbild des Schlangenstabes des Asklepios betrachtet. Ferner tritt ein *Hund als Begleiter von Gula (u. einigen ähnlichen H.) auf, das Tier, das in Griechenland dem Asklepios geweiht war u. bei einigen Wunderheilungen den Kranken durch Lecken gesund macht. Fuhr hat versucht, die kontinuierliche Linie aufzuzeigen über eine assyr. Verbindung mit dem hethitischen Kaniš, von wo sie dann zum Westen weiterläuft. Ferner weist Fuhr nach, daß in Kition auf Zypern im Heiligtum der Astarte Hunde vorkommen, u. daß Astarte dort dem Ešmun (über ihn s. u. Sp. 1194) zugeordnet wurde. Schließlich führt sie die Linie weiter durch bis in den christl. Bereich: Lc. 16, 21 lecken Hunde die Geschwüre des Lazarus. Dieser Lazarus, identifiziert mit dem Lazarus aus Joh. 11, wurde Patron der Aussätzigen; in Brasilien werden Sao Lázaro Hunde geweiht, während in Europa der Pestheilige Rochus einem Hund Heilkraft verleiht. Diese konstruierte Kontinuität ist zwar recht interessant, aber doch wohl zum großen Teil als spekulativ zu betrachten. Problematisch ist auch, ob die *Inkubation schon u. von alters her in Babylonien ausgeübte Praxis war. Abgesehen von vagen Hinweisen (Jayne 102; Thrämer 542) gibt es einen einzigen konkreten Fall: Unmittelbar vor dem Tod Alexanders d. Gr. fragten sieben seiner Generäle mittels einer Inkubation ‚im Tempel des Sarapis', ob der Kranke zum Tempel gebracht werden solle (Arrian. anab. 7, 26, aus den Ephemerides des Eumenes v. Kardia, also einer zuverlässigen Quelle [FGrHist 117 F 3]; neben der Inkubation durch den Kranken selbst kommt später auch regelmäßig die stellvertretende Inkubation durch andere vor). Da es aber beim Tod Alexanders noch gar keinen Sarapis gab, nimmt man an, daß die Generäle den Ritus im Tempel des Ea zu Babylon vorgenommen haben (Thrämer 542). Doch läßt sich nicht feststellen, wie lange die Inkubation dort schon üblich war; oft wird vermutet, daß diese Praxis aus Mesopotamien nach Griechenland gekommen ist auf dem Weg über die Unterwelteingänge (Charoneia) im Mäandertal. Dies führte seinerseits dazu, daß sogar Hades u. Persephone als H. betrachtet wurden (Jayne 324f; Thrämer 549; kritisch L. H. Gray, Art. Incubation: ERE 7, 207). Es gibt jedoch nur ein einziges Charoneion, wo Inkubation (in beiden Arten) gut dokumentiert ist, nämlich das in Acharaka zwischen Nysa u. Tralles (Strab. 14, 1, 44), wo es sich allerdings nur um einen hellenist. Heilungskult in einem Kurort handelt.

b. Syrien/Phönizien. In Syrien u. Phönizien zeigt sich die Kontinuität deutlicher. Neben einem Gott Šadrapa, dessen Name auf Heilung hinweist (M. H. Pope/W. Röllig, Art. H.: WbMyth 1, 1 [1965] 268f; J. Teixidor, The pagan god [Princeton 1977] 34_{54} leitet ihn aus Persien ab), geht es hier vor allem um Ešmun, der in Berytos u. Sidon verehrt u. durch die phönizische Kolonisation nach Zypern, Sardinien u. Karthago gebracht wurde. In der Literatur (Strab. 17, 3, 14) wie auch in der Epigraphik (die dreisprachige Inschrift CIS 1 nr. 143) findet man Zeugnisse dafür, daß er mit Asklepios identifiziert wurde. S. ferner H. Gese: ders./M. Höfner/K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens u. der Mandäer (1970) 189/91; H. Donner/W.

Röllig, Kanaanäische u. aramäische Inschriften 1^3 (1971) 14f nr. 66.

c. Ägypten. Auch in Ägypten gab es zahlreiche Gottheiten, für die das Heilen eine Nebenfunktion war. Zu ihnen gehörte schon in pharaonischer Zeit Isis (vgl. zB. Die Anrufung eines Kranken Papyrus Ebers: Jayne 66f; Witt 187). Die Ambivalenz: ,die Wunden heilen, die sie verursachen', findet man hier bei Selquet u. Sekhmet (H. Brunner, Art. Götter, H.: LexÄgypt 2 [1976] 645/7; zur Inkubation schon in vorptolemäischer Zeit, u. a. bei Isis, s. D. Wildung, Art. Heilschlaf: ebd. 1101f gegen L. Vidman, Isis u. Sarapis bei den Griechen u. Römern = RGVV 29 [1970] 24). Die bei weitem bedeutendste Gestalt ist jedoch ein Heilheros, Imhotep (Jayne 62/4), bei dem wir in der Lage sind, die spätere Heroisierung eines Menschen nachzuweisen, hier des Architekten, Hohenpriesters u. Weisen unter Djoser (3. Dyn., ca. 2650 vC.). Schon im Neuen Reich wurde er als Sohn eines Gottes anerkannt; unter der 26. u. 27. Dyn. (seit der saïtischen Zeit, 7./6. Jh. vC.) wurde er dann vom Heilheros zum H., einem echten Volksgott, dessen Verehrung zahllose Graffiti bezeugen. Im ptolemäischen Ägypten nannten ihn die Griechen Imouthes (wichtigstes Zeugnis: POxy. 11, 1381). Später wurde er auch mit Asklepios identifiziert. Von Memphis aus verbreitete sich sein Kult über das ganze Delta, in Oberägypten nur nach Theben (in Deir-el-Bahari entstand ein komplettes ,Sanatorium': Brunner aO. 646). Dort wurde er verehrt zusammen mit einer anderen, vom Heilheros zum H. gewordenen Gestalt, Amenhotep, dem Sohn des Hapu, dessen menschliche Laufbahn als Schreiber aus dem 15. Jh. vC. bekannt ist. Unter den Ramessiden finden sich die ersten Anzeichen seiner Heroisierung, unter Ptolemaios VI wird auch er ein eigentlicher H., verehrt mit zahlreichen Votivgaben, Ostraka u. Graffiti (Wildung, Saints; Zeugnisse: ders., Imhotep; vgl. auch ders., Art. Imhotep: LexÄgypt 3 [1980] 145/8; Schottroff 201. 204/12). Bei beiden kommt Inkubation vor (Wildung, Heilschlaf aO.).

d. AT u. frühes Judentum. 1. Altes Testament. Im AT sind Krankheit u. Heilung ein häufig vorkommendes Thema. Wenn auch das Wort Krankheit selbst nicht häufig verwendet wird, ist doch durchgängig die Rede von der Schwäche des Menschen, oft verbunden mit Sünde u. Schuld (H.-G. Linck, Art. Schwachheit: TheolBegrLexNT 3 [1971] 1104; Wolff 55f), u. werden oft konkrete Krankheitsfälle genannt, besonders häufig Haut-, Augen- u. Geisteskrankheiten (ebd. 212). Im Vergleich zu den umliegenden Kulturen fällt auf, daß im alten Israel der Wirkungskreis der Ärzte so beschränkt ist. Der Arzt ist vor allem Wundarzt, der den Verband anlegt (Hempel 238). Gegen innere Krankheiten tritt er weder als rationaler Therapeut noch als Wundertäter auf. Wenn man, wie zB. König Asa gegen eine Fußkrankheit (2 Chron. 16, 12), beim Arzt u. nicht bei Jahwe Hilfe sucht, so ist das vergeblich u. wird scharf verurteilt. Selbst Praktiken, die im übrigen Nahen Osten üblich waren, wie zB. Pulszählen (Ägypten) u. Zahnziehen bei Kieferentzündung (Assyrien), kommen nicht vor (Hempel 253f). Gelegentlich werden Naturheilweisen genannt. So wird 2 Reg. 5, 10 das Wasser des Jordan gegen die Hautkrankheit des Naaman angewendet. 2 Reg. 4, 34 wird Mund-zu-Mund-Beatmung erwähnt. 2 Reg. 20, 7 par. Jes. 38, 21 wird ein Feigenkuchen auf ein Geschwür gelegt. 1 Sam. 16, 14/23 wird Musik (das Harfenspiel Davids) als Therapie gegen Sauls Wahnsinn eingesetzt. Gen. 50, 2 treten Ärzte als Einbalsamierer auf (für die Leiche Jakobs; Oepke 201 sieht darin ,Ansätze zur rationalen Medizin', die ,vielleicht auf ägypt. Anregungen' zurückgehen). Bei all diesen Beispielen jedoch, das letzte ausgenommen, steht das Heilmittel ausschließlich im Dienst der Heilung durch eine höhere Macht. Menschliche Mittelspersonen spielen nur eine untergeordnete Rolle: der König eigentlich gar keine, die Priester beschränken sich lediglich darauf, die Diagnose zu stellen (Struys 427f). Jahwe allein hat das Monopol der Heilung (G. v. Rad, Theologie des AT 1^6 [1969] 287f; Wolff 217), aber auch das Monopol der ambivalenten Macht (Hempel 271: ,Die Konzentration auch der Todes- u. Unheilsmacht, zugleich aber auch ihre Abwehr, auf Jahve u. auf ihn allein in seiner Einzigkeit u. seiner Heiligkeit ist einer der wesentlichen Eigenvorgänge der israelitischen Religion'; vgl. 278f: ,Vielleicht kann man sagen, diese Ambivalenz sei die notwendige Kehrseite jedes Monotheismus wie jedes Glaubens, der seinen Gott praktisch für den Glauben eines einzelnen oder einer Gemeinschaft über die anderen heraushebt'). Der Gedanke, daß Jahwe das Unheil bewirkt u. gleichzeitig die Genesung verschafft, kommt immer wieder vor,

zB. Dtn. 7, 15; 32, 39; 1 Sam. 2, 6; 2 Reg. 5, 7 (hier sagt der König von Israel, als er das Ersuchen erhält, Naaman gesund zu machen: ,Bin ich denn Gott, daß ich tot u. lebendig machen könnte?'); Job 5, 18; Jes. 19, 22 (Jahwe wird Ägypten schlagen, aber nach seiner Bekehrung wieder heilen); 45, 7; Hos. 6, 1; im hellenist. Judentum noch Sap. 16, 13. Das monotheistische Element bringt jedoch auch mit sich, daß Jahwe nicht zu den H. gerechnet werden kann, wie sie in den umliegenden Kulturen angetroffen werden. Seine Macht über Leben u. Tod ist nicht eine spezifische Heilungsmacht, an die der Mensch sich in einem besonderen Krankheitsfall wenden kann (wie er das eigentlich in bezug auf jede Macht tun kann, vgl. o. Sp. 1191); es ist vielmehr die Allmacht, die sich auf des Menschen ganzes Dasein u. Sosein erstreckt u. der er sich bedingungslos (Job 5, 17/9) zu unterwerfen hat. Dadurch fehlen auch die Merkmale, die in den benachbarten Kulturen für die H. gelten, zB. daß ein H. mit spezifischer Funktion neben einer allgemein als mächtig anerkannten Gottheit steht oder manchmal auch mit ihr zusammenfließt (zB. Asar(i)luḫi, der als Stellvertreter für Enki-Ea auftritt [s. o. Sp. 1192]; weitere Beispiele bei Hempel 273/5. 283, der auch darauf hinweist, daß in den benachbarten Kulturgebieten Krankheit ebenso als Strafe für Sünde betrachtet wird wie in Israel; der Unterschied besteht nur darin, daß in jenen der Krankheitsdämon entfernt werden muß, während im AT die Sünde selbst zu tilgen ist). Das Monopol u. die Exklusivität Jahwes mußten jedoch dauernd gegen die überall verehrten H. verteidigt werden. Der bekannte Satz Ex. 15, 26: ,Ich Jahwe bin dein Arzt' (LXX: ὁ ἰώμενός σε, ,der dich gesund macht'; Vulg.: sanator tuus), wird von Hempel (281), v. Rad (aO.) u. Wolff (219) als programmatisch, zugleich aber auch als polemisch gegen die heidn. H. aufgefaßt. Das verdeutlicht 2 Reg. 1, 2/8, wo König Ahasja von Israel Heilung sucht bei Baal-Zebub (,Fliegengott' oder ,Herr der Wohnung' [?]) von Ekron; da bekommt Elija den Auftrag, ihm zu sagen: ,Gibt es denn keinen Gott in Israel, daß du Baal-Zebub, den Gott von Ekron, um Rat fragen läßt?' Das führt zu den Propheten als Wunderheilern (Struys 429/32; Hempel 294f; wichtigste Stelle: Jes. 38, 1/22 par. 2 Reg. 20, 1/11, Krankheit u. Genesung des Königs Hiskija u. sein Danklied). Diese Rolle der Propheten steht nicht im Gegensatz zum Heilungsmonopol Jahwes, denn die Propheten handeln nicht aus eigener Vollmacht, sondern um den Willen u. die Macht Gottes sichtbar zu machen u. zu legitimieren. Damit ist der Gedanke verbunden, daß die Genesung nicht nur die Wiederherstellung eines früheren Zustandes ist, sondern eine Heilung zu höherem Leben (Hos. 6, 2; Hempel 281), sowie die Lehre vom stellvertretenden Leiden des Gottesknechtes, durch dessen Striemen das Volk Heilung erlangt hat (Jes. 53, 5). Das weist voraus auf die Heilungsbotschaft des NT (s. u. Sp. 1219). Bei all dem darf man nicht vergessen, daß Krankheit u. Heilung oft in übertragenem Sinn für den Bruch mit Gott bzw. für die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit ihm verwendet werden (Oepke 202f).

2. Hellenistisches Judentum. In der jüd.-hellenist. Literatur werden die Akzente etwas anders gesetzt. Sir. 38, 1/15 wird die Funktion des Arztes stärker betont, aber auch hier leitet er sein Können von Gott her u. wird das Gebet als wirksamstes Heilmittel empfohlen (Wolff 216f). Im Buch Tobith tritt Raphael als Heiler auf (vgl. G. v. Rad, Weisheit in Israel [1970] 181), doch ebenfalls als Vollstrecker des göttlichen Willens (Tob. 12, 18), worauf auch sein Name hinweist (,Gott hat geheilt', J. Michl, Art. Engel VIII: o. Bd. 5, 252). – Auch Philon v. Alex. löst das Problem Heilung durch Gott / Heilung durch den Arzt in ähnlicher Weise: ,Das ist eine treffliche Redeweise (in Gen. 48, 15f): als seinen Ernährer betrachtet er Gott, nicht die Vernunft; den Engel, der die Vernunft bedeutet, sieht er als Arzt an, der das Übel heilt, ganz der Natur angemessen. Denn er ist überzeugt, daß die Güter vorzüglicher Art der Seiende in eigener Person gibt, die Güter zweiten Ranges seine Engel u. Einzelkräfte; u. zu diesen gehört die Abwehr des Übels. Deswegen glaube ich auch, daß die Gesundheit schlechtweg, der keine Krankheit des Körpers vorangegangen ist, Gott persönlich allein spendet, daß er aber die Gesundung als Genesung von einer Krankheit auch durch Vermittlung der Kunst u. der Heilwissenschaft gewährt, indem er der Wissenschaft u. dem geschickten Arzte den Anschein des Heilens läßt, in Wahrheit aber selbst sowohl mit diesen als ohne sie die Heilung bringt' (leg. all. 3, 177f [Übers. I. Heinemann]; Ungewißheit des Therapieerfolges bei den Ärzten: ebd. 3, 226; spec. leg. 1, 252; Gott heilt: seelische Krankheiten: ebd. 2, 17; Feigheit: virt.

26; den sündigen Menschen: quod. det. pot. insid. 146; schon der Gottesgedanke heilt in der Seele alle Krankheiten: leg. all. 3, 215; der Mensch freilich geht zuerst zum Arzt, dann, wenn alles andere vergeblich war, wendet er sich an Gott: sacr. Abel. et Cain. 70f). – Test. Job 38, 8: ,Meine Heilung u. Pflege liegt beim Herrn, der auch die Ärzte erschaffen hat' (Übers. B. Schaller).

III. Griechenland bis zur hellenist. Zeit. a. Mykenische u. früharchaische Periode. Das älteste Zeugnis für einen H. im Gebiet des Ägäischen Meeres ist das Vorkommen des Paieon (Παιήων, in der Form Pa-ja-wo-ne) auf einer mykenischen Linear B-Tafel aus Knossos (nr. 208; M. Ventris/J. Chadwick, Documents in Mycenaean Greek[2] [Cambridge 1973] 311f. 476). Nach der neuesten Ergänzung handelt es sich mit Gewißheit um eine Dativform: ,an Paieon'. Daraus ergibt sich, daß Paieon in der ältesten Zeit eine selbständige Gottheit mit eigenem Kult gewesen ist u. nicht nur die Personifikation des Paian als Zauberlied, wie noch Nilsson, Rel. 1[3], 543 meinte. Auf den mykenischen Paieon hatte schon Kerényi (IX f) nach der ersten vorläufigen Publikation von Ventris u. Chadwick hingewiesen. Schon viel früher waren aus der mittelminoischen Periode (ca. 1600 vC.) bei Palaikastro Weihungen von Gliedmaßen bekannt, die auf einen übrigens uns unbekannten minoischen H. hinweisen könnten (G. Karo, Art. Kreta: PW 11, 2 [1922] 1757; R. F. Willetts, Cretan cults and festivals [London 1962] 72 erklärt sie als [gegen die Pest gerichtete] prophylaktische Weihungen). Im allgemeinen nimmt man an, daß Apollon in den mykenischen Dokumenten noch nicht vorkommt. Eine Möglichkeit bietet jedoch die arg beschädigte Tafel KN E 842 (J. Chadwick/J. T. Killen/J.-P. Olivier, The Knossos tablets[4] [Cambridge 1971] 163:]pe-rjo[-ṇẹ, das möglicherweise zu Ἀ]πέλγω[ν̣ε̣ι̣ ergänzt werden kann; die Dativendung -ne ist hier sehr unsicher u. in der 4. Aufl. sogar gestrichen). Übrigens ergibt sich daraus nichts für eine Identifikation des Apollon mit Paieon, noch wird daraus die Funktion dieser möglichen Apollongestalt geklärt. Bei Homer ist Paieon der Arzt der Götter (Il. 5, 401. 899f) u. Stammvater der ägypt. Ärzte (Od. 4, 232). Auch Hesiod (frg. 194 Rzach bzw. 307 Merkelbach/West) u. Solon (frg. 1, 57 Gentili/Prato) kennen ihn noch als selbständigen Gott. Bei Pindar (Pyth. 4, 270) ist das schon zweifelhaft; wahrscheinlich ist dort schon Apollon gemeint. Später wird Paieon (Paian) Akklamation (ἰὴ ἰὲ παιάν) verschiedener H.; schon Il. 1, 473 erscheint es andeutungsweise als Preislied auf Apollon, als er seinen Zorn aufgab. *Apollon ist in der Ilias vor allem der ambivalente Gott. In seinem furchtbaren Zorn bewirkt er mit seinen unfehlbaren Pfeilen die Pest, sich Mensch u. Tier wie die finstere Nacht nähernd (Il. 1, 43/52). Aber er läßt sich auch versöhnen u. schenkt Heilung von der Pest (ebd. 446/57). Auch in späterer Zeit wurde er als λοίμιος verehrt u. als Retter von der Pest (Nilsson, Rel. 1[3], 540). Die Pest ist für den antiken Menschen ein unbegreifliches Phänomen. In der Ilias muß der Seher Kalchas die Lösung finden (über Kalchas als Heilheros u. die Verbindung von Heilung u. Mantik s. u. Sp. 1202). Die Pfeile Apollons deuten auf das Unerklärliche. Sie können auch in anderen Fällen einen plötzlichen u. unerklärbaren Tod senden (zB. Il. 24, 758f; Od. 3, 279f; von Artemis gesagt: ebd. 11, 172f; L. Honko, Krankheitsprojektile [Helsinki 1959] 67/70; Schretter 182/215). Schwieriger ist die Frage, ob Apollon schon bei Homer als H. auftritt. D. Detschew, Art. Apollon: o. Bd. 1, 525 zitiert Il. 5, 445/50; 15, 243; 16, 513/29, wo nur an der letzten Stelle Apollon als H. angerufen wird u. in Erscheinung tritt, während er an der zweiten Stelle nur allgemein als Beschützer auftritt u. an der ersten Stelle es in Wirklichkeit Artemis u. Leto sind, die die Heilung bewirken. Jedenfalls sind Freundlichkeit u. Sanftmut, die später (s. u. Sp. 1206f) ein ausgesprochenes Charakteristikum der H. sind, Apollon fremd (seine ,sanften Pfeile' [Il. 24, 759 u. ö.] bringen nur den Tod). Diese ,kooperativen' Tugenden passen schlecht in das Wertsystem des homerischen Adels. Heilung ist im Epos eine rein menschliche Angelegenheit (ein für sich stehender Fall von Blutstillung durch Besprechung: Od. 19, 457f). – *Asklepios ist ein vortrefflicher Arzt; seine Söhne Machaon u. Podaleirios kämpfen tapfer mit bei Troja u. treten dann als vielfach geehrte Ärzte auf (Il. 11, 514). Gelegentlich betätigen sich auch andere Helden als ,Sanitäter', wie zB. Patroklos, der die Heilkunst von Achilles gelernt haben soll, dessen Lehrer wiederum der Weise Cheiron (*Chiron) war (Il. 11, 829/32). Vielleicht ist es von diesen Betätigungen her zu erklären, daß in späterer Zeit verschiedene Helden des Epos als Heilheroen auftreten, manche an ih-

rem Grab (Pfister 517), andere auch anderswo (zahlreiche Beispiele bei Thrämer 552f; Brelich 113/7). Auch die zweite Generation ist repräsentiert; die fünf Söhne Machaons, der selbst in Gerenia (Messenien) einen Grabkultus hatte (Paus. 3, 26, 9f), sind alle als Heilheroen wirksam: Alexanor, Gorgasos, Nikomachos, Polemokrates u. Sphyros (ebd. 2, 11, 6; 4, 30, 3; 2, 38, 6. 23, 4). Unter ihnen ist Sphyros der bemerkenswerteste, da er als Heros der Chirurgie zu betrachten ist: der Name Sphyros, ,Hammermann' (ἡ σφῦρα, ,Hammer'), kann sich auf den Chirurgenhammer beziehen, es kann aber auch ein weniger humanes Werkzeug, der Hammer als Waffe nämlich, gemeint sein, denn es fällt auf, wieviele der Heilheroen kriegerische Namen haben (G. Türk, Art. Sphyros: PW 3A, 2 [1929] 1759f; vgl. o. Sp. 1193 Nini[n]sinna), andererseits waren aber zu allen Zeiten die Verwundeten im Kampf Anlaß zur Vervollkommnung der ärztlichen Kunst.

b. Spätarchaische u. klassische Zeit bis zur Ausbreitung des Asklepioskultes. Die Verehrung der Heilheroen nimmt einen großen Aufschwung mit der starken Vermehrung des Heroenkults in der archaischen Zeit (7./6. Jh. vC.). Die epigraphisch u. literarisch bezeugten Fälle bilden zweifellos nur eine zufällige Minderheit. Man wandte sich um Hilfe u. Heilung an den lokalen Gott oder noch öfter an den lokalen Heros (s. o. Sp. 1191). Einzelne Fälle verdienen besondere Aufmerksamkeit. Heroen treten als Helfer gegen Pest u. Hungersnot auf, wobei oft ihre Gebeine vom ursprünglichen Grab zum notleidenden Ort überführt wurden (Pfister 193f. 440f. 516f; hinzufügen läßt sich noch das interessante Phänomen in Tegea, wo eine *Hungersnot abgewehrt wird nach einer von einem Orakel angeordneten Beweinung des freventlich ermordeten Skephros: Brelich 83f; Nilsson, Rel. 1[3], 533). Dabei ist bemerkenswert, daß der Kult nachweisbar auch historischen Persönlichkeiten galt, die heroisiert wurden, wie zB. Hesiod in Orchomenos (Pfister 230f). Ambivalenz findet man vor allem bei Achilles, der als einziger Telephos heilen kann, weil er ihn auch verwundet hatte (J. Schmidt, Art. Telephos: Roscher, Lex. 5, 284f), daneben bei Aias, dem Sohn des Oileus (Paus. 3, 19, 12f), u. Helena, die die *Blindheit des Dichters Stesichoros heilt, nachdem sie selbst sie verursacht hat (Suda s. v. Στησίχορος [4, 433 Adler]; Isocr. or. 10, 64). Schwieriger ist die Frage, ob im frühen Kult der Heilheroen auch *Inkubation vorkommt. Kalchas (s. o. Sp. 1200 bezüglich seiner Rolle bei der Pest Il. 1) hatte einen Kult mit Inkubation auf dem Gargano in Apulien (Strab. 6, 3, 9; Lycophr. 1047, nach den Scholien zSt. war es nur ein Kenotaph [2, 321f Scheer], möglicherweise liegt eine Verwechslung mit dem einheimischen Heros Kalchos zugrunde, s. H. W. Stoll/O. Immisch, Art. Kalchas: Roscher, Lex. 2, 1, 923; H. v. Geisau, Art. Kalchas: KlPauly 3, 55). Doch ist hier nicht ausdrücklich von Heilung die Rede, was Zufall sein kann; jedenfalls gab es gleich daneben einen Kult des Podaleirios (vgl. Thrämer 551; Ginouvès 349). Kalchas war der große Seher aus dem Epos. Mantik u. Heilung sind dauernd verbunden. Apis, der mythische Gründer von Apia in der Argolis (Jayne 358; Thrämer 553), wurde ἰατρόμαντις, ,Arzt u. Seher', genannt (Aeschyl. supplic. 263) u. reinigte das Land von chthonischen Ungeheuern. Er war ein Sohn Apollons, der das gleiche Epitheton annehmen konnte (Aeschyl. Eum. 62; vgl. Aristoph. Plut. 11: ἰατρὸς ὢν καὶ μάντις). Bevor Apollon u. andere H. eingehender behandelt werden, verdient Attika noch besondere Aufmerksamkeit. Aus den äußerst zahlreichen epigraphischen u. literarischen Zeugnissen für attische H. u. Heilheroen, die Kutsch gesammelt hat, kann man ersehen, welche Fülle solcher Gestalten es überhaupt gegeben haben muß, die nur deswegen von uns nicht mehr ermittelt werden können, weil die Zeugnisse außerhalb Attikas in geringerem Maße erhalten geblieben sind. Zu nennen ist hier vor allem der anonyme ἥρως ἰατρός, ,Arztheros', zumal sein Kult ein Staatskult war (Kutsch 2/8). Übrigens wird diese Bezeichnung später auch als Beiname für *Amphiaraos (IG 2[2], 4436, noch nicht bei Kutsch) u. andere Heilheroen gebraucht. Aus Lukian ist ein ξένος ἰατρός, ,der fremde Arzt', bekannt, von dem auch der Name Toxaris überliefert ist (Lucian. Scyth. 1). Ebenfalls ist ein eleusinischer Arztheros nicht ganz anonym, da wir von ihm auch den Namen Oresinios kennen (Kutsch 7f). Von den übrigen attischen Heilheroen (Aristomachos, Amynos, Dexion [der heroisierte Sophokles]) verdient vor allem Amynos genannt zu werden, da sein Heiligtum wenigstens aus dem 6. Jh. vC. stammt (Jayne 356/8; Kutsch 12/22). Amynos bedeutet ,Abwehrer'; wir haben hier ein typisches Beispiel eines Heros, dessen Funktion als Beschützer im allgemei-

nen (ἀλεξίκακος) zu der des Heilheros verkürzt ist. Der interessanteste Fund in seinem Heiligtum ist ein Weihrelief, auf dem ein an einer Krampfader leidendes Bein dargestellt ist (ebd. 124 nr. 12). Ferner ist bemerkenswert, daß Asklepios, der nach 420 vC. den Kult der anderen Heilheroen in Attika allmählich verdrängt hat, noch in der Mitte des 4. Jh. vC. im Amyneion als Parhedros verehrt wurde (IG 2^2, 1252; Nilsson, Rel. 1^3, 754; Kutsch 13). – Mantik, Katharsis (Reinigung, Sühnung) u. Übelabwehr, verbunden mit Heilung, strömen zusammen in der Gestalt des bedeutendsten der griech. H. in der archaischen u. frühklass. Zeit: *Apollon. Nilsson weist besonders auf die Verbindung von Heilorakeln mit Apollon, aber auch auf seine Funktion als Reiniger von Sünden u. sonstigen Verunreinigungen hin (Rel. 1^3, 538/44; Guthrie 183/204; Parker 209. 275f. 333/51. 393). In diesem Zusammenhang kann man auch auf seine Funktion als Gott der Ordnung verweisen; Krankheit ist ja die Störung der natürlichen Ordnung, im Falle der Pest der Ordnung der Gemeinschaft, beim einzelnen der des Körpers. In beiden Fällen werden übernatürliche Kräfte angerufen, um die Ordnung wieder herzustellen. Erst mit der hippokratischen Schule beginnt eine Strömung in der *Heilkunde, die diese Störung Ursachen zuschreibt, die man mit rationalen Methoden angehen muß, was übrigens nicht heißt, daß damit die irrationalen Methoden schon verschwunden seien. Umgekehrt war aber auch schon die archaische Zeit durchaus offen für rationale Behandlung. Das galt besonders für Verletzungen, bei denen jeder einen Arzt rufen läßt, während man sich bei inneren Krankheiten an einen Wunderheiler wendet. Dieser ganze hier beschriebene Zusammenhang wird dazu geführt haben, daß Apollon in der archaischen Zeit der H. schlechthin geworden ist. Noch in viel späterer Zeit behält er diesen Charakter. Er wurde auch identifiziert mit dem phönizischen Pestgott Rešep (W. Burkert, Rešep-figuren: GrazBeitr 4 [1975] 68/71), insbesondere in phönizisch-griechischen Inschriften aus dem 4. Jh. vC. auf Zypern (Schretter 151/73; J. Teixidor, L'interprétation phénicienne d'Héraclès et d'Apollon: RevHistRel 200 [1983] 251f). Auch bei Pan fallen Mantik u. Heilung zusammen (Ph. Borgeaud, Recherches sur le dieu Pan [Genève 1979] 159/65). In Troizen wurde er als λυτήριος, ‚Befreier', verehrt, da er durch ein Traumorakel die Pest abgewehrt hatte (Paus. 2, 32, 6); aus der frühen Kaiserzeit gibt es ein Weihepigramm eines von ihm geheilten Hygeinos (= Valentinus): Kaibel nr. 802, dazu W. H. Roscher, Ephialtes = AbhLeipzig 20, 2 (1900) 45/7. Apollons Schwester *Artemis (s. o. Sp. 1200 bezüglich ihrer ambivalenten Funktion) tritt vor allem auf als Beschützerin von Wöchnerinnen u. Neugeborenen. Zu Apollon u. Artemis als Patrone warmer Quellen s. u. Sp. 1210. Von den anderen Göttern, die gelegentlich ein Epitheton erhalten, das auf eine heilende Funktion weist, ohne daß sie als H. im eigentlichen Sinne betrachtet werden können, seien hier beiläufig genannt: Poseidon ἰατρός, ‚Arzt', auf Tenos (Philoch.: FGrHist 328 F 175); *Dionysos ἰατρός u. ὑγιάτης (Athen. dipnos. 1, 22E; 2, 36B; Plut. quaest. conv. 3, 1, 3, 647A. 2, 1, 648F), daneben ἐπάφιος (‚Anrührer', ‚Handaufleger': Orph. hymn. 50, 7 Quandt [textkritisch unsicher]). *Handauflegung (*Contactus), Berührung mit der *Hand, ist ferner vor allem aus der Iosage bekannt, wo Zeus χειρὶ παιωνίᾳ, ‚mit heilender Hand', heilt (Aeschyl. supplic. 1064/7). Der aus dieser Berührung gezeugte u. dann in Ägypten geborene Sohn hieß Epaphos (Weinreich 19/28). In diesen Zusammenhang gehört auch Cheiron, der wohl eher als halb-tiergestaltige Gottheit (‚Walddämon': A. Hermann, Art. Chiron: o. Bd. 2, 1100; Weinreich 16) denn als Heros zu betrachten ist (Jayne 359/61). Es bleibt zweifelhaft, ob die Hand, wovon sein Name abgeleitet ist, erklärt werden muß als die geschickte heilende Hand oder als die magisch beschwörende Hand. Vor allem ist bemerkenswert, daß mit seinem Namen am Pelion eine Arztschule verbunden war (Heraclid. Crit. frg. 2, 12 [90, 14/8 Pfister]), wo die ‚Nachkommen des Cheiron' ohne Bezahlung (ἀνάργυροι; *Arzthonorar) kurierten (Brelich 152f). Die Beziehungen der *Dioskuren (wenigstens in Griechenland) zur Heilung sind ebenso wie die von Hades u. Persephone zweifelhaft (s. o. Sp. 1194). Besonders erwähnt zu werden verdient noch *Athena Hygieia auf der Akropolis von Athen, die mindestens schon im 6. Jh. vC. verehrt wurde (IG 1^2, 516; Nilsson, Rel. 1^3, 440: ‚Charakteristisch für die Fähigkeit einer populären Gottheit, ihr Gebiet zu erweitern'; vgl. o. Sp. 1191). Athena wird auch Paionia genannt (Paus. 1, 34, 3). Das von Pyrrhos geschaffene Standbild der Athena Hygieia bei den Propyläen wurde auf Initiative des Perik-

les errichtet, zwar als Dank für die Heilung eines beim Bau verunglückten Arbeiters, aber die Zeitumstände, der Beginn des Peloponnesischen Krieges, legen eine Beziehung auf die große Pest in Athen nahe. Übrigens ist, abgesehen von Pestepidemien, nahezu kein Fall bekannt, in dem man die Hilfe von H. u. Heilheroen für eine ganz bestimmte, klar diagnostizierte Krankheit angerufen hätte. Es gibt nur wenige Ausnahmen, in denen konkrete Krankheitsfälle mit nachweisbaren Heilungsprozessen angedeutet werden, doch stammt die Überlieferung dann wohl aus späterer Zeit. Im 3. Jh. vC. hat in Eleusis ein gewisser Eukrates, der an einer Augenkrankeit litt, der *Demeter ein Terrakottarelief geweiht, die ihm das Licht in einem Auge wiedergeschenkt hatte (Farnell 255f). Damit läßt sich die Athena Ophthalmitis in Sparta vergleichen, deren Tempel von Lykurgos errichtet wurde, weil nach dem Verlust des einen Auges das andere gerettet wurde (Paus. 3, 18, 2). Ferner zeigt Helios, wenn er im Traum als im Westen aufsteigend gesehen wird, einem Augenleidenden an, er werde nicht erblinden (Artemid. onir. 2, 36). Im Mythos heilt Helios den Orion von Blindheit (verschiedene Varianten: O. Weinreich, Helios, Augen heilend: ders., Ausgew. Schr. 1 [Amsterdam 1969] 7/12; W. Speyer, Die Geschichte vom Blinden u. Lahmen: Elemente der Literatur, Festschr. E. Frenzel 2 [1980] 20_{17}). Auch der Heros Protesilaos heilte Augenkrankheiten (Philostr. her. 15, 10/16, 6 [17, 4/30 De Lannoy]), daneben auch Schwindsucht, Wassersucht u. viertägiges Fieber. Sehr bemerkenswert ist ein undatierbares, aber sicher aus späterer Zeit stammendes magisches Amulett mit Perseus, der das Gorgohaupt trägt, u. der Inschrift: φύ[γε] ποδάγρα Περσεύς σε διώχι, ‚weiche, Gicht, Perseus vertreibt dich' (Brelich 116; Abb.: RevArch 3, 19 [1892] 55; vgl. die christl. Verwendung u. Sp. 1220).

c. *Die Zeit der großen Heilungszentren.* Seit Asklepios seinen Triumphzug begann, trat eine grundlegende Änderung ein. Er wurde in der klass. Zeit der bedeutendste, fast der einzig allgemein anerkannte H. u. behielt diesen Rang durch die ganze weitere Antike hin bei. Für Ursprung u. Entwicklung seines Kultes s. Herzog, Asklepios 795/9 (Ergänzungen zur Lit. s. u. Sp. 1230/2). Im folgenden wird seine Gestalt etwas mehr in den Rahmen der H. im allgemeinen gestellt. Bezüglich seines Ursprungs gibt es zwei Theorien: 1) Asklepios war im thessalischen Trikka ein Erdgeist (so Herzog, Asklepios 795; vgl. die extreme These von H. Grégoire/R. Goossens/M. Mathieu, Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra [Bruxelles 1950], daß die theriomorphe Gestalt eines Maulwurfs dahinter stehe), wofür man u. a. die Übereinstimmungen mit Trophonios anführen kann (Guthrie 223/31). 2) Man darf andererseits die Ansicht, daß Asklepios ursprünglich ein Heilheros gewesen sei, in dem ein berühmter thessalischer Arzt heroisiert wurde (Farnell; Edelstein; Hausmann), gewiß nicht außer acht lassen. Dazu kann die Parallele mit Amphiaraos angeführt werden. Diese Frage nach dem Ursprung ist nicht ohne Bedeutung für den späteren Asklepios-Glauben. Nach der Verbreitung des Kultes von Trikka aus nach Böotien, Phokis, dann zur Peloponnes (Lakonien, Messenien, Arkadien), wurde das Heiligtum von *Epidauros das größte Zentrum von allen. Hier nun bestand kein Zweifel, daß man einen Gott verehrte, ja daß sogar diese Kultstätte die Priorität gegenüber Trikka besaß (Guthrie 250: ‚Whatever modern historians of religion may think, the Epidaurian [gemeint ist Isyllos, s. u. Sp. 1208] is not going to stand any nonsense about Trikka having been Asklepios' original home'). Doch hatte noch um 475 vC. Pindar Asklepios als heroisierten Sterblichen charakterisiert. Es ist nicht gut denkbar, daß dieses Bild, das auf Homer u. Hesiod zurückgeht, für die Gläubigen des 5. Jh. vC. überhaupt keine Rolle mehr gespielt hat. Wie immer auch der wahre Ursprung des Asklepios gewesen sein mag, der Gläubige sah in ihm den Gott, der Mensch gewesen war; u. eben weil er selbst Mensch gewesen war, konnte er der menschlichste u. menschenfreundlichste Gott werden (Kern, Rel. 2, 303/19, Rez.: O. Weinreich, Ausgew. Schr. 3 [1979] 192). Das kommt vor allem zum Ausdruck in den Erzählungen von Wunderheilungen in Epidauros aus dem 4. Jh. vC. (Herzog, Wunderheilungen). Die Ableitung seines Namens von ἤπιος, ‚sanft', ‚milde', mag Volksetymologie sein, sie kennzeichnet jedenfalls für das Gefühl der Gläubigen seinen Charakter. Sogar in den sog. Strafwundern, in denen der ambivalente Aspekt des ‚Wer die Wunde schlägt, heilt sie auch' noch durchscheint (zB. ebd. nr. 22. 36. 55), offenbart sich jedesmal auch die Vergebungsbereitschaft des Gottes gegenüber dem undankbaren oder

ungläubigen Patienten, nachdem dieser seine Reue bekundet hatte. Diese Sanftmut (vgl. auch Herzog, Asklepios 796: ‚[der] Gott …, der mit seiner milden Hand Heilung bringt'; Herond. mim. 4, 18: ἐπ' ἠπίας σὺ χεῖρας … τείνας, ‚nach Auflegung deiner milden Hände') steht in auffallendem Gegensatz zu den drastischen chirurgischen Eingriffen bei manchen Wunderheilungen (zB. Herzog, Wunderheilungen nr. 13. 21. 23. 25. 27, besonders stark nr. 21 u. 23, wo der Kopf völlig abgeschnitten wird, u. nr. 27, wo ein unwilliger Patient mit Gewalt der Operation unterworfen wird; doch muß man bedenken, daß diese rigorosen Praktiken im Traum stattfinden). Nach der ersten großen Tochtergründung von Epidauros aus in Athen (420 vC.) findet man die milde, helfende Hand wieder in den zahlreichen erhaltenen Weihreliefs (Hausmann, der 57 darauf hinweist, daß die Innigkeit dieser Reliefs in deutlichem Kontrast steht zu der ‚vom Menschen losgelösten … göttlichen Sphäre' der großen Kunst aus dem 4. Jh. vC.), ebenfalls die Heilung durch das Lecken oder den Biß der heiligen Schlange (vgl. Herzog, Wunderheilungen nr. 17. 33. 45; in Epidauros kommt Heilung auch dadurch zustande, daß ein Hund leckt: ebd. nr. 20. 26; im Heiligtum in Piräus wurden Opfergaben an Hunde angeordnet: IG 2^2, 4962; vgl. Ael. nat. an. 7, 13 u. o. Sp. 1193). Nach dem starken Aufblühen des Heiligtums in Epidauros verdrängte oder überschattete Asklepios allmählich die meisten anderen H. u. Heilheroen, besonders nach Gründungen von Filialkulten: Nach Athen-Stadt u. Piräus vor allem die Inseln in der Ägäis, wobei Kos allerdings die Tradition bewahrte, daß der Kult aus Trikka stamme (Herond. mim. 2, 97), Pergamon (von hier aus Smyrna u. allmählich ganz Kleinasien), Lebena (Gortyn) u. Rom (s. u. Sp. 1214). Eine der wichtigsten Ausnahmen ist der Kult des Amphiaraos, der an der Grenze zwischen Attika u. Böotien noch geraume Zeit bestehen blieb. Außerdem wird Apollon nirgendwo als H. verdrängt. In Epidauros ging der Kult des Apollon Maleatas (es bleibt dahingestellt, ob Maleatas vielleicht eine ältere selbständige Gottheit ist) dem des Asklepios voran, u. Apollon blieb auch weiterhin in Epidauros verehrt. Es ist sehr auffallend, daß der Bericht über Wunderheilungen den Titel trägt: ‚Heilungen des Apollon u. des Asklepios' (IG 4^2, 121; Herzog, Wunderheilungen 8), obwohl Apollon darin an keiner Stelle vorkommt. Seine Macht wurde stillschweigend als hinter der seines Sohnes stehend vorausgesetzt. Im Eid des Hippokrates wurde Apollon als erster angerufen. Bis zum Ende der Antike bleibt Apollon sowohl mit Asklepios vereint wie auch selbständig ein allgemein verehrter H. (s. u. Sp. 1213 u. 1215). Es kommt auch vor, daß Asklepios u. Apollon mit einer dritten Gottheit (Hygieia, Artemis, Dionysos, Aphrodite) zu einer Trias von H. vereinigt werden. Daneben gibt es Triaden von Asklepios u. zwei anderen Gottheiten, die dann als H. auftreten, wobei es sich nicht nur um die bekannten Mitglieder seiner Sippe (s. u.) u. in Athen um die Heilheroen Amynos u. Dexion (vgl. o. Sp. 1202) handelt, sondern auch um Athena, Zeus u. Artemis (H. Usener, Dreiheit: RhMus NF 58 [1903] 14f). – Typisch für seinen menschenfreundlichen Charakter ist auch, daß Asklepios mit einer ganzen Sippe auftritt: Seine Frau ist Epione, ‚Sanftmut', ‚Milde', seine Töchter Hygieia, die Personifikation der *Gesundheit (sie kommt auch losgelöst vom Asklepioskult vor u. erscheint manchmal selbständig auf Weihreliefs), Aigle, Akeso, Iaso u. Panakeia, seine Söhne Machaon u. Podaleirios, später tritt noch der zwerghafte Diener (oder Sohn) Telesphoros hinzu; sie alle bilden mit ihm eine freundliche Familie, die der leidenden Menschheit sehr nahe steht. Typisch für die rituelle Praxis ist die Inkubation. Ob diese bereits in ältester Zeit in Trikka in Übung war, ist zweifelhaft; nur der vage Hinweis auf das Adyton in Trikka im epidaurischen Gedicht des Isyllos (133, 29 Powell) deutet darauf hin. Jedenfalls ist sie seit der Gründung des Heiligtums in Epidauros die gängige iatromantische Praxis (merkwürdig ist jedoch, daß die Heilungen durch das Lekken eines Hundes [Herzog, Wunderheilungen nr. 20. 26] im Wachzustand stattfinden). Im Heiligtum in Piräus spielt die berühmte Inkubationserzählung aus dem Plutos des Aristophanes, der mit dem Ritual seinen Spaß treibt. Die Filialgründungen übernehmen den Brauch der Inkubation. Die bemerkenswerteste Ausnahme ist Kos, wo einmal die Ärzteschule der Asklepiaden älter war als der Asklepiostempel u. wo zum anderen auch noch nach der Gründung des Tempels eine rationale medizinische Praxis, die auch Gratisbehandlung (*Arzthonorar) kannte, angewendet wurde (S. M. Sherwin-White, Ancient Cos [Göttingen 1978] 275/8 legt dar, daß es auf Zufall beruhe, wenn man auf Kos keine

Berichte von Wunderheilungen gefunden habe). Hier vor allem, aber auch an anderen Orten, wo thaumaturgische Heilverfahren dominierten, wird die Verquickung der Verehrung von H. u. Heilheroen mit der aufkommenden frühwissenschaftlichen Medizin sichtbar (Farnell 265/73; Ginouvès 367/73). Unmittelbar damit ist die Frage verbunden, ob die Asklepiosheiligtümer bewußt in einer von Natur aus gesunden Umgebung gegründet wurden, wie es bei vielen der heutigen Kurorte der Fall ist (Vitr. 1, 2, 7; Plut. quaest. Rom. 94, 286 D; Ginouvès 370). Dies wird von verschiedenen modernen Autoren aufs heftigste in Abrede gestellt (Zusammenfassung bei Edelstein 2, 159; speziell für Rom [Tiberinsel] s. Kerényi 14. 49_{69}). Damit ist eine weitere Frage verbunden: ob in u. bei den Heiligtümern des Asklepios oder der H. ganz allgemein Heilquellen eine Rolle gespielt haben (Croon, Springs). Dazu schreibt R. Herzog (MünchMedWochenschr, Jubiläumsausgabe 1853–1933 [1933] 2): ‚Die Quelle, die in keinem Asklepieion fehlen dürfte, wurde aus einer Wesensform der Gottheit zum heilbringenden Wasser'. Erquickung durch Trinken oder durch Bad trifft man ohne Zweifel in vielen, wenn nicht in allen Asklepiosheiligtümern an (Ginouvès 349/61), doch ist die Frage, ob u., wenn ja, seit wann eine therapeutische Wirkung bewiesen werden kann. Der älteste Hinweis findet sich in Kyllene, der Hafenstadt von Elis (E. Curtius, Peloponnesos 2 [1852] 33/7; E. Pieske, Art. Kyllene nr. 3: PW 11, 2 [1922] 2457f; F. Bölte, Art. Hyrmine: PW 9, 1 [1914] 1170), wo es warme Schwefelquellen gibt u. wo ein Asklepioskult bezeugt ist durch die berühmte von Kolotes angefertigte Statue (Strab. 8, 3, 4) aus dem späten 5. Jh. vC. (für den Kult vgl. auch Paus. 6, 26, 5). Zweifelhafter liegt der Fall von Melos, wo ein Asklepioskopf aus dem 4. Jh. vC. gefunden wurde (H. Brunn/F. Bruckmann, Denkmäler griech. u. röm. Skulptur [1888/1900] 230) u. wo es warme Quellen gab; doch ist eine direkte Verbindung zwischen diesen Quellen u. dem Asklepioskult nicht nachzuweisen. Das trifft auch auf Kythnos zu, wo die berühmtesten Heilquellen der Kykladen sind u. wo wahrscheinlich eines der Weihreliefs mit Asklepios (sehr beschädigt) u. seinen Söhnen gefunden wurde (Hausmann 172 nr. 86), das ebenfalls aus dem 4. Jh. vC. stammt. Zahlreich sind demgegenüber die Fälle, in denen Asklepios Nachfolger von älteren Schutzgottheiten warmer Quellen geworden ist (Einzelheiten bei Croon, Springs), was jedoch nirgendwo vor dem 3. Jh. vC. geschah. Eines der ältesten u. zugleich aufschlußreichsten Zeugnisse bietet Ikaros ([N]ikaria), wo der Kult der Artemis Tauropolos stark verbreitet war u. wo die Thermaioi im 3. Jh. vC. ihren Namen in Asklepieis änderten. Die älteren Patrone der Quellen (Herakles, Perseus, Artemis) waren im allgemeinen keine H. oder Heilheroen (das oben besprochene Perseusamulett bildet eine Ausnahme), sondern Kräfte der Natur oder der chthonischen Welt bzw. Bekämpfer chthonischer Mächte. Therapie an Mineralquellen ist offenbar ein Ergebnis des Individualisierungsprozesses, der im 4. Jh. vC. einsetzte. Doch verdienen einige Fälle näher betrachtet zu werden. In Mytilene auf Lesbos gab es warme Quellen u. einen Kult des Apollon Thermios u. der Artemis Thermia, zugleich im Abstand von 7 km einen Tempel des Asklepios (ebd. 232). Ferner erhielt Artemis Thermia das Epitheton εὐήκοος, ‚gnädig hörend', was neben den gleichbedeutenden ἐπήκοος, κατήκοος u. Verwandten oft H. u. Heilheroen beigelegt wird (O. Weinreich, Θεοὶ ἐπήκοοι: ders., Ausgew. Schr. 1 [Amsterdam 1969] 131/95; auf Votivreliefs abgebildete Ohren können sowohl auf geheilte Körperteile weisen wie auf eine Gottheit, ‚die Gebete hört'; vgl. H. S. Versnel, Hearing gods: ders. [Hrsg.], Faith, hope and worship [Leiden 1981] 26/37, bes. 35; vgl. ferner u. Sp. 1212: Bona Dea). Auch Zeus wird oft ἐπήκοος genannt, manchmal zusammen mit ὕψιστος, ‚Höchster'. Das braucht durchaus nicht auf einen H. zu weisen, doch ist auffallend, daß Zeus ὕπατος, ‚Höchster', als H. erscheint, neben Herakles (der doch im allgemeinen kein Heilheros ist) u. Apollon bei Demosth. or. 21, 52 (Nilsson, Rel. 2^3, 332_{10}). Über ὕψιστος s. u. Sp. 1215. Bei den warmen Quellen von Lindos auf Rhodos gab es einen Kult des Apollon Oulios (‚Heiler': Suda s. v. οὔλιος; Strab. 14, 1, 6; die Suda gibt daneben die Erklärung ‚verderblich'; ebenso Liddell/Scott, Lex.^{9} s. v. οὔλιος; die Beziehung auf Heilung könnte mit ὅλος, ‚ganz', auch ‚gesund', zusammenhängen, vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 2 s. v. ὅλος u. 3 s. v. οὖλος) u. der Artemis Oulia (Croon, Artemis); ferner findet sich dort ein sehr zweifelhaftes Zeugnis für einen Kult des Asklepios (IG 12, 1, 763). Eine klare Beziehung ist weder auf Lesbos noch auf Rhodos nachzuweisen (Croon, Springs

243: ‚our search for an affiliation between cults of Apollo and Asklepios near hot springs yields a totally negative result'). Apollon als Heiler in Lindos ist schon an sich interessant: der Kult ist epigraphisch (unter dem Namen Olios) erst im 1. Jh. vC. bezeugt (IG 12, 1, 845), aber das Epitheton ist viel älter; es wird bereits von Pherekydes im 5. Jh. vC. genannt (Nilsson, Rel. 1^3, 540).

IV. Italien u. Rom bis zum Ende der Republik. a. Italische Gottheiten. Eine Folge des dynamistischen Charakters der altitalischen u. altröm. Religion ist, daß die Macht aufgeteilt wird in eine große Anzahl Einzelmächte, die sich auf die verschiedensten Lebensgebiete erstrecken können. Zu diesen Gebieten gehören natürlich auch Leben, Tod, Krankheit u. Gesundheit. Diese Mächte (numina) können beschützend oder bedrohend oder auch (worin sich wiederum die Ambivalenz zeigt) beides abwechselnd sein. Aus diesem Zusammenhang ist die sehr große Zahl italischer u. genuin römischer H. zu erklären, die Jayne 415/41. 461/4 aufzählt. Viele von ihnen haben nur indirekt mit Heilung zu tun, doch verdienen einige hier besondere Erwähnung. Typisches Beispiel für apotropäische Verehrung einer Sondergottheit ist der iJ. 175 vC. errichtete Altar für Verminus (ebd. 400; Latte, Röm. Rel.^{2} 52), um eine Viehseuche abzuwenden. Abwehr u. Schutz verbinden sich im Kult der Febris (*Fieber) auf dem Palatin u. an anderen Orten, die ursprünglich ein Krankheitsdämon war, aber auch die Heilung fördern konnte (Val. Max. 2, 5, 6; Jayne 462f; Thrämer 554; Latte, Röm. Rel.^{2} 52). Krankheit abwehren konnte auch Mars, wenn auch stark umstritten ist, aus welcher ursprünglichen Funktion sich diese Betätigung herleitet (gute Zusammenfassung: J. Balkestein, Onderzoek naar de oorspronkelijke zin en betekenis van de Romeinse god Mars, Diss. Leiden [Assen 1963]; E. Marbach, Art. Mars: PW 14, 2 [1930] 1919/37. 2582/4). Sowohl im Carmen Arvale (CIL 1^2, 2, 2: neve lue rue Marmar sins incurrere in pleores) als auch im Gebet des Bauern bei Cato (agr. 141, 2f: uti tu morbos visos invisosque ... defendas averruncesque; utique tu ... pastores pecuaque salva servassis duisque bonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae) beschützt er Mensch u. Tier. Trotz des ‚duis ... valetudinem' kann er nicht als H. im eigentlichen Sinne betrachtet werden. Das gilt jedoch wohl für die *Bona Dea. Latte (Röm. Rel.^{2} 228) leitet ihren Namen direkt vom griech. Ἀγαθὴ Θεός ab, die auf einem attischen Relief aus dem 3. Jh. vC. mit Füllhorn u. Schlangen dargestellt ist, also nach Art des Hygieia-Typs. Ferner gibt es Verbindungen mit den griech. Fruchtbarkeitsgöttinnen Damia u. Auxesia, die auch als Geburtsgöttinnen auftreten (s. G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 78 s. v. Auxesia. 103 s. v. Damia). Brouwer (280f) erklärt jedoch, daß die Schlange bei der Bona Dea einen altitalischen Typ darstellt, der von dem Typ abweicht, der gewöhnlich im Asklepioskult vorkommt. In der Literatur ist sie einzig bei Macrob. Sat. 1, 12, 26 mit der Heilung verbunden, doch gibt es eine Anzahl Inschriften: CIL 6, 75 (aus Trastevere, republikanische Zeit; Brouwer 11f) wird sie Oclata, ‚die Augenkrankheiten heilt', genannt. Ebd. 68 (von der Via Ostiense, Datierung umstritten; Brouwer 36f) wird ein Votum eingelöst ob luminibus restitutis, ‚zum Dank für die Wiederherstellung der Augen', dem die bemerkenswerte Feststellung angefügt ist: derelictus a medicis; die Ohnmacht der Ärzte ist auch in den griech. Berichten von Wunderheilungen ein fester Topos (Weinreich 195f). Aus späterer Zeit stammen (speziell aus der Provence) Weihungen an die Bona Dea als an ‚die Göttin, die hört' (s. o. Sp. 1210 ἐπήκοος; Brouwer 86. 101f. 198), wobei die Ohren abgebildet werden. CIL 6, 72 (Rom) ist eine Weihung an Bona Dea Hygia. Sie wird auch identifiziert mit Fenta Fatua u. mit Fauna, der Tochter oder Schwester des Faunus (vgl. o. Sp. 1203 zu Pan), der nach Verg. Aen. 7, 81/91 ein uraltes Inkubationsorakel bei Tibur hatte; das hatte jedoch nichts mit Heilung zu tun u. ist im übrigen eine Erfindung Vergils (Latte, Röm. Rel.^{2} 84_1); wohl hatte er seit 194 vC. einen Tempel auf der Tiberinsel (Liv. 33, 42; 34, 53), der Domäne des Asklepios (s. u. Sp. 1214). Minerva wurde auf dem Esquilin als Medica verehrt (Latte, Röm. Rel.^{2} 166), wovon aber nichts weiter bekannt ist; mehr weiß man von Minerva Memor aus Placentia (CIL 11, 1292/310), die wirklich zu den H. gehört, aber erst aus der Kaiserzeit bekannt ist. Die Beziehungen der *Fortuna zur Heilung sind schwach; möglicherweise kann das Epitheton salutaris (CIL 6, 184. 201f) in Verbindung gebracht werden mit CIL 13, 2, 7994: Fortunis salutaribus Aesculapio Hygiae.

b. Die griech. Götter in Rom. Die Dioskuren treten in Rom als Streiter gegen die Pest

auf (Schol. Pers. 2, 56; Deubner 56). Viel bedeutender war die Rolle des Apollon als H. (Gagé 19/220; Latte, Röm. Rel.^{2} 221/5). Mögen die ältesten Verbindungen des röm. Staates mit dem Apollon von Cumae sich wirklich durch die Sibyllinischen Bücher vollzogen haben (so Detschew aO. [o. Sp. 1200] 527) oder aber schon sehr frühe etruskische Einflüsse vorliegen (an beiden wird gezweifelt: Latte, Röm. Rel.^{2} 221f; Gagé 38. 53/61), so ergibt sich hieraus jedenfalls nichts über die Rolle des Apollon als H. Die Einführung eines formellen Kultes in Rom 433/31 vC. dagegen geschah aufgrund einer schweren Pest. Diese Seuche herrschte kurz vor Ausbruch der berühmten Pest in Athen, was wohl nicht bloße zeitliche Koinzidenz gewesen war (ebd. 75). Ch. Triebel-Schubert, Heilkulte in der röm. Republik: MedizinhistJourn 19 (1984) 303/11 sucht den Anlaß in der politischen ‚Krankheit' des Ständekampfes (Störung der pax deorum, s. u.). Zu diesem Zeitpunkt wurde der erste u. während der Republik einzige Apollontempel in Rom gegründet. Er wurde als Apollo Medicus verehrt (Liv. 4, 25. 29; vgl. auch die Akklamation ‚Apollo Medice, Apollo Paean': Macrob. Sat. 1, 17, 15). Der Tempel stand auf den Prata Flaminia, dem Marsfeld, also außerhalb des pomerium, der Stadtgrenze. Das deutet zwar auf eine durch den Staat initiierte, aber nicht eigentlich in den Staatskult inkorporierte Verehrung (das bei Liv. 3, 63 an der gleichen Stelle lokalisierte ältere Apollinare ist zweifelhaft, s. Latte, Röm. Rel.^{2} 222_2). Die Lectisternia, rituelle Götterbewirtungen, bei denen Apollon eine bedeutende Rolle zugewiesen war, u. die Ludi Apollinares (Detschew aO. 528) wurden ebenfalls von Staats wegen eingerichtet, jeweils veranlaßt durch eine Epidemie. Die Lectisternia deuten auf einen urröm. Typ von Frömmigkeit hin, der über die aus Griechenland übernommene Verehrung eines H. hinausgeht (Gagé 169): die Seuche läßt erkennen, daß die Ordnung zwischen der Welt der Götter u. der Welt der Menschen gestört ist. Die Wiederherstellung der pax deorum war von existentieller Bedeutung für den Fortbestand des Gemeinwesens, u. in diesem Zusammenhang ist die Funktion des Apollon mehr die eines Beschützers im allgemeinen als die eines H. im engeren Sinne. Ungewöhnlich ist das Epitheton tortor, das dem Apollon beigelegt wurde (quo cognomine is deus [scil. Apollo] quadam in parte urbis colebatur, Suet. vit. Aug. 70, 2). Latte (Röm. Rel.^{2} 222) will es der ambivalenten Funktion des Gottes zuschreiben (‚der Gott, der die Krankheit heilt, kann sie auch senden, morbis torquere'). Wahrscheinlich ist es nur die Andeutung eines Kultes in einem Stadtviertel, in dem Folterknechte rekrutiert wurden (J. M. Carter, Suetonius, Divus Augustus, ed. with introduction and commentary [Bristol 1982] 192). Das starke Wiederaufleben des Apollonkultes unter Augustus, in dessen Verlauf der Gott in das pomerium, also ins Stadtgebiet, hineingeholt wurde, gehört nicht in den Rahmen der H. Was den Kult auf dem Marsfeld betrifft, bot der der kranken Einzelperson weder Hilfe noch Trost, was auch auf die Lectisternia zutrifft (Becher 216). Das änderte sich, als der Kult des Aesculapius (für die Namensform s. Latte, Röm. Rel.^{2} 225_3) iJ. 293/91 vC. auf der Tiberinsel eingeführt wurde, wo eine der bedeutendsten Tochtergründungen von Epidauros neben Athen u. Pergamon entstand (ebd. 225/7; Becher 217f). Anlaß war wiederum eine Epidemie. Apollon selbst übernahm die Initiative. In seinem Tempel zu Antium (Ovid. met. 15, 718/22) hielt die Schlange, in der Aesculapius sich auf seiner Reise von Epidauros nach Italien inkorporiert hatte, Rast, bevor sie nach Beruhigung der rauhen See nach Rom weiterfuhr, wo sie die Tiberinsel als Landungsstelle wählte. Aus Epidauros wurde die ganze Einrichtung des Kultes übernommen, u. a. Hunde u. eine Schlange. *Inkubation dagegen ist aus republikanischer Zeit nur indirekt bezeugt, aus späterer Zeit gibt es epigraphische Zeugnisse (Becher 220_{61}). Auch Wunderheilungen sind (in griechischer Art: IG 14, 966f; Ditt. Syll.^{3} nr. 1173) erst aus der Kaiserzeit bekannt. Exvotos u. Votivgaben jedoch sind sehr zahlreich (Becher 224_{73}). Sie geben Zeugnis von einem intensiven Kult durch die arme Unterschicht der Bevölkerung, auch durch Sklaven u. Freigelassene; die Oberschicht hatte ja ihren jeweils eigenen Hausarzt, der oft ein Sklave war. Unter diesen Umständen wurde Aesculapius zu einem echten Volksgott, was aber nicht hinderte, daß auch der Staat seine Hilfe anrufen konnte. Anläßlich einer Epidemie iJ. 180 vC. (Liv. 40, 37, 2) tat der Konsul C. Calpurnius ein Gelübde an Apollon, Aesculapius u. Salus (die neben Valetudo die interpretatio Romana der Hygieia ist; auch Hygia kommt in Inschriften vor, s. F. Kudlien, Art. Gesundheit: o. Bd. 10, 922/

5). Umgekehrt konnte auch eine Einzelperson Apollon als H. anrufen (Cic. fam. 14, 7, 1). Das hat nichts zu tun mit dem o. behandelten vom Staat unterhaltenen Kult, sondern mehr mit dem allgemeinen Empfinden, das Caesar (b. Gall. 6, 17, 2) in bezug auf die Kelten äußert: eandem fere quam reliquae gentes habent opinionem: Apollinem morbos depellere. Cicero ist meist skeptischer. Div. 2, 123 führt er die Auffassung derer ad absurdum, die eher zur Inkubation ihre Zuflucht nehmen als zur normalen ärztlichen Behandlung. Damit steht er in seiner Zeit nicht allein. Cic. nat. deor. 3, 39 äußert sich C. Aurelius Cotta ziemlich arrogant über die indocti, die eine ganze Anzahl Menschen, darunter auch Aesculapius, als ascripticii cives, ,naturalisierte Bürger', in den Himmel aufgenommen hätten. Q. Mucius Scaevola (aus Varro zitiert bei Aug. civ. D. 4, 27), Konsul iJ. 95 vC., erklärt, daß bestimmte Lehrmeinungen schädlich für das Volk seien, u. nennt dabei als Beispiel die Auffassung der Gebildeten, daß Hercules, Aesculapius, Castor u. Pollux gewöhnliche Menschen gewesen wären u. keine Götter seien. In der Kaiserzeit treibt Lucian seinen Spott mit Asklepios: er läßt ihn durch Herakles als φαρμακεύς beschimpfen, welches Wort deutlich den Beigeschmack von ,Giftmischer' hat (dial. deor. 15 [13]), Iupp. trag. 21 wird Asklepios von Momos dem Zeus als illegal eingedrungener Fremdling (παρέγγραπτος) vorgestellt.

V. Hellenistische Zeit u. römisches Kaiserreich. Aus methodischen Gründen wurde im Vorausgehenden schon einige Male auf diese Periode vorgegriffen.

a. Die ursprünglich griech. Götter u. Heroen. Am auffallendsten ist die Entwicklung der Universalität des Asklepioskultes. Der o. Sp. 1207 behandelte Prozeß der allmählichen Verdrängung anderer H. setzt sich fort, wenn auch Apollon immer noch ein Konkurrent seines Sohnes blieb. Die Asklepieia als Kurstätten verbreiteten sich über den ganzen Mittelmeerraum, vor allem im Osten (Nilsson, Rel. 2^3, 108f). In Oropos bleibt der Kult des Amphiaraos zwar noch bestehen, in Athen hört man noch vom Kult des Heros Iatros (ebd. 82). Aus der Kaiserzeit sind an der Pnyx in Athen Votivtafeln für einen H. Hypsistos (auch Zeus Hypsistos genannt) bekannt, von Frauen aus der unteren sozialen Schicht geweiht (ebd. 332). Aber das sind Ausnahmen; die Regel ist die Entwicklung des Asklepios zum griech. H. schlechterdings. Auch in Rom nimmt seine Popularität zu; auf der Tiberinsel schenkt er dort ausgesetzten kranken Sklaven die Freiheit, sie wurden pro deo (*Arzthonorar) behandelt (Suet. vit. Claud. 25, 2; Mod.: Dig. 40, 8, 2; Becher 242). Im 1./2. Jh. nC. entstand eine allgemein verbreitete Asklepiosfrömmigkeit, in welcher der Gott zum σωτήρ, ,Retter', ,Heiland', im weitesten Sinn wurde (Rengstorf 5/12), der neben seiner Funktion als Heiler des Körpers auch die des Heilers der Seele erhalten konnte (Ferguson 110f sucht den Ansatz hierzu schon in der hellenist. Zeit). Er wurde mehr u. mehr Objekt der ganz persönlichen Frömmigkeit. Das beredteste Zeugnis dafür bilden die Hiëroi Logoi des Aelius Aristides (*Aristides Rhetor; Festugière 85/104; vgl. auch Dodds 39/45). Bei ihm trägt die persönliche Frömmigkeit nahezu neurotische Züge. Auffallend sind bei ihm auch die Motive von einer ,Bekehrung' zu Asklepios, nachdem er zunächst sein Heil bei Zeus u. Sarapis (s. u. Sp. 1217) gesucht hatte, u. von der Machtlosigkeit der Ärzte (vgl. o. Sp. 1212 zu Bona Dea: derelictus a medicis), ferner auch das Motiv vom Finden eines neuen Lebens im Glauben, das ihm Ausgleich ist für die Tatsache, daß er eine normale Heilung letzten Endes doch nicht findet.

b. Wunderheilungen durch den Herrscher. Zur persönlichen Frömmigkeit gehört u. a. das Verlangen, die als göttlich erfahrene Macht unmittelbar vor Augen zu haben. Das findet auch im hellenist. Herrscherkult Ausdruck. Im Hymnus der Athener auf Demetrios Poliorketes (Athen. dipnos. 6, 253E, vgl. C; um 291 vC.) heißt es: ,Die anderen Götter sind fern oder sie haben keine Ohren oder sie existieren gar nicht oder kümmern sich nicht um uns; dich aber haben wir leibhaftig vor Augen, nicht aus Holz, nicht aus Stein'. Aus diesem Erleben des Göttlichen ergibt sich ferner, daß Herrscher noch Zeit ihres Lebens nicht nur σωτήρ genannt wurden, sondern auch als Heilheroen auftraten. Das älteste uns bekannte Beispiel ist Pyrrhos (Plut. vit. Pyrrh. 3, 5; Plin. n. h. 7, 2, 20), dessen großer Zeh am rechten Fuß Heilkraft besaß. In der Kaiserzeit wurden in Alexandreia ein Blinder u. ein Gelähmter auf Rat des Sarapis (s. u. Sp. 1217/9) durch Vespasian geheilt (Tac. hist. 4, 81; Suet. vit. Vesp. 7), der Blinde durch den Speichel, der Lahme durch den Fuß (H. W. Pleket, An aspect of the emperor

cult: HarvTheolRev 58 [1965] 334; A. Henrichs, Vespasian's visit to Alexandria: ZsPapEpigr 3 [1968] 65/72). Das ist um so bemerkenswerter, als Vespasian selbst außerordentlich nüchtern u. skeptisch war (Becher 247). Auch Hadrian trat als Heiler eines Augenkranken auf (Hist. Aug. vit. Hadr. 25, 3f, wo freilich auch bemerkt wird, daß schon Marius Maximus dies für ein Täuschungsmanöver hielt). Weniger aufschlußreich ist Nero als Asklepios Caesar in Kos u. Caracalla als σύνναος, ,der im gleichen Tempel Verehrte', des Asklepios in Pergamon (Becher 247; Schottroff 197f).

c. Die oriental. Götter. Sabazios kam bereits Ende des 5. Jh. vC. aus Phrygien nach Griechenland (Nilsson, Rel. 1^3, 567), aber sein Kult fand erst im Kaiserreich weite Verbreitung (ebd. 2^3, 658/67; R. Fellmann, Der Sabazios-Kult: M. J. Vermaseren [Hrsg.], Die oriental. Religionen im Römerreich [1981] 316/40). Auch er wurde als ἐπήκοος u. ὕψιστος betitelt (s. o. Sp. 1210 u. 1215). Der Grund, ihn zu den H. zu rechnen, ist vor allem das Vorkommen zahlreicher Votivhände, was von Weinreich mit Heilung durch Handauflegung in Verbindung gebracht wird (Jayne 490f; Weinreich 17f). – Auch die Magna Mater (Kybele) war schon früh nach Griechenland gekommen. In augusteischer Zeit gibt es eine Weihung an sie als Heilgöttin (IG 2^2, 4714), wo sie εὐάντητος ἰατρίνη, ,gnädige Ärztin', heißt u. mit Aphrodite identifiziert wird (vgl. auch ebd. 4760, dort keine Identifikation; εὐάντητος, ,die gnädig begegnet', nicht als furchterregendes Numen, steht neben ἐπήκοος, ,die Bitten hört'). Im euhemeristischen Bericht über ihre Jugend bei Diod. Sic. 3, 58, 2 wird ihr Erfindung von Heilmitteln für Vieh u. kleine Kinder zugeschrieben. – Mit Sicherheit gehören Isis u. Sarapis zu den H. Die Funktion als Heilerin war bei Isis ein Erbe aus dem pharaonischen Ägypten (s. o. Sp. 1195; Witt 185/9). Sarapis, eine Schöpfung Ptolemaios' I Soter, wurde als H. meist mit Isis vereint; beide zusammen wurden als σωτῆρες verehrt. Ihr Kult breitete sich schnell über die griech.-röm. Welt aus (Vidman aO. [o. Sp. 1195]; ders., Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae = RGVV 28 [1969]). In Ägypten waren vor allem der Tempel der Isis Medica in Menuthis (s. u. Sp. 1230) u. die Serapea von Alexandreia u. Kanopos als Heilstätten stark frequentiert. Fortschreitende medizinische Wissenschaft u. Gottesverehrung gingen hier Hand in Hand. Inkubation war eine normale Praxis. Zu den frühesten Heilstätten außerhalb Ägyptens gehören die drei Serapea von Delos (seit 220 vC.; noch früher, im 4. Jh., gab es einen Isistempel in Piräus). Später findet man sie überall in der griechischsprechenden Welt (Nilsson, Rel. 2^3, 121/31; R. A. Wild, Water in the cultic worship of Isis and Sarapis [Leiden 1981] 161/89). Der Kult des Asklepios schloß sich eng an die Kulte der Isis u. des Sarapis an (W. Hornbostel, Sarapis [Leiden 1973] 22f). Paus. 2, 27, 6 berichtet von einem Tempel in Epidauros, der von einem röm. Senator errichtet wurde für Hygieia, Asklepios u. Apollon ,unter ihren ägypt. Namen', d. h. also für Isis, Sarapis u. Horus (Witt 192). Nach Tac. hist. 4, 84, 5 wurde Asklepios mit Sarapis (in der röm. Schreibweise Serapis) identifiziert. In Rom stieß der Kult anfänglich auf Widerstand. Nachdem iJ. 43 vC. die Triumvirn sich aus politischen Gründen tolerant gezeigt hatten (Dio Cass. 47, 15, 4), folgte unter Augustus wieder eine Zeit der Unterdrückung (ebd. 53, 2, 4); unter Caligula kehrte die Toleranz zurück (Becher 235), u. seitdem war auch in der röm. Welt der Kult der Isis u. des Sarapis eine normale Erscheinung. Beide Götter konnten das Epitheton ἐπήκοος erhalten, bei Isis wurden manchmal auch wieder Ohren abgebildet (Witt 136. 303_{23}f [303_{23} lies 410 statt 210]). Bei all dem darf man aber nicht außer acht lassen, daß ihre Funktion als H. zwar bedeutsam, aber doch nur eine Nebenfunktion war. Beide Gottheiten präsentierten sich als Allgötter mit Allmacht, so Sarapis als εἷς θεός, ,einziger Gott', u. als εἷς Ζεὺς Σάραπις, ,Zeus Sarapis, der einzige Gott' (Nilsson, Rel. 2^3, 574). Isis offenbart ihre Ansprüche mit noch mehr Nachdruck in den großen Aretalogien, die vor allem aus den Inschriften von Kyme u. Andros bekannt sind (F. Solmsen, Isis among the Greeks and Romans [Cambridge, Mass. 1979] 42/51; Witt 100/10; in der Lit. vor allem bei Apuleius [met. 11, 5], wo auffällt, daß Isis sich mit mehreren Göttinnen identifiziert, worunter jedoch keine der bekannten Heilgöttinnen ist). Die Stellung von Isis u. Sarapis in der hellenist. Zeit ist in vielerlei Hinsicht mit der Stellung des Apollon in der klass. Zeit zu vergleichen, doch gibt es einen wesentlichen Unterschied: Alle drei waren sie große Gottheiten, die auch in bedeutendem Ausmaß als H. auftreten konnten, aber Sarapis u. vor allem Isis gewannen die

Herzen der Menschen u. gehörten so in das geistige Klima, in dem auch die Asklepiosfrömmigkeit des 1. u. 2. Jh. nC. blühte u. gedieh. In der Literatur findet man bei manchen Persönlichkeiten einen Widerhall der Innigkeit im Verhältnis zur Göttin, die den Isiskult vor anderen Kulten auszeichnete, zB. bei Tibullus (1, 3, 23/32), Propertius (2, 28, 61), Ovid (am. 2, 13, 7/18) u. vor allem bei Apuleius (met. 11, 2; Becher 234). Bezüglich Sarapis zeigt sich dies am deutlichsten im Werk des Aelius Aristides, der vor seiner ,Bekehrung' zu Asklepios ein eifriger Anhänger des Sarapis gewesen war (C. A. Behr, Aelius Aristides and the sacred tales [Amsterdam 1968] 21f. 149).

B. Christlich. I. Allgemeines. Christus als Heiler. Es war also eine ,heilungssüchtige' Welt (Harnack, Miss.^{4} 1, 136), in die das junge Christentum eintrat. Es tat dies mit einem ,Evangelium vom Heiland u. von der Heilung' (ebd. 129/50). Diese Botschaft nahm ihren Ausgang von den Wunderheilungen, die Jesus u. in seinem Auftrag (Mt. 10, 1. 8 par.) die Jünger vollzogen. Die Wunderheilungen ihrerseits beruhten auf der Funktion Gottes als Heiler im AT (s. o. Sp. 1196f). Das Heilungsmonopol Jahwes wird jetzt in Christus aktualisiert (Hempel 290). Damit ist aber gleichzeitig gesagt, daß Christus ebensowenig wie Jahwe zu den H. im gewöhnlichen Sinn des Wortes gerechnet werden kann. Die Berichte über die Wunderheilungen weisen im Detail zwar auffallende Übereinstimmungen mit den außerchristl. Heilungsberichten auf (Oepke 205/7), doch haben sie vor allem eine eschatologische Funktion (ebd. 213; vgl. O. Michel, Art. Heilen: BiblHistHdwb 2 [1964] 679; F. Graber/D. Müller, Art. Gesund: TheolBegrLexNT 1 [1967] 552: ,im Mittelpunkt aller Heilungen steht nicht das Heilungswunder, sondern der Heilende selbst, mit dessen vollmächtiger Verkündigung der Anbruch des neuen Äons gekommen ist'). Auch darin besteht eine Verbindungslinie zum AT, daß die Funktion des Gottesknechtes aus Deuterojesaja auf Christus übertragen wird (Mt. 8, 17). Ein bedeutsamer Unterschied zum AT zeigt sich dagegen darin, daß Jesus lediglich die Heilungsmacht Gottes vergegenwärtigt; die Macht, Unheil zu stiften, wird Satan zugewiesen (Hempel 279; bei der Ausnahme Mt. 21, 19 handelt es sich nicht um Mensch oder Tier, sondern um einen Feigenbaum). Obwohl Christus im NT nie direkt Arzt genannt wird (wohl indirekt: Mc. 2, 17 par. Lc. 5, 31), ist er doch stets als Heilender gegenwärtig (Harnack, Miss.^{4} 1, 129); ebenso steht es mit den Aposteln kraft des ihnen verliehenen Auftrags (s. o.) als seine Repräsentanten u. in seinem Namen (Hempel 290). Es muß auf die frühen Christen einen unauslöschlichen Eindruck gemacht haben, daß die Wunder, die den neuen Äon ankündigten, so oft in Form von Heilungswundern geschahen. Mit dem Glauben, daß ihr Heiland vor allem ein Heilung bringender Retter war, standen sie in einer Welt, die voll war mit Heilungskulten, gegen die sie sich absetzen mußten, schon wegen der Popularität dieser Kulte. Hier ist der Punkt, an dem der Heiland Christus u. die antiken H. sich berührten. Aus diesem Zusammenhang erhielt Christus direkt den Titel ἰατρός, Arzt; hier liegt der Grund für das Christus-medicus-Motiv (vgl. Dölger, Ichth. 1^2, 416/22; Eijkenboom; Dumeige). Das älteste griech. Zeugnis findet sich Ign. Eph. 7, 2: ,Es gibt nur einen Arzt... Jesus Christus, unser Herr', das älteste lat. Tert. adv. Marc. 3, 17, 5: medicator (mit Verweis auf Jes. 53, 4, zit. Mt. 8, 17). Im folgenden wird das Motiv immer wieder aufgenommen (Harnack, Miss.^{4} 137f; Eijkenboom XII/XXI; Dumeige), auch in Inschriften (zB. die Inschrift von Timgad, wahrscheinlich donatistischer Herkunft, 4. Jh.: H. Leclercq, Art. Médecins: DACL 11, 1, 157/60; ders., Art. Timgad: ebd. 15, 2, 2335; Eijkenboom XV; vgl. die Inschrift aus Djebel Riha [Frikyā, Syrien]: Dölger, Ichth. 1^2, 253 nr. 25 = IGLSyr 4 nr. 1418). Im 4. Jh., als die große Popularität der heidn. Heilungskulte im Schwinden war, lebte das Christus-medicus-Motiv dagegen noch einmal stark auf bei Augustinus (Eijkenboom). Vermutlich aus dem 5. Jh. stammt ein christl. Amulett mit einem Text, dessen Anfang auffallend übereinstimmt mit dem o. Sp. 1205 zitierten Perseus-Amulett: † Φεῦγε, πνεῦμα μεμισημένον· Χ(ριστό)ς σε διώκει, ,Flieh, verhaßter Geist, Christus verfolgt (oder vertreibt) dich' (PGM^2 5b [2, 212]; weitere Beispiele für diese Formel, nur mit anderen Namen [Salomon, Araaph]: Peterson, HTh 106/8). Weiter heißt es darin: ,Christus, ... der du jede Krankheit u. jede Schwäche heilst, heile auch ...' Mit πνεῦμα (Geist) ist Fieber gemeint. Hier zeigt sich, daß Christus in diesem besonderen Fall als Heiler eines spezifischen Leidens auftritt, wofür der Verfasser natürlich Beispiele aus dem NT kannte (zB. bzgl. Fieber: H.-J. Horn:

o. Bd. 7, 892f). – Neben Christus wird aber ähnlich wie im jüd. Bereich (s. o. Sp. 1196) Gott als Arzt bezeichnet, zB. Ep. ad Diogn. 9, 6; Theophil. Ant. ad Autol. 1, 7 ist es ,Gott, der heilt u. lebendig macht durch den Logos u. die Sophia' (Weisheit, womit hier der Hl. Geist gemeint ist [vgl. ebd. 2, 15]).

II. Die Konfrontation der Heilande: Asklepios – Christus. Der gesamte oben umschriebene Komplex bildet den Hintergrund eines Zusammenstoßes unterschiedlicher Glaubenswelten. Dem Heiland der Christen standen in der Funktion als Heiler die heidn. Wohltäter gegenüber, bei denen die Kranken aus der hellenist.-röm. Welt Hilfe u. Trost suchten. Unter ihnen nahm, wie oben dargelegt, Asklepios den ersten Platz ein. Die Übereinstimmungen zwischen Asklepios u. Christus sind so auffallend, daß es schon in den ersten Jhh. nC. zu einer direkten Konfrontation kommen mußte. Schon die äußerlichen Ähnlichkeiten sind bezeichnend: Asklepios ist der Sohn eines Gottes, heilt in seinem irdischen Leben Kranke, u. a. auch durch *Handauflegung (vgl. D. Korol: o. Sp. 504f), weckt Tote auf, erleidet selbst den Tod als Strafe, wird in den Himmel aufgenommen u. erscheint trotzdem den Gläubigen auf der Erde wie in lebendigem Leib. Auch in Details stimmen die Wunderheilungen des Asklepios in auffallender Weise mit den Wunderheilungen Jesu überein (zahlreiche Beispiele bei C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums 1 [1954] 55), ebenfalls in den literarischen Motiven, wie zB. im Topos ,derelictus a medicis' (Oepke 206). Es ist darum auch kein Wunder, daß von allen antiken H. u. Heilheroen es vor allem Asklepios gewesen ist, dem das junge Christentum seine Aufmerksamkeit widmete (vgl. zB. die häufige Erwähnung seines Todes durch Blitz: W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1157). Die Konfrontation mit den übrigen o. Sp. 1199/219 behandelten Gestalten, bes. die scharfe Polemik gegen die oriental. Gottheiten, ist mehr allgemein gehalten u. richtet sich nicht speziell gegen ihre Funktion als H. u. Heilheroen (wobei es natürlich Ausnahmen gibt, s. u. Sp. 1229f). Die Gegenüberstellung Asklepios – Jesus als der ,wahre Arzt' (Oepke 204) konnte schon bei den Apologeten zwei verschiedene Formen annehmen: 1) im Sinne einer Beurteilung, die man so paraphrasieren kann: ,Ihr Heiden habt schon in eurem Götterkult eine bedeutsame Schule durchlaufen; wir Christen bringen euch nun die wahre Erfüllung u. Verwirklichung'. Dieses Motiv findet man zB. Iustin. apol. 1, 21: ,Wir bringen euch nichts, was gegenüber dem, das man von euren sogenannten Zeussöhnen erzählt, neu u. fremd (καινόν τι) wäre; ihr wißt zB., daß erzählt wird, ... Asklepios, der Arzt war, sei vom Blitz getroffen in den Himmel aufgestiegen (ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανόν)'. Ebd. 22: ,Wenn wir sagen, daß Christus Krüppel, Lahme u. von Geburt an Kranke geheilt u. Tote auferweckt habe, dann scheinen wir damit Dinge zu erzählen, die dem ähnlich sind, was man von Asklepios berichtet'. Dazu bemerkt Harnack, Miss.^{4} 1, 146_3: ,man würde Justin gründlich mißverstehen, wenn man aus diesen Stellen irgendetwas zugunsten des Gottes herauslesen wollte'. Hierher gehört auch Theophil. Ant. ad Autol. 1, 13: ,Du leugnest, daß Tote auferweckt werden; ... u. doch glaubst du, daß Asklepios, nachdem er vom Blitz getroffen war, wieder erweckt wurde'. Später findet man solche Äußerungen auch Clem. Alex. strom. 5, 13; Arnob. nat. 1, 38. 41; Lact. inst. 1, 18, 21. 19, 3. Eine Variation dieses Motivs ist die Behauptung, daß Christus den Asklepios als Heiler weit übertreffe (Arnob. nat. 1, 48/50; Dölger 254f). Den menschlichen Weisen des heidn. Gottes zu heilen wird dann die göttliche Weise Christi gegenübergestellt. Letzterer wies niemand ab; er verlieh seinen Jüngern, die nicht in einer Wunderschule gelernt hatten, die gleiche Gabe. – 2) Daneben gab es das Motiv der absoluten Ablehnung, wobei Asklepios als gefährlicher Dämon betrachtet wurde (Tert. nat. 2, 14, 13: tam periculosam mundo bestiam). Gerade die Ähnlichkeiten veranlaßten viele Apologeten dazu, Asklepios schärfer u. härter anzugreifen als andere antike Gottheiten (kurze, aber klare Übersicht: Schouten 65/70; Herzog, Asklepios 797f; Dölger 241/8; Rengstorf 5/8). Diese negativen Äußerungen sind bei weitem zahlreicher als die neutralen. Iustin. apol. 1, 25 heißt es, daß die Christen, obwohl sie mit dem Tod bedroht würden, Asklepios u. andere Götter verachteten. Die Apologeten führten gern die bei Platon (resp. 3, 408bc), der sich auf die Tragödiendichter u. Pindar (Pyth. 3, 54/8) beruft, wiedergegebene Überlieferung an, daß Asklepios auf materiellen Gewinn aus war, was doch eines Gottes unwürdig sei (Dölger 243). Die Konfrontation erreichte einen Höhepunkt im 2. Jh., als der heidn. Gott durch Aelius Aristides u.

Christus durch Quadratus v. Athen, Justinus, Tatian u. andere einfachhin als σωτήρ bezeichnet wurden. Rengstorf (8/33) versuchte, diese Konfrontation in das 1. Jh. zurückzudatieren, indem er indirekte Anspielungen in den johanneischen Schriften des NT (Joh., 1 Joh. u. Apc.) anführte; doch ist die Schwierigkeit dabei, daß in diesen Schriften konkrete Äußerungen fehlen. Diese Zurückhaltung erklärt Rengstorf (28) aus der jüd. Tradition, die verbot, den Namen Gottes u. auch die Namen der heidn. Götter auszusprechen. Neben der ‚Gewinnsucht' war auch der schmähliche Tod des Asklepios durch Blitzschlag für die Apologeten ein Stein des Anstoßes (Athenag. supplic. 29; Iustin. apol. 1, 21; vgl. Tert. nat. 2, 14, 9f; Pass. Philipp. Heracl. et soc. [BHL 6334] 8 [ASS Oct. 9, 546]). Der Streit erreichte einen Höhepunkt in der Kritik des Kelsos (*Celsus; Dölger 250/7), gegen den Origenes (c. Cels. 3, 22) erneut den Tod durch Blitzschlag als Strafe des Zeus anführt. Kelsos hatte auf die Universalität des Asklepios hingewiesen (ebd. 3, 3) u. auf die Tatsache, daß er überall als Heiler u. Wohltäter (θεραπεύοντα καὶ εὐεργετοῦντα) leibhaftig erschienen sei u. nicht wie Jesus als reines Phantom (φάσμα: ebd. 3, 24). Damit setzt die heidn. Reaktion (P. de Labriolle, La réaction païenne^6 [Paris 1942]) in stärkerem Maße ein. Nachdem gegen Ende des 3. Jh. Arnobius (nat. 7, 44) nochmals seine Verachtung für den Gott, der als Schlange über die Erde kriecht, zum Ausdruck gebracht hatte, erreichte die Reaktion im 4. Jh. einen neuen Höhepunkt mit Kaiser Julian (P. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism [Oxford 1981] 167f). Den Tempel des Asklepios in Aigai (Kilikien) hatte Konstantin verwüsten lassen, was Eusebios als Triumph des Heilandes Christus über den ‚Heiland' Asklepios begrüßte (vit. Const. 3, 56). Als Julian sich anläßlich seines Feldzuges gegen die Perser in Tarsos aufhielt, ließ er es sich angelegen sein, die Säulen dieses Tempels, die die Christen zum Bau ihrer eigenen Kirche verwendet hatten, dem Asklepiospriester von Aigai zurückzugeben (Joh. Zonar. ann. 13, 12 [PG 134, 1149C/52A]). Julian selbst suchte, wenn er krank war, Hilfe bei Asklepios (c. Galil. 235c [207, 3f Neumann]) u. sprach sich auch in seinen Schriften unzweideutig für ihn als σωτὴρ τῶν ὅλων, ‚Retter des Alls', aus (or. 4, 39, 153b). Er hält sich eng an den Sprachgebrauch des NT, wenn er die Epiphanie des Gottes u. seine Wanderungen auf Erden beschreibt u. ihn auch als Seelenarzt anruft (c. Galil. 200ab [197, 15/8, 6]; Dölger 253). Ein deutlicher Bezug auf das von den Apologeten immer wieder erwähnte Motiv der Gewinnsucht findet sich in der apokryphen Ep. 78 Wright, wo gesagt wird, daß Asklepios nicht mit der Hoffnung auf Belohnung die Menschen heilt, sondern um sein eigenes liebendes Herz (τὸ οἰκεῖον φιλανθρώπευμα) zu befriedigen (419b). – Der Versuch von E. Dinkler, in einem Christusbild der sog. polychromen Fragmente (Rom, Ende 3. Jh.) das Nachleben des Asklepiosbildes aufzuweisen, bleibt Vermutung, da auch die Ikonographie Jupiters oder von Philosophen Vorbild gewesen sein kann (so zuletzt F. W. Deichmann, Rez.: RömQS 77/78 [1982/83] 136/8 u. D. Stutzinger: Spätantike u. Frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt [1983] 607/9 nr. 200).

III. Heilige als Nachfolger von Heilgöttern. Nach dem Tode Kaiser Julians ging der Streit zwischen dem Christentum u. den antiken H. u. Heilheroen bald zu Ende. Mit großem Fanatismus wurden manche Heiligtümer verwüstet (Becher 254), andere aber zu Kirchen umgebaut (*Christianisierung II [der Monumente]). Hier u. dort blieb noch ein Rest erhalten. Noch im 6. Jh. gab es ein Asklepiosheiligtum in Askalon (Ferguson 241). Ein besonderer Zug dieser Umformung liegt darin, daß an manchen Orten christliche Heilige die Stelle antiker H. u. Heilheroen einnehmen. Man muß dieses Phänomen aber mit Vorsicht behandeln. PsBasil. Sel. vit. Thecl. praef.: 288 Dagron heißt es: ‚Die Heiligen wirken allein durch die Gnade Christi; u. da sie selbst früher diese Gnade erworben haben, unterstützen sie jetzt diejenigen, die auch um diese Gnade bitten, u. erweisen sich so gleichsam als Kanäle, die ihr Wasser aus der erhabensten u. göttlichsten Quelle beziehen'. Das ist theologisch korrekt, denn der Lehre nach waren die Heiligen keine selbständigen Heilheroen, sondern nur Vermittler. In der Praxis jedoch, vor allem in der Volksfrömmigkeit, war es freilich anders; davon zeugen die großen Sammlungen von Wunderheilungen, die den bedeutendsten dieser Heiligen u. ihrem direkten persönlichen Eingreifen zugeschrieben werden. Eine ganz typische Eigenart vieler dieser Nothelfer bei Krankheiten ist ihre Charakterisierung als ἀνάργυροι, also als solche, ‚die für die Behandlung kein Geld nehmen', worauf

manche den größtmöglichen Nachdruck legen. Es sind 13 solcher Heiliger bekannt (Kötting 204_{664}): Diomedes, Hermolaos, Kosmas u. Damianos, Kyros u. Johannes, Pantaleon, Pausikakos, Photinos u. Aniketos, Sampson, Thalalaios, Tryphon. (H. Toole, Τὰ ἰάματα τῶν ἁγίων Ἀναργύρων: EpetHetByzSpud 42 [1975/76] 253/97.) Andere Heilige, die speziell als Heilende bekannt sind, ohne daß man sie als ἀνάργυροι bezeichnet hätte: Artemios, Demetrios, Jesaia (der atl. Prophet, dessen Grab als Heiligengrab verehrt wurde), Julianus, Martinus, Menas, Sergios, Stephanos, Thekla, Theodoros, Therapon. (Für die Kultstätten oder, falls weniger gut dokumentarisch bezeugt, für die Orte ihrer Herkunft s. Abb. Sp. 1227f). Der bes. Nachdruck, mit dem man das Auftreten als ἀνάργυροι belegte, ist ohne Zweifel ein Zeugnis für das große soziale Elend, das in der Spätantike bei den unteren Klassen herrschte (Kötting 204; Becher 252f). Man kann darin auch eine verkappte Kritik an der ‚Gewinnsucht' des Asklepios sehen. Auch bei den nicht ausdrücklich als ‚selbstlos' charakterisierten Heiligen wird die Barmherzigkeit im Dienst an den Armen besonders hervorgehoben. In den großen Sammlungen von Wunderheilungen (Kosmas u. Damianos: Deubner, Rupprecht; Kyros u. Johannes: Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh.: PG 87, 3, 3424/676 [N. Fernández Marcos, Los ‚Thaumata' de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana (Madrid 1975), Rez. W. Lackner: ByzZs 73 (1980) 73/7]; Thekla: PsBasil. Sel. vit. Thecl.: 284/412 Dagron) fällt die Übereinstimmung mit den Wunderheilungen in Epidauros u. an anderen Orten auf (Weinreich, bes. 3. 14. 81. 86. 114f. 175/83) sowie die weit verbreitete Praxis der Inkubation, zumal sie im NT nicht vorkommt (Oepke 208f). – Sofern die unmittelbare Kontinuität zwischen dem Kult eines antiken H. oder Heilheroen u. dem eines Heiligen nachweisbar ist, sind zwei Arten zu unterscheiden: 1) Die konfliktlose Ablösung. So lösten zB. Kosmas u. Damianos (daneben auch Thekla) in Aigai den Asklepios ab, u. Theodoros in Euchaita möglicherweise den thrakischen Reitergott (O. Volk, Art. Theodoros v. Euchaïta: LThK^2 10, 39; übrigens ist aus dem benachbarten Amaseia auch ein Münzbild des Asklepios bekannt, BritMusCat, Gr. Coins Pontus 9). Bisweilen ist diese Aufeinanderfolge mit leichter Ironie verbunden. Das interessanteste Beispiel ist der Kult der Heiligen Kosmas u. Damianos in Kpel (Kötting 213/20). Deubners anfängliche These, daß hier das älteste Zentrum ihres Kultes gewesen sei, ist überholt (Wittmann 18/23); ebenso die Theorie, daß die Inkubationspraxis unmittelbar aus dem Kult der Dioskuren stamme (nach Hesych. Mil. frg. 4, 15 [FHG 4, 149] soll Byzas, der sagenhafte Gründer von Byzanz, bereits ein Heiligtum für die Dioskuren errichtet haben). Doch gibt es Verbindungen zwischen dem heidn. Götterpaar u. den christl. Arztheiligen. In Wunder nr. 9 (Deubner 115) sagen die letztgenannten zu einem Heiden, der ihre Hilfe anruft: ‚Freund, warum schreist du zu uns, ... wo du doch zu anderen geschickt wurdest; wir sind ja nicht Kastor u. Polydeukes, sondern Diener Christi' (zit. bei Kötting 218_{763}). In diesem Zusammenhang sei noch hingewiesen auf den beachtenswerten Fund einer Münze in der Burg Greifenstein bei Bozen, auf der womöglich die Dioskuren dargestellt sind (Wittmann 165; vgl. B. V. Head, Historia numorum^2 [Oxford 1911] 274). Die Burg war ein altes Wallfahrtszentrum der hl. Kosmas u. Damianos. Des weiteren bestehen Verbindungen zwischen den Dioskuren u. anderen christl. Heiligen, von denen man Heilung erwartete. J. Moreau beschreibt den Fall der Reiterheiligen Speusippos, Elasippos u. Melesippos, die von ihrer Großmutter Neonilla in der Heilkunde unterwiesen worden waren (Zur Passion der hl. Drillingsbrüder: JbAC 3 [1960] 134/40); ihr Martyrium wurde ursprünglich in Tyana (Kappadokien) lokalisiert, wo auch ein Asklepioskult bestanden hatte (Croon, Springs 238_7). Bei der Ausbreitung der Verehrung der christl. Zwillings-Ärzte Kosmas u. Damianos, die von Kpel ausging (Wittmann 22/54), vor allem nach Sizilien, muß man auch ihrer Funktion als Beschützer der zur See Reisenden Rechnung tragen, was besonders eine Funktion der Dioskuren war, viel mehr noch als die Funktion des Heilens. – Sozomenos (h. e. 2, 3, 8/13) bezeugt für Kpel auch eine Kirche zu Ehren des Erzengels Michael, die von Konstantin d. Gr. gestiftet war. Sie lag am Bosporus bei Kap Hestiai, etwa 6 km nördlich der Stadt (für die Lokalisierung vgl. auch R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin 1, 3^2 [Paris 1969] 338/40). Sozomenos aO. berichtet von Inkubation im Heiligtum u. führt auch den Topos derelictus a medicis an. Im Epigramm Anth. Pal. 1, 32 wird Michael ebenfalls als Heiler angerufen.

PAVIA
Sebastianus:
V Apollon

BURG GREIFENSTEIN
K/D: VD?

HIPPO

UZALUM

CALAMA
Stephanus:
VU

THESSALONIKE
Demetrios:
VU

Artemios Isaias
Sampson
Therapon
K/D: VD?
KONSTANTINOPEL

NIKOMEDIA
Anikelos/
Photinos: VA?
Hermolaos
Pantaleon

EUCHAITA
Theodoros:
V Thrakischer
Reitergott?

TYANA
Speusippos
u. Brüder:
VD?

APAMEA PHRYGIAE
Tryphon: VA?
Pausikakos

TARSOS
(Diomedes?)

AIGAI
K/D
Thekla: VA
Tal(l)elaios

SELEUKEIA
Thekla
V Sarpedon

KYRRHOS
K/D

RUSAFA
Sergios:
VU

EMESA
Julianos:
VU

MENUTHIS
K/J:
V Isis

MENASSTADT
Menas:
VU

K/D = Kosmas u. Damian
K/J = Kyros u. Johannes
V = Vorgänger
VA = Vorgänger Asklepios
VD = Vorgänger Dioskuren
VU = Vorgänger unbekannt oder unsicher

Das kann sich auf Hestiai beziehen, doch finden sich auch anderswo Spuren, daß dem Erzengel die Heilungsfunktion zugeschrieben wurde (J. P. Rohland, Der Erzengel Michael. Arzt u. Feldherr [Leiden 1977]). So war er zB. in Chonai (Kolossai, Phrygien) Schutzherr einer Heilquelle (Michl aO. [o. Sp. 1198] 251). Kolossai hatte auch einen Münztyp mit Asklepios u. Hygieia (Head aO. 670). – Bisweilen kann man die Ablösung eines oder mehrerer der antiken H. durch einen christl. Heiligen nur vermuten. Das gilt vor allem für Stephanus in Nordafrika (Kötting 264: ‚Erbe des antiken Wunderglaubens überhaupt'). – Bis in die späte koptische Zeit hinein erfreute sich der populäre heilige Arzt u. Martyrer Kolluthos in Ägypten besonderer Verehrung, vor allem in Antinoupolis. Viele trugen seinen Namen. Nach Inkubation sollen in seinem Heiligtum Wunderheilungen erfolgt sein. (M.-H. Marganne, La ‚collection médicale' d'Antinoopolis: ZsPapEpigr 56 [1984] 120f). – Ein sehr spätes Beispiel von Kultnachfolge, für die zwar ein Ursprungsort angegeben werden kann, die dann aber nicht ortsgebunden blieb, ist die Ablösung Apollons als Pestgott durch Sebastian (Ferguson 241f; Schretter 214f). Das älteste Zeugnis seiner Funktion als Pestheiliger stammt von Paulus Diaconus (hist. Langob. 6, 5 [MG Scr. rer. Lang. 166]), der die Errichtung eines Altars zu Ehren des hl. Sebastian in Pavia aus Anlaß der großen Seuche, die Italien iJ. 680 heimsuchte, berichtet. Sebastian, der den Tod durch Pfeilschüsse überwand, konnte die Funktion des Apollon als ‚Herr des Pfeiles' übernehmen. Ein (vielleicht zwei) Jh. später wurde ihm auf dem Palatin in Rom an der Stelle eine Kirche geweiht, wo iJ. 363 der Apollotempel abgebrannt war (H. E. Sigerist, Sebastian-Apollo: ArchGeschMed 19 [1927] 301/17). – 2) Die Ablösung nach voraufgehender heftiger Auseinandersetzung. Das älteste Beispiel dafür ist das der hl. Thekla in Seleukeia (Isaurien), die den ‚Dämon Sarpedon' (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 27 [278, 53f Dagron]) verdrängte (Kötting 140/60). Sarpedon, aus der Ilias als lykischer Bundesgenosse der Trojaner bekannt (wenn es nicht möglicherweise der gleichnamige Bruder des Minos war, der von Kreta nach Lykien emigrierte: Dagron 56. 84f), war in der klass. Zeit kein Heilheros, sondern wurde unter der Identifikation Apollon Sarpedonios ein lokaler H. Daneben mußte Thekla auch noch einen Athenakult bekämpfen. Der Sophist Aretarchos behauptete, Sarpedon selbst habe ihn zu Thekla geschickt, u. schrieb seine Heilung dem Apollon Sarpedonios zu (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 40 [396/8 D.]; Weinreich 129_4). Der heidn. Kult blieb trotzdem noch lange bestehen (Kötting 152). – Noch härter ging es in Menuthis zu (R. Herzog, Der Kampf um den Kult von Menuthis: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1940] 117/24; Kötting 201/11), wo Theophilos, der Erzbischof v. Alex., im Heiligtum der Isis Verwüstungen anrichten ließ; später übertrug sein Nachfolger Kyrillos die Reliquien der hl. Kyros u. Johannes dorthin. Damit entstand die altchristl. Entsprechung zu Epidauros. In der Einweihungspredigt (hom. 18, 3 [PG 77, 1105 AB]) spielte Kyrillos mit den Worten δωρεὰν δότε, ‚gebt unentgeltlich' (Mt. 10, 8), deutlich auf den Begriff ἀνάργυρος an. Auch hier hielt sich jedoch der heidn. Kult (wenn auch in einem privaten Gebäude), während die christl. Praxis den Gebräuchen der Isisverehrung genau nachgebildet wurde. Sophronios v. Jerus. zeichnete 70 Heilungswunder der hl. Kyros u. Johannes auf (mir. Cyr. et Joh.: PG 87, 3, 3424/676; Fernández Marcos aO. u. Lackner aO. [o. Sp. 1225]), teilweise schöpfend aus den vielen Votivtafeln, die er im Heiligtum gesehen hatte. Das Motiv ‚derelictus a medicis' klingt auch hier wieder an (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh.: PG 87, 3, 3661). Auch an einem anderen Ort in Ägypten findet sich noch ein Zeugnis für die Auseinandersetzung des jungen Christentums mit den antiken H.: Am Heiligtum des Amenhotep, des Sohnes des Hapu, im oberägypt. Theben (s. o. Sp. 1195) gibt es ein Proskynema-Graffito (s. A. Bernand, Art. Graffito II: o. Bd. 12, 676f) zu Ehren ‚des Herrn, des Gottes Asklepios u. Amenothes u. Hygieia. Gedenke unser u. gewähre uns Genesung' (A. Bataille, Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir el-Bahari [Le Caire 1951] 61/4). Später schrieb ein Christ mit beigefügtem Kreuzzeichen darunter: Εἷς θεὸς ὁ βοηθῶν ὑμῶν (lies: ἡμῶν), ‚Der einzige Gott ist unser Helfer' (vgl. Peterson, HTh 56 nr. 21).

Ich danke F. A. M. Wiggermann, M. S. H. G. Heerma van Voss u. H. F. J. Horstmanshoff für wichtige Hinweise bezüglich der babyl. u. ägypt. Religion sowie der Pestgötter.

I. Becher, Antike H. u. die röm. Staatsreligion: Philol 114 (1970) 211/55. – H. D. Betz,

Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 234/312. – A. Brelich, Gli eroi greci, un problema storico-religioso (Roma 1958). – H. H. J. Brouwer, Bona Dea. De bronnen en een beschrijving van de cultus, Diss. Utrecht (1982). – J. H. Croon, Artemis Thermia and Apollo Thermios: Mnemos 4, 9 (1956) 193/220; Hot springs and healing gods: ebd. 4, 20 (1967) 225/46. – G. Dagron, Vie et miracles de Sainte Thècle = Subs. hag. 62 (Bruxelles 1978). – L. Deubner, Kosmas u. Damian (1907). – E. Dinkler, Christus u. Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Mus. Naz. Romano = SbHeidelberg 1980 nr. 2. – E. R. Dodds, Pagan and christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine (Cambridge 1965). – F. J. Dölger, Der Heiland: ACh 6 (1940/50) 241/72. – G. Dumeige, Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles: RivAC 48 (1972) 115/41. – A. Duprez, Jésus et les dieux guérisseurs. À propos de Jean, V = Cahiers RevBibl 12 (Paris 1970). – E. J. u. L. Edelstein, Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies 1/2 (Baltimore 1945). – P. C. J. Eijkenboom, Het Christus-Medicusmotief in de preken van Sint Augustinus (Assen 1960). – L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921). – E. Fascher, Jesus, der Arzt: ders., Frage u. Antwort (1968) 9/41. – J. Ferguson, The religions of the Roman empire (London 1970). – A.-J. Festugière, Personal religion among the Greeks (Berkeley/Los Angeles 1954). – I. Fuhr, Der Hund als Begleittier der Göttin Gula u. anderer Heilgottheiten: Isin-Išān Baḥriyāt 1 = AbhMünchen NF 79 (1977) 135/45. – J. Gagé, Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus Graecus à Rome des origines à Auguste = BiblÉcFranç 182 (Paris 1955). – R. Ginouvès, Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque = ebd. 200 (Paris 1962). – W. K. C. Guthrie, The Greeks and their gods (London 1950). – U. Hausmann, Kunst u. Heiltum (1948). – J. Hempel, Heilung als Symbol u. Wirklichkeit im bibl. Schrifttum² (1965). – R. Herzog, Art. Asklepios: o. Bd. 1, 795/9; Die Wunderheilungen von Epidauros = Philol Suppl. 22 (1931). – H. F. J. Horstmanshoff, Pestilenties in de Griekse wereld: Lampas 17 (1984) 433/51. – W. A. Jayne, The healing gods of ancient civilizations (New Haven 1925). – K. Kerényi, Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios u. seine Kultstätten² (1956). – Kern, Rel. 1/2. – B. Kötting, Peregrinatio religiosa = ForschVolkskunde 33/5² (1980). – A. Krug, Heilkunst u. Heilkult. Medizin in der Antike (1984). – F. Kutsch, Attische H. u. Heilheroen = RGVV 12, 3 (1913). – K. Latte, Röm. Rel.² (1967). – R. MacMullen, Paganism in the Roman empire (New Haven 1981). – A. Martínez-Fernández, El pensamiento médico de Sófocles: Tabona 5 (1984) 257/83, bes. 276/9. – Nilsson, Rel. 1³/2³. – A. Oepke, Art. ἰάομαι: ThWbNT 3 (1938) 194/215. – R. Parker, Miasma. Pollution and purification in early Greek religion (Oxford 1983). – F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum = RGVV 5 (1909/12). – K. H. Rengstorf, Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube u. Asklepiosfrömmigkeit = Schr. Ges. Förder. Univ. Münster 30 (1953). – W. H. Ph. Römer, Einige Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina: Lišān mitḫurti, Festschr. W. v. Soden = Alter Orient u. AT 1 (1969) 279/305. – E. Rupprecht (Hrsg.), Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita et miracula (1935). – H. Sauren, Der Genius der Sonne u. der Stab des Asklepios (Leuven 1979). – W. Schottroff, Art. Gottmensch I: o. Bd. 12, 155/234. – J. Schouten, The rod and serpent of Asklepios, symbol of medicine (Amsterdam 1967). – M. K. Schretter, Alter Orient u. Hellas. Fragen der Beeinflussung griech. Gedankengutes aus altoriental. Quellen, dargestellt an den Göttern Nergal, Rescheph, Apollon = Innsbrucker Beitr. Kulturwiss. Sonderh. 33 (Innsbruck 1974). – Th. Struys, Ziekte en genezing in het Oude Testament (Kampen 1968). – E. Thrämer, Art. Health and gods of healing: ERE 6, 540/56. – O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 (1909). – D. Wildung, Imhotep u. Amenhotep. Gottwerdung im Alten Ägypten = MünchÄgyptStud 36 (1977); Egyptian saints (New York 1977). – R. E. Witt, Isis in the Graeco-Roman world (London 1971). – A. Wittmann, Kosmas u. Damian. Kultausbreitung u. Volksdevotion (1967). – H. W. Wolff, Anthropologie des AT² (1974).

Johan Harm Croon (Übers. Alois Kehl).

REGISTER

ZU

BAND XIII

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 97	Bogen 1–5	(Gütergemeinschaft – Gymnasium)	März 1984
Lieferung 98	Bogen 6–10	(Gymnasium [Forts.] – Hagel)	Juni 1984
Lieferung 99	Bogen 11–15	(Hagel [Forts.] – Hand II)	Juni 1985
Lieferung 100	Bogen 16–20	(Hand II [Forts.] – Harran)	Juli 1985
Lieferung 101	Bogen 21–25	(Harran [Forts.] – Haus I)	November 1985
Lieferung 102	Bogen 26–30	(Haus I [Forts.] – Haus III)	August 1986
Lieferung 103	Bogen 31–35	(Haus III [Forts.] – Heiden)	September 1986
Lieferung 104	Bogen 36–40	(Heiden [Forts.] – Heilgötter)	Oktober 1986

STICHWÖRTER

MITARBEITER

NACHTRAGSARTIKEL IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

Aaron: George W. E. Nickelsburg
Abecedarius: Klaus Thraede
Aegypten II (literaturgeschichtlich): Martin Krause, Karl Hoheisel
Aeneas: Ilona Opelt
Aethiopia: Günter Lanczkowski
Africa II (literaturgeschichtlich): Jacques Fontaine, Serge Lancel, Pierre Langlois, André Mandouze, Heinzgerd Brakmann
Afrika (Kontinent): Jehan Desanges
Agathangelos: Michel van Esbroeck
Aischylos: Ilona Opelt
Albanien: Michel van Esbroeck
Altersversorgung: Christian Gnilka
Amazonen: Franz Witek
Ambrosiaster: Alfred Stuiber †
Amen: Alfred Stuiber †
Ammonios Sakkas: Matthias Baltes
Amos: Ernst Dassmann
Amt: Thomas Kramm
Anfang: Herwig Görgemanns
Ankyra: Clive Foss
Anredeformen: Henrik Zilliacus
Aphrahat: Arthur Vööbus
Apophoreton: Alfred Stuiber †
Aponius: Franz Witek
Aquileia: Sergio Tavano
Arator: Klaus Thraede
Aristeasbrief: Oswyn Murray
Aristophanes: Ilona Opelt
Arles: Jean Guyon
Ascia: Fernand De Visscher †
Asterios v. Amaseia: Wolfgang Speyer
Athen I (Sinnbild): Dieter Lau

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Barbar	JbAC 10	(1967)	S. 251/90	Ilona Opelt – Wolfgang Speyer
Baruch	JbAC 17	(1974)	S. 177/90	Herbert Schmidt – Wolfgang Speyer
Büchervernichtung	JbAC 13	(1970)	S. 123/52	Wolfgang Speyer
Calcidius	JbAC 15	(1972)	S. 236/44	Jan Hendrik Waszink
Consilium, Consistorium	JbAC 11/12	(1968/69)	S. 230/48	Wolfgang Kunkel
Constans	JbAC 2	(1959)	S. 179/84	Jacques Moreau
Constantinus II	JbAC 2	(1959)	S. 160/1	Jacques Moreau
Constantius I	JbAC 2	(1959)	S. 158/60	Jacques Moreau
Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jacques Moreau
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez – Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

BAND XIII

IM AUFTRAG DER RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN BEARBEITET IM FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT
DER UNIVERSITÄT BONN

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER †, ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

JAN HENDRIK WASZINK

Band XIII:

Gütergemeinschaft – Heilgötter



1986

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung d. Christentums mit d. antiken Welt / im Auftr. d. Rhein.-Westf. Akad. d. Wiss. bearb. im Franz-Joseph-Dölger-Inst. an d. Univ. Bonn. Hrsg. von Theodor Klauser ... [Begr. von Franz Joseph Dölger ...]. – Stuttgart: Hiersemann
ISBN 3-7772-5006-6

NE: Klauser, Theodor [Hrsg.]; Dölger, Franz Joseph [Begr.]; Franz-Joseph-Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike ⟨Bonn⟩

Bd. 13. Gütergemeinschaft – Heilgötter. – 1986.
Abschlußaufnahme von Bd. 13
ISBN 3-7772-8626-5

Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten
Printed in Germany

VORWORT

Das Titelblatt dieses Bandes weist auf wichtige Veränderungen im Herausgeberkollegium hin.

Am 24. 7. 1984 starb Prof. Dr. Dr. h. c. Theodor Klauser, der dieses Lexikon mitbegründet, ihm bis 1966 als alleiniger Herausgeber und weiterhin als Hauptherausgeber seine wissenschaftliche Ausrichtung und durch die Gründung des Franz Joseph Dölger-Instituts 1955 die organisatorische Grundlage für ein kontinuierliches Erscheinen geschaffen hat. Was Theodor Klauser für das ‚Reallexikon für Antike und Christentum' bedeutet, läßt sich mit wenigen dürren Worten im Rahmen eines Vorworts nicht beschreiben. Ein großer Teil seiner Schaffenskraft steckt in diesem Werk; es wird seinen Namen in der wissenschaftlichen Welt lebendig erhalten. (Vgl. die Kurzbiographien und Würdigungen in JbAC 27/28 [1984/85] 5/23 und RömMitt 92 [1985] 1/8.)

Ausgeschieden aus dem Herausgeberkollegium ist aus Alters- und Gesundheitsgründen Prof. Dr. Dr. h. c. Jan Hendrik Waszink, ebenfalls Mitbegründer des RAC. Durch zahlreiche Beiträge und seit Band 6 als Mitherausgeber hat er sich besonders für das internationale Ansehen des Lexikons unschätzbare Verdienste erworben.

Um die Lücken zu schließen, wurden die Herren Prof. Dr. Josef Engemann und Prof. Dr. Dr. Klaus Thraede als neue Mitherausgeber gewonnen. Ersterer ist als ehemaliger langjähriger Mitarbeiter des Franz Joseph Dölger-Instituts bestens mit der Aufgabenstellung des Lexikons vertraut, letzterer hat bereits seit 1967 als Mitherausgeber des ‚Jahrbuchs für Antike und Christentum' an der wissenschaftlichen Betreuung des Lexikons mitgearbeitet.

Inzwischen sind die ersten vier Supplementlieferungen zum Buchstaben A erschienen. Auf die darin enthaltenen Nachtragsartikel wird mit zwei Sternchen (**) vor dem Lemma hingewiesen.

Bonn, den 2. Juli 1986 ERNST DASSMANN

INHALT

BIBLIOTHEK DER GRIECHISCHEN LITERATUR

Die von dem Byzantinisten Peter Wirth initiierte und gemeinsam mit dem Theologen Wilhelm Gessel herausgegebene *Bibliothek der griechischen Literatur* bringt deutsche Übersetzungen bedeutsamer literarischer Schöpfungen der antik-heidnischen, der griechisch-patristischen und der byzantinischen Gedankenwelt. Das Unternehmen geht von der Erkenntnis eines zunehmend schwindenden Verständnisses der griechischen Sprache in der gebildeten Welt der Gegenwart aus: Schon in naher Zukunft werden die zum zentralen Gedankengut des Abendlandes und des Christentums gehörenden griechischen Dokumente infolge der rapide abnehmenden Griechischkenntnisse unserer Gesellschaft weithin nicht mehr im Original zugänglich sein.

In dieser Situation des «Abschieds von der Antike» stellt die *Bibliothek der griechischen Literatur* sich zur Aufgabe, mittels sorgfältiger Übersetzungen der modernen Welt den Zugang zu bedeutsamen Werken der griechischen Literatur von deren Anfängen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches offenzuhalten. Hierbei liegt der Schwerpunkt auf solchen Texten, die bislang noch nicht ins Deutsche übertragen worden sind. Diese auch morgen für die gesamte abendländische Kultur, insbesondere aber für Literatur- und Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie, Rechtswissenschaft, Archäologie und Kunstgeschichte grundlegend wichtigen Texte werden von Fachleuten auf einer streng wissenschaftlichen Grundlage übersetzt. Konzeption und Anlage jedes Bandes sind durch die adäquate Darstellung der Intention des übersetzten Autors bestimmt. Die nach modernen Anforderungen erarbeitete Übersetzung wird verbunden mit einem ausführlichen wissenschaftlichen Kommentar, der die Eigenheiten und Probleme des griechischen Urtextes erkennen läßt. Beigegeben ist jeder Übersetzung eine gründliche Einführung in Leben und Werk des Autors mit einem Verzeichnis seiner Werke, ihrer Editionen und Übersetzungen.

Es erscheinen 1 bis 2 Bände pro Jahr. Für Bezieher der Reihe gilt ein ermäßigter Subskriptionspreis bis zum Erscheinen der Bände, wobei Teilsubskription auf die Abteilungen Patristik, Byzantinistik oder Klassische Philologie möglich ist.

Bisher sind erschienen: Band 1–22. 1971–1986. Großoktav-Bände in Ganzleinen.
Bd. 1: Gregor von Nyssa. Die große katechetische Rede. – Bd. 2: Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk. – Bd. 3: Basilius von Caesarea. Briefe. – Bd. 4, 8 u. 9: Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte. – Bd. 5: Origenes. Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele; Die Aufforderung zum Martyrium. – Bd. 6: Chariton von Aphrodisias. Kallirhoe. – Bd. 7: Gregor von Nyssa. Drei asketische Schriften. – Bd. 10: Origines. Die griechisch erhaltene Jeremiahomilien. – Bd. 11: Achilleus Tatios. Leukippe und Kleitophon. – Bd. 12 und 16: Demetrios Kydones. Briefe. – Bd. 13: Gregor von Nazianz. Briefe. – Bd. 14: Byzantinische Fürstenspiegel. – Bd. 15: Johannes von Damaskos. Philosophische Kapitel. – Bd. 17 und 21: Johannes Kantakuzenos. Geschichte. – Bd. 18: Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus. – Bd. 19: Markus Eremita. Asketische und dogmatische Schriften. – Bd. 20: Theophylaktos Simokates. Geschichte. – Bd. 22: Pseudo – Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie; Über die kirchliche Hierarchie.

Weitere Bände befinden sich im Druck und in Vorbereitung. Unser ausführlicher Verlagskatalog bringt nähere Angaben. Er steht auf Anforderung zur Verfügung.